

Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos

Las razones de la amargura

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz



Herder

Carlos Thiebaut

Antonio Gómez Ramos

Las razones de la amargura

Variaciones y tientos sobre el resentimiento,
el perdón y la justicia

Herder

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

Edición digital: José Toribio Barba

© 2018, *Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos*

© 2018, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN digital: 978-84-254-4191-2

1.^a edición digital, 2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder

www.herdereditorial.com

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos

1. EL PRESENTE, LA MEMORIA Y EL RESENTIMIENTO: UNA FORMA QUEBRADA DE SENSIBILIDAD MORAL

Carlos Thiebaut

2. OBSERVACIONES A «EL PRESENTE, LA MEMORIA Y EL RESENTIMIENTO»

Antonio Gómez Ramos

3. TIEMPO Y RESENTIMIENTO

Antonio Gómez Ramos

4. LA MUTANTE PERSISTENCIA DEL DAÑO EN LA MEMORIA

Carlos Thiebaut

5. RESENTIMIENTO Y CICATRICES

Antonio Gómez Ramos

6. RESENTIMIENTO Y JUSTICIA

Carlos Thiebaut

7. RÉPLICA: JUSTICIA QUE ESCUCHA Y ARMONÍAS NO IMPUESTAS

Antonio Gómez Ramos

8. SOBRE LA ESCUCHA

Carlos Thiebaut

9. ¿QUÉ REPARA LA JUSTICIA RESTAURATIVA? ARREPENTIMIENTO, PERDÓN Y RECONCILIACIÓN

Carlos Thiebaut

10. JUSTICIA Y AMARGURA

Antonio Gómez Ramos

CODA: EL RESENTIMIENTO Y LAS FURIAS ACTUALES

Antonio Gómez Ramos

OTRA CODA...

Carlos Thiebaut

A modo de introducción

Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos

No es algo inmediato de explicar por qué dos filósofos habitualmente preocupados en su trabajo por otras cosas que por la psicología moral escriben un intercambio de textos en torno al resentimiento. Al comienzo de ese intercambio está el ensayo «Tiempo y resentimiento», que constituye el tercer capítulo de este libro. Escrito originalmente por Antonio Gómez Ramos para la ocasión de un coloquio sobre Ricœur y la memoria, respondía al asombro, o la curiosidad, que causaba la reivindicación, incluso justificación, que Jean Améry, víctima de la barbarie nazi, hacía de su resentimiento para con la sociedad alemana de posguerra. Ese texto suscitó en Carlos Thiebaut no otro texto, sino el recuerdo de un antiguo ensayo suyo —veinte años anterior— sobre el «Resentimiento, el presente y la memoria», en el que se partía de la coincidencia de Max Horkheimer y Jaime Gil de Biedma en reivindicar como actitud moral su resentimiento para con la clase social dominante a la que pertenecían por nacimiento.

Así, un texto de 2014 provocaba otro de 1992, y a partir de aquí ha surgido un diálogo espaciado en el tiempo, plasmado en réplicas o contrarréplicas por escrito, pero simultaneado y sostenido por largas conversaciones e, inevitablemente, asediado o inspirado por otras preocupaciones intelectuales o académicas que han ocupado durante este tiempo el trabajo de ambos. Lo que resulta, no obstante, no es un libro que recoja un diálogo filosófico en el sentido usual de la tradición ni de práctica de la conversación cotidiana que se apresura o se detiene en preguntas y respuestas o que le da vueltas a una perplejidad compartida. Es un libro anómalo o infrecuente por dos tipos de razones. En primer lugar, cada aportación surgía por la interpelación o la inquietud que el texto anterior le suscitaba a cada uno, no tanto persiguiendo un objetivo común, ya sea el esclarecimiento de la idea de resentimiento en algún particular contexto o el cuestionamiento de alguna de las posiciones e interpretaciones presentadas en el curso de la conversación. Más bien, el particular género que el libro busca es el de ir desarrollando la reflexión sobre el resentimiento a la luz de los diversos intereses y trabajos que cada uno de nosotros hemos desarrollado en nuestras respectivas trayectorias, con sus distintas maneras, metodologías y tonos de análisis diferentes al transitar los terrenos académicos. El libro pone en común, y en sucesión, esas diversas trayectorias, manteniéndolas, no obstante, en su particular especificidad. Pero, en segundo lugar,

también la idea de resentimiento, como acabamos de indicar, se nos fue difractando y su lugar y su significado en los contextos conflictivos de las sociedades que se nos iban haciendo relevantes en la conversación —esto se hizo ya evidente en uno de sus puntos de partida, el del análisis de Brudholm sobre la relevancia de la interpretación de Améry en el contexto del Sudáfrica pos-Apartheid— iba apareciendo en planos de realidad y de análisis distintos. La peculiar estructura del resentimiento, su asimetría, su carácter relacional y reflexivo, su tono práctico —moral y político—, su manera específica de ubicar en posiciones o autoridades diferentes a quienes participan en la experiencia del daño, reclamaba nuestra también diferenciada atención. Aunque perseguíamos ese objetivo común, o más bien nos fue apareciendo como tarea común, la reflexión sobre este complejo de problemas que relacionan la emoción subjetiva del resentimiento con sus espacios políticos y sociales nos fue requiriendo, pues, que aguzáramos nuestras respectivas capacidades y tonos de investigación. Así, los temas u objetos de cada uno de los análisis que desarrollamos —desde la asimetría de la emoción del resentimiento a la temporalidad de su experiencia y su aparición en los espacios de la memoria y la reflexión, desde las demandas que tal emoción comporta en situaciones de fractura social a las formas en las que esas demandas se pudieran resolver o acendrar en las diferentes esferas de la justicia, la reconciliación y el perdón— han acabado siendo presentados desde una doble y creciente bipolaridad: la de la «cosa misma» que en cada momento se nos iba suscitando —ya sea la mencionada persistencia de una herida o los requerimientos que reclamaba— y la de la atención a lo que cada uno ponía en juego en esas consideraciones. Curiosamente, y a medida que los textos avanzaban, se hicieron más relevantes las apelaciones a lo que el otro proponía desde su propio lugar y, de manera no dicha pero que aquí hacemos explícita, la interpelación o el cuestionamiento del otro —de su manera de hacer filosofía, de las formas que adoptan las inquietudes que la «cosa misma» nos suscitaba— fue adquiriendo mayor fuerza y relevancia. De manera exagerada podríamos enorgullecernos, así, de haber avanzado en un género de escritura y de trabajo filosófico que, tal vez sin saberlo al comienzo de la conversación, se nos antoja ahora como relevante para abordar problemas que, inquietándonos como ciudadanos, reclaman la participación de metodologías y perspectivas diversas, como las que están presentes en la vida social y como las que constituyen la urdimbre de la filosofía. Las complejidades de estas trayectorias y la de la «cosa misma» a la que hemos hecho referencia se han ido dando, pues, la mano; esperamos que de manera fructífera. Presentamos, entonces, esta sucesión de textos, casi dialogada, que mantiene el resentimiento como su pregunta central, interrogándolo en el marco de reflexiones sobre la justicia, el daño, la memoria o el perdón, asuntos que, nos parece, atraviesan esa compleja emoción y la iluminan como no podría hacerlo un severo tratado de psicología moral. Esto último requiere una explicación, o una contextualización previa, antes de que el lector se interne en el libro.

Como afecto, el resentimiento no ha gozado del favor de los psicólogos, ni menos aún de quienes se ocupan de la moral. Se le considera «la villana entre las pasiones. Es una de las emociones más obsesivas y resistentes, que emponzoña al completo la

subjetividad, impregnándola toda ella como un estado de ánimo a la vez que mantiene su vicioso foco concentrado en cada una de la miríada de pequeñas ofensas que siente que se le hacen». ¹ Así la describía Robert Solomon en los años setenta, y prolongaba con ello una línea de pensamiento que se remonta, al menos entre los filósofos, a Nietzsche y a Kierkegaard.

¿Qué duda cabe de que estar «resentido» es una de las formas más obvias de amargarse literalmente la vida? Es un tono general de la existencia que se hace notar en cada contacto con los otros. Nadie quisiera padecer de resentimiento y, cuando se lo aplica a otros, no siempre es fácil distinguir entre el diagnóstico compasivo —o devaluativo— y esa clase de atribución con que se descalifica la actitud desagradable del rival. Sin embargo, «resentimiento» no puede ser simplemente un insulto —y ya enseñaba Robert Musil que todo insulto contiene, en no pequeña medida, una reacción desesperada ante la opacidad del otro—. El crecimiento de la literatura filosófica sobre las emociones durante los últimos decenios ha prestado especial atención a las emociones llamadas negativas: las que nacen del dolor o sucumben a él; quizá, las que producen lo que Spinoza calificaba como una «disminución de la potencia del ánimo». ² Si la subjetividad se construye y constituye por emociones, o al menos, está impregnada de ellas de tal manera que no es posible considerar sus funciones cognitivas y su capacidad de obrar desligadas de todo el tejido emocional, entonces, lo que «disminuye la potencia del ánimo», ya sea la melancolía o la envidia o el odio, merece tanta atención como peso tenga —y es mucho— en el estado, el pensamiento y las acciones de los sujetos. Y si los sujetos se hacen y se encuentran inevitablemente en un entramado de relaciones de dependencia y vulnerabilidad, de modo que sus acciones son siempre reacción o respuesta, más que acción *ex novo*, entonces, las emociones llamadas reactivas, además de negativas, parece que pasan a situarse en el foco. Y ninguna emoción reactiva negativa tan persistente e intensa —tan «villana», según dice Solomon— como esta que llamamos resentimiento. Algo de eso se intuía, pero en otro sentido, al leer en Strawson que el resentimiento iba ligado estrechamente a la libertad humana. ³

Ya por eso hay razones, desde hace tiempo, para mirar con desconfianza los celebrados análisis de Nietzsche sobre la moral del resentimiento en la *Genealogía de la moral*. Se le hace poca justicia a este libro cuando se extrae de él, como su argumento más sobresaliente, la contraposición directa de la bestia blonda, vital, pujante y algo ingenua, frente al enano débil, oscuro y retorcido que inventa la moral a partir de su resentimiento de perdedor —como si fuera un nuevo o eterno Shylock— antes de que descubramos su humanidad excluida y herida. No hace falta reconocerse cristiano, ni siquiera moralista kantiano, para pensar que esa imagen —interesante como dispositivo para explorar los complicados recovecos de la conciencia moral, más que para describir ninguna figura real—, conlleva el peligro de convertirse en una caricatura. Con todo, a partir de ella se estableció el *Ressentiment-Mensch*, el hombre de resentimiento, como una de las figuras paradigmáticas de la subjetividad moderna, con el hombre del subsuelo de Dostoiévski, quizá, como su referente último, que amenaza continuamente con asomar desde el fondo de cualquier forma de conciencia moderna, por elegante o incluso

humanista que esta quisiera presentarse o concebirse a sí misma.

Un poco antes que Nietzsche, e independientemente de él, Kierkegaard ya había definido el resentimiento como «falta de carácter», y hacía una descripción de él curiosamente parecida a la de Nietzsche: hablaba del resentimiento que «repta como una serpiente para, desde la abyección más extrema, hacerse con una posición, tratando todo el rato de salvaguardarse a sí mismo concediendo que es menos que nada»; el resentimiento que, en su afán de nivelarlo todo, «no puede entender nunca lo que es realmente una distinción eminente».⁴

Un poco después, Scheler, en un ensayo de 1915 lleno de sutilezas fenomenológicas, llegaba a diagnosticar el resentimiento como la enfermedad moderna por antonomasia, que especula a la baja con todos los valores y, desde la Revolución Francesa, se extiende al espíritu judío, al socialismo, al feminismo y a todo lo que él consideraba todas las formas de subjetivismo moderno.

En verdad, si se tratara de darle a la psicología moral una tonalidad metafísica, operando una de esas generalizaciones con las que la filosofía a veces nos consuela, podría concluirse que un grado de resentimiento afecta a todo lo humano; o que, en la medida en que cada ser humano tiene algo de subjetivo, y tiene algo de moralista, o tiene algo de culpa por el hecho mismo de existir entre otros, también lleva inoculado el virus del resentimiento. Después de todo, un comentarista de Nietzsche⁵ definía el resentimiento como la incapacidad de aceptar la caducidad, el inexorable paso del tiempo: la negativa a plegarse a la sentencia de Anaximandro y el imperativo del eterno retorno. He ahí una incapacidad que tenemos todos por defecto. Pero también se le puede dar la vuelta a esto. Pues si, entonces, la posición del resentimiento —incluso en esa abyecta versión nietzscheana—, es humana, demasiado humana, y el hombre del subsuelo de Dostoievski nos repugna por lo que tiene de cercano, esa es ya una razón para colocar la lupa más cerca de ella, con la sospecha de que si no se entiende mejor la posición resentida no se entiende bien lo humano. O bien, dicho de otro modo: la intrincada confluencia de energías, reacciones, deseos y frustraciones respecto al otro que cuaja en la emoción del resentimiento es tanto un veneno para la vida como la fuente de la creación y de las acciones. ¿Cuánto pueden llegar un hombre o una mujer a extraer de su resentimiento?⁶

En este punto, el ensayo de Jean Améry sobre *su* resentimiento significa un giro decisivo, que rompe deliberadamente con el paradigma heredado de Nietzsche. Es un ensayo del año 1961, y como tantos otros textos de víctimas del nazismo, ha tardado decenios en encontrar lectores atentos.⁷ Aparte de su prestigio moral, nadie podría tachar a Améry de ser un «hombre de resentimiento» en el sentido de Scheler y Nietzsche: antes lo habrían sido, y mucho más, precisamente sus torturadores, esos guardianes nazis que se ocultaban a sí mismos las razones de su propio odio y de su sevicia. Sin embargo, como ha mostrado entre nosotros Julián Marrades, Améry proclama su resentimiento y trabaja sobre él, explicándoselo a los otros, justo al contrario del resentido al que Nietzsche describe, que es inconsciente de su rencor y de lo que produce con él. Jean Améry no falseaba, sino que tenía una voluntad de verdad —la verdad de la víctima, de

su peculiar privilegio epistemológico— que se opone al punto de vista neutral, en el fondo metafísico y «objetivista», con el que Nietzsche traza su caracterización. En realidad, Améry venía a demostrar que él, conviviendo con su resentimiento, era más fuerte que los débiles que no querían saber del pasado; e intuía que solo desde esa fuerza podía hacerle ver al verdugo, o a sus herederos, el mal que había hecho, y podía cambiar las cosas.⁸

Con esto, la reivindicación de Améry —una reivindicación, hay que decirlo, plenamente subjetiva— reinsertaba el resentimiento en la moral, pero poniéndolo como su condición positiva más bien que negativa: en lugar de ser la moral el invento de un débil resentido que se protege con ella, como lo plantearía Nietzsche, el resentimiento resulta ser, a la inversa, la clave de la moralidad, que Améry contrapone a los débiles que se acomodan a la marcha natural del tiempo. Era un poco por azar —por las circunstancias de su propio sufrimiento— que enlazara así con una tradición, predominantemente anglosajona, que sí ha valorado positivamente el resentimiento. Aparecía en Adam Smith cuando sentenciaba que «nada es más elogiable y muestra más sentido de la justicia que el resentimiento cuando se percibe el daño de otros»,⁹ y continuaba, de maneras diferentes, en el obispo Butler, Rawls o en el texto de Strawson citado al comienzo. Es esta forma positiva de resentimiento la que hallaba Carlos Thiebaut en el texto que abre el libro sobre Horkheimer y Gil de Biedma, quienes, probablemente, no tenían conciencia de esa antigua tradición.

Desde luego, estas reflexiones suponen replantearse el significado del resentimiento como afecto, o como pasión, según se lo venía entendiendo en la psicología moral. Pero también, y esto debe quedar claro al comienzo de la lectura, apuntan a una confusión y duplicidad lingüística. Pues si la tradición anglosajona a la que nos referimos ha utilizado siempre el vocablo *resentment*, la tradición nietzscheana se ha construido en torno a la palabra *Ressentiment*, un préstamo del francés que se extiende luego también al inglés, y que llega a contaminar a veces al propio *resentment*. De hecho, es este último el término que utiliza Solomon en el texto citado —aunque reproduce el *Ressentiment* de Nietzsche y Scheler—, mientras que Améry y Horkheimer, aunque buscan el sentido positivo de maneras diversas, utilizan, como es obvio, *Ressentiment*, palabra que se había aclimatado en alemán. Y es con el significado de *Ressentiment* forjado por Nietzsche con el que prácticamente utilizamos de modo predominante la palabra resentimiento en castellano, o se utiliza en otras lenguas, con el galicismo correspondiente. Aclarar todo esto, antes de empezar, requiere un breve repaso de historia conceptual.

Que los europeos del XIX adoptaran la palabra francesa para hablar de esa pasión tan venenosa indica que en francés estaba ya establecido el significado de ese modo peculiar, como no se podía expresar en otra lengua.¹⁰ Parece que eso era así desde el siglo XVIII, y hemos de dejar para los historiadores de la lengua y del concepto determinar en qué momento preciso, y por qué proceso concreto, *ressentiment* adquirió el significado moderno, decantándose de entre la variedad de acepciones y usos, muchos de ellos más neutrales, que venía teniendo desde el Renacimiento. En el castellano del XVIII, según nos dice el Diccionario de Autoridades, ya había ocurrido algo parecido.

«Resentimiento» se define, en su acepción primaria, como la «muestra o seña de sentirse o quebrantarse alguna cosa», y corresponde al latín *fissura*. Pero, metafóricamente, «vale dessazón, dessabrimiento o queja, que queda de algún dicho o acción ofensiva», y corresponde al latín «*Offensio. Dolor. Animi exacerbatio*». Nótese que, todavía un siglo y medio antes, en el *Quijote*, por ejemplo, es Rocinante quien, olisqueado por otra cabalgadura, «como era de carne, aunque parecía de leño, no pudo dejar de resentirse y tornarse a oler a quien le llegaba a hacer caricias». ¹¹ Pero son los nuevos significados del *Diccionario de autoridades*, el literal de la fisura en la cosa o en el alma y del de la queja por la ofensa —ambos aún sin tonalidad moral ni descalificadora— los que van a reverberar muchas veces en los textos que siguen.

En las lenguas europeas que proporcionan el contexto de este libro, la palabra de que se trata es *ressentiment*, y se remonta a los *Ensayos* de Montaigne. Para algunos, es la datación más antigua de que se tiene constancia en la lengua escrita. Aparece varias veces (quince) lo que indica que debía de ser de uso común, y con un significado inestable, a veces contradictorio, que oscila desde la mera percepción física, por un sentimiento intenso, acentuado, hasta el sentirse a sí mismo, como si fuera casi una conciencia corporal, en sus relaciones con los otros. Hay, sin embargo, un momento que enlaza con el significado negativo posterior, en que Montaigne expone el resentimiento, y que ilumina el campo más amplio del odio y de la venganza.

En el capítulo 27 del segundo tomo, «De la cobardía como madre de la crueldad»:

Qu'est-ce qui faict en ce temps nos querelles toutes mortelles; et que, là où nos peres avoient quelque degré de vengeance, nous commençons à cette heure par le dernier, et ne se parle d'arrivée que de tuer: qu'est-ce, si ce n'est couardise? Chacun sent bien qu'il y a plus de braverie et desdain à battre son ennemy qu'à l'achever, et de le faire bouquer que de le faire mourir. D'avantage que l'appetit de vengeance s'en assouvit et contente mieux, car elle ne vise qu'à donner ressentiment de soy.

En la traducción de J. Bayod: ¹²

¿A qué se debe que en estos tiempos las querellas sean todas mortales, y que, mientras nuestros padres aplicaban cierto grado de venganza, ahora empecemos por el último y no se hable desde el principio sino de matar? ¿A qué se debe sino a la cobardía? Todo el mundo se da perfecta cuenta [*sent bien*] de que hay más bravura y desdén en vencer al enemigo que en rematarlo, y en someterlo a humillación más que en darle muerte. También de que el deseo de venganza se sacia y satisface mejor así, pues esta no persigue otra cosa que hacerse notar [*donner ressentiment de soy*].

Frente a la cobardía de eliminar inmediatamente al enemigo vencido, está ese «resentimiento de sí» que difiere de la venganza, que es capaz de sostener en el tiempo y en la memoria la superioridad sobre el otro, como una afirmación de sí mismo, dejando que la victoria sin rematar, la victoria por sí misma, en lo que tiene de humillante, sea una venganza, no para la muerte, sino para toda la vida. Lo curioso de este «resentimiento de

sí» que Montaigne describe es que, por un lado, afirma al sujeto mismo, le da una certeza de sí por el reconocimiento del humillado no rematado —y algo de la lucha hegeliana de las autoconciencias parece que se anticipa aquí—; pero, también, que se construye sobre un apetito de venganza, sobre un juego de ofensas y resarcimientos.

Pero no siempre es así, y la constelación del resentimiento ofrece tonos irisados y móviles. En los *Ensayos*, quien siente o sufre resentimiento se presenta como alguien que no solo establece las relaciones negativas con otro que acabamos de señalar. Sobre todo —y quizá a causa de ese mismo tipo de relaciones— es un sujeto reflexivo, consciente de su reacción emocional que sabe enraizada en su carácter y su manera de ser. Sabe de su dolor o sabe de sus reacciones en contextos marcados por la negatividad. Así, en el capítulo 17 del mismo segundo tomo, en «Sobre la presunción», Montaigne se había retratado, como suele, en una relación de menosprecio frente a los siglos pasados —«pigmeo» frente a ellos, dice— en los que «era vulgar ver a un hombre moderado en sus venganzas, indulgente en su reacción frente a las ofensas [*mol au ressentiment des offences*], escrupuloso en la observancia de su palabra, ni doble ni dúctil ni acomodado de su lealtad a la voluntad de otros y a las ocasiones».¹³ Este resentimiento es, paradójicamente, tanto una reacción natural, como aparece en otros capítulos, como objeto de una virtud de restricción; es una emoción que debiera ser controlada.

Estamos, como se ve, al principio de la compleja trayectoria del resentimiento moderno, y sería algo más que un ejercicio intelectual ponerse a explorar cuánto del resentimiento nietzscheano hay en las figuras de Montaigne —bastante, a pesar de que es el fuerte, el vencedor, quien lo tiene—, y cuánto, por ejemplo, del de Améry —quien, como veremos, no apunta a la venganza, pero sí a abrir un espacio moral desde la propia herida y el sentimiento de sí, y es por eso un gesto de fortaleza—. Sin embargo, por lo que es interesante el citado pasaje de Montaigne es porque no articula el resentimiento como una mera emoción subjetiva, objeto de la psicología, sino que lo coloca como un elemento dentro de un proceso de venganzas y de ofensas, de generosidad y de reconocimientos intersubjetivos. Para él es ya una emoción relacional y asimétrica, que se refiere a un trabajo del sujeto sobre sí y sobre los otros.

Mirando hacia atrás —hemos llegado al pasaje de Montaigne después de haber escrito casi todos los textos—, vemos que esa consideración del resentimiento como una emoción social, política por tanto, una pieza en el juego de las relaciones intersubjetivas, es la que ha primado en este libro. No nos ha interesado tanto el estado psicológico del resentido —un estado duradero, a veces vitalicio— como su significado en la experiencia del daño, su papel y hasta su función en los procesos de venganza o de perdón y de reconciliación, la forma en que los bloquea o a veces los impulsa. Es decir, en estos textos, el resentimiento es una figura moral y política, incluso cuasijurídica a veces, tanto como una figura psicológica.

Es importante dejar esto sentado al comienzo, porque la visión dominante del resentimiento —tanto en la filosofía académica como en la mundana— sigue moldeada por el patrón nietzscheano, como una pasión ciega ligada a la búsqueda impotente de venganza y la exigencia de resarcimiento: pero al hacerlo se la reduce a figura psicológica.

No hay que olvidar que Nietzsche se vanagloriaba de su penetración de psicólogo. Sin embargo, como hemos empezado a apuntar, la idea misma de resentimiento conlleva una ambigüedad —incoada en la duplicidad *ressentiment/resentment*— por la que esa pasión, ciega o no, que atenaza la vida de quien la sufre puede tener un papel moral y constructivo: lo que Améry enseña es que la amargura también tiene sus razones, que no son una razones cualesquiera, y que entran en el espacio de la discusión intersubjetiva como algo distinto a una mezquina reivindicación particularista. Antes al contrario, tienen un papel constructivo. Probablemente, el patrón nietzscheano dominante no llega a ser consciente de esa ambigüedad. Los textos que aquí siguen creemos que sí lo son; se inclinan decididamente por explorar el segundo lado, el constructivo, aunque con conciencia de que el primero, el de la venganza y el resarcimiento, está siempre presente y genera una energía que también actúa en el segundo. Quienes insistan en mirar solo por la lente de Nietzsche y Scheler, encontrarán poco sentido en lo que aquí sigue, si es que no lo atribuyen a un afán moralizante. Pero será problema de su fijación en la lente y de su falta de sentido para la ambigüedad y la multivocidad de las cosas, que es el sentido filosófico por antonomasia, también para Nietzsche. Tampoco se ha querido aquí enmendarle la plana a Nietzsche, ni rehabilitar una emoción despreciada; sino dirigir la mirada a otros lados de esa emoción, para sustituir una visión muy convencionalizada por otra más rica y llena de matices.

Colocados en este segundo lado de la ambigüedad, los motivos que aparecen en el libro y que han impulsado nuestra reflexión son, en este sentido, motivos familiares cuando hoy se trata del perdón, de la memoria y de la reconciliación. El conflicto social y la diferencia de clases, el trauma del Holocausto y la experiencia de los totalitarismos del siglo XX, las transiciones de la dictadura a la democracia, sobre todo en el caso del *Apartheid* sudafricano, serán los temas de referencia con los que el lector se irá encontrando en estas páginas. Que sean familiares no significa que sean cómodos, ni fáciles. Precisamente ellos son tan familiares como siniestros, y su presencia en estas páginas no busca respuestas ni soluciones; pero puede que reconocer el papel que el resentimiento de las víctimas desempeña en ellos contribuya a iluminarlos y entender mejor las formas posibles y los límites de la elaboración del daño.

No es, pues, un libro de psicología moral, concentrado sobre una emoción particular. Ni siquiera nos detenemos por ello a estudiar si el resentimiento puede ser considerado una emoción o un afecto o una pasión. Utilizamos las tres denominaciones durante el libro, con predominancia de la primera porque «emoción» es todavía la forma más usual de referirse a estos temas, aunque recientemente se la cuestione.¹⁴ Nuestra reflexión y nuestro intercambio no han querido verla en la psicología y la han puesto, más bien, en el marco sociopolítico de los problemas de justicia, perdón y reconciliación a los que nos hemos referido. Entre la venganza y la reconciliación hay cientos de matices y complejidades diferentes, más aún si se trata a nivel social, colectivo, y no entre los duelistas con espada a los que Montaigne se refería; pues lo cierto es que una forma u otra de resentimiento de los sujetos está siempre presente en esos matices complejos, y el resentimiento los constituye a la vez que es modulado por ellos.

Como toda emoción, y más si es de carácter reactivo, el resentimiento es una emoción condicionada socialmente, también históricamente. Es, de hecho, una emoción moderna.¹⁵ El gran mérito de Améry consiste en haber irrumpido con su propio resentimiento en el proceso de elaboración del daño y del trauma, y haberlo hecho así explícitamente público. Tal vez por eso es una de las voces recurrentes en este intercambio. Por otro lado, a lo que hemos debido atender menos es a lo que tiene el resentimiento de pasión íntima, privada: la amargura silenciosa que corroe las vidas de quienes han sido derrotados, humillados o excluidos, la amargura que se alimenta del exilio o del retiro y que, a veces, cuando las puertas no están cerradas, impide, sin embargo, salir de él. Aludimos en ocasiones, más hacia el final, al espacio privado de las víctimas, al respeto que requiere por parte de la política; pero atender a él para analizarlo requeriría otro tipo de acercamiento que el que hemos buscado aquí. Mientras que ese análisis significa preguntarse cómo es posible la vida en la amargura del resentimiento, lo que, en definitiva, ha pretendido explorar este intercambio ha sido, *más que la amargura misma, las razones de la amargura*, y con ellas, la tonalidad, emocional y moral, con la que los actores o uno de ellos participan en procesos públicos y colectivos: cómo entender la vida en común con el resentimiento como actor.

El resentimiento ubica a quien lo siente en una situación de asimetría en diversos planos. No solo en sus emociones, sino también en su memoria (pues es persistencia en el tiempo de un daño sufrido, una persistencia que se reafirma y se fortalece cada vez que se pone en acción o que se expresa), en sus relaciones con los otros, en su ubicación en el trasfondo simbólico y los contenidos culturales de su sociedad. Esta asimetría se expresa porque el resentimiento se reclama como posición propia, en perspectiva de primera persona, como sucede en el caso de Améry, o se convierte en término de diagnóstico negativo por parte de un espectador que, retomando su significado nietzscheano o scheleriano, intenta ubicar al resentido en un lugar, de nuevo, asimétrico. Bien sabemos que la asimetría —las mencionadas y otras— casa mal con la tradición dominante en las éticas y las filosofías políticas hijas de la Ilustración que se basan, precisamente, en la igualdad. De la misma manera, y frente a este horizonte normativo de la igualdad, el resentimiento, como asimetría, reclama también el lugar central de las diferencias —entre quienes lo sienten y quienes son su objeto— que lo construyen. Asimetría y diferencia parecen ser, pues, parte de la incomodidad que las éticas y las teorías políticas modernas sienten ante el resentimiento y sus reivindicaciones. Y estas asimetrías y diferencias no pueden obviarse, ni como un problema real de las vidas en el espacio público —piénsese en la igualdad ante la ley o en el ejercicio de las libertades políticas— ni como la interpelación que presentan a las tradiciones éticas fundamentales de nuestra cultura. Creemos que, así como hemos señalado la persistente ambigüedad que aparece en las experiencias de daño cuando se atiende a su haz personal y a su envés público, asimismo, no hemos obviado la interpelación que la misma estructura asimétrica y diferencial del resentimiento le plantea a nuestras concepciones usuales de la justicia o de la reconciliación en sociedades fracturadas.

Parece, a primera vista, que nos narramos en actitud de primera persona, es decir, que

construimos nuestras identidades desde enunciados cuyo emisor, a veces borroso, a veces en exceso claro, somos cada uno de nosotros. Pero esas narraciones —y en ellas nuestras identidades— no solo tienen ese emisor sino también un o unos receptores que, con frecuencia, determinan las formas y hasta los contenidos de lo que contamos. En la actitud natural damos todo ello por descontado y no hemos de hacer ni explícito ni consciente el entramado relacional que, en las experiencias de daño o de negatividad, como las que constituyen el resentimiento, se pone en juego en los términos que estamos indicando. Pero podemos tomar distancia y hacerlos explícitos. Es tal vez una marca del resentimiento, precisamente por lo que tiene de aquella consciencia del propio tejido emocional a la que ya nos conducía Montaigne, que esa reflexividad de la emoción misma haga explícita su estructura relacional. El resentido es consciente, de alguna forma, de las razones de su amargura y ello produce en aquel a quien se dirige una estructura de respuesta bipolar, como la que estamos explorando en esta introducción. Cabe que no responda a esas razones, que las dé por inválidas, por torcidas, por enunciados o demandas «de parte», de la parte —se sospecha— sedicentemente herida. Ahí, sospechamos, está el origen de todo cuanto de negativo hay en la apreciación del *Ressentiment*. Pero cabe, por el contrario, que el receptor de la queja amarga del resentido atienda y escuche su contenido y le conceda —incluso entre sospechas— un contenido no ya de veracidad sino de verdad. (¿No es, acaso, la renuncia a escuchar la propia queja un motivo de ulterior resentimiento? ¿No había, precisamente, en el lamento acusador de Améry una denuncia a esa sordera que, en su momento alemán tras la caída del nazismo, parecía acallarla?). El envés público del resentimiento es así el espacio de silencio que no escucha y el espacio de silencio en el que las experiencias del daño vividas en primera persona no encontrarán jamás acomodo para ni siquiera ser atendidas o negadas. La tonalidad moral de un espacio público que no perpetúe el daño se mediría por esa capacidad de atención y escucha. Incluso aunque solo fuera para que las quejas fueran validadas —y no ya atendidas o curadas—; porque cabe (y ahí de nuevo las tonalidades negativas del resentimiento nietz-scheano) que carezcan de fundamento o que solo expresen una identidad o una posición, precisa y cabalmente, quejumbrosa. El envés público del resentimiento es así un *pharmakón*: puede ser procedimiento de cura —de la cura de una subjetividad herida pues toda ella es quejumbra— y una causa del mal —del mal de la sordera que hace enmudecer a quien lo padeció. De ahí, también, su insoportable pero irrenunciable ambigüedad.

Tal vez sea necesaria, por último, una nota sobre algo que hemos percibido al final del recorrido. Aunque este no arrancara cronológicamente de ahí, el primer texto que se recoge no solo se refiere a filósofos —Nietzsche, Scheler, Horkheimer— sino también a un poeta, Jaime Gil de Biedma. En el tramo final, otra poeta, Antjie Krog, ocupa nuestras reflexiones. Queda para otra ocasión, o para otros, explorar cómo el resentimiento ha aparecido en la literatura reciente, y no solo en la concernida con las grandes experiencias del daño, como el Holocausto o el *Apartheid*. Hace pocos años nuestro colega Fernando Broncano recordaba en su *blog* cómo la crítica literaria conservadora —hablaba allí de Harold Bloom— calificaba de «escuela del

resentimiento» a muchas de las obras de la literatura feminista y poscolonial. Es obvio el sentido nietzscheano del uso del término en esa crítica; pero bien puede dársele la vuelta, como aquí hemos intentado, y visitar esas producciones como ejercicios de sensibilidad asimétricos y diferenciales. Sospechamos que este cambio de polaridad en la valoración del resentimiento —es decir, esta reevaluación de lo que hacemos cuando activamos la posición del resentimiento— arrojaría una nómina de escritores y de obras que nos dejarían sorprendidos. Piénsese en una obra monumental como *Beloved*, de Toni Morrison, que reconstruye en la imaginación la experiencia de la esclavitud afroamericana: algún nietzscheano apresurado despacharía como «resentidas» a sus dos protagonistas femeninas, Sethe y Baby Suggs; y sin duda están llenas las dos del resentimiento de la esclavitud y la degradación a que se las sometió: pero de ahí extraen ellas toda su grandeza, y no la mezquindad que se suele asociar con el resentimiento. La mirada que suministra la vía negativa de apreciación de las experiencias, incluidas las experiencias de las así llamadas emociones negativas, es todo un programa de investigación y de apreciación en ciernes. En tiempos en que se reivindica la subjetividad abyecta, todavía de modo algo confuso, aprender a «ver el mundo desde abajo», como decía Nietzsche, es, al cabo, parte de la estofa de la comprensión de la vida que la literatura nos ha suministrado.

Un diálogo entre dos crece siempre en el seno de una red de otros diálogos e intercambios de los que se alimenta. Parte importante de esa red han sido, en diversos momentos del proceso de escritura, los compañeros de Filosofía en la UC3M, Fernando Broncano, Virginia Fusco, Antonio Gaitán, Alicia García Ruiz, Carmen González Marín, Andrea Greppi, Gregorio Saravia, y los estudiantes de doctorado, algunos ya doctores y también compañeros, especialmente Alba Montes, Alfredo Kramarz, Alberto Sebastián, Cristina Peralta, Manuel Orozco y Miguel Alirangues. Otros colegas de otras universidades e instituciones han suscitado ideas y preguntas que de algún modo se reelaboran aquí. Encuentros aquí y allá con José Medina, Christina Karageorgou, Lisa Guenther, Cristina Sánchez Muñoz, Wolfgang Heuer, Gabriel Aranzueque, Josep Corbí, Camila de Gamboa, María Victoria Uribe, Mikel Iriondo, Wilson Herrera, Hans Lindhal, Anel Boshof, Bert Van Roermund o Pablo de Greiff han sido la fuente de esas ideas y preguntas.

Tenemos que expresar un agradecimiento especial a Miguel Alirangues por la atención con que ha escuchado todo este intercambio, y por la meticulosidad con que ha revisado y editado los textos.

Razones de la amargura es más que un trabajo académico, o algo distinto a lo usual en ellos, pero en tanto que también lo es, es el producto de la ejecución de los proyectos de investigación «Encrucijadas de la subjetividad: experiencia, memoria e imaginación» (FFI2012-320133) y «Sujetos-emociones-estructuras: para un proyecto de teoría social crítica» (FFI2016-75073-R), financiados por la Dirección General de Ciencia y Tecnología.

- ¹ R. Solomon, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indiana, Hacket Publishing, 1993, p. 290.
- ² B. Spinoza, *Ética*, III, prop. 14.
- ³ P.F. Strawson, *Libertad y resentimiento*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 37-68.
- ⁴ S. Kierkegaard, *The Present Age*, Nueva York, Harper&Row, 1940, p. 62.
- ⁵ R.I. Sugarman, *Rancor against Time. The Phenomenology of Ressentiment*, Humanities Press, 1979.
- ⁶ A este respecto, véase la tesis doctoral de Cristina Peralta, «El arte del resentimiento. Tentativas de sentido de la experiencia del dañado desde la filosofía y el arte», Universidad Carlos III de Madrid.
- ⁷ En concreto, el libro de T. Brudholm, *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*, Filadelfia, Temple University Press, 2008, con el que trataremos varias veces en este libro.
- ⁸ J. Marrades, «Daño, resentimiento y verdad. Sobre la réplica de Améry a Nietzsche», en *Azafea, Revista de Filosofía*, 7 (2005), pp. 65-86.
- ⁹ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Nueva York, Promehteus Books, 2000, p. 27. Tomado de Brudholm, *op. cit.*, p.10.
- ¹⁰ Todavía Scheler, al comienzo de su ensayo, se esfuerza en justificar por qué habla siempre de *Ressentiment*, y no de una palabra alemana que se le acercara, como *Groll* o *Ranküne*. M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau des Moralen*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1978, p. 2.
- ¹¹ M. Cervantes, *Don Quijote*, I, XLIII, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1996, p. 445.
- ¹² M. Montaigne, *Ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, p. 1041.
- ¹³ *Ibid.*, p. 977.
- ¹⁴ Para una historia de la implantación del término emoción puede verse T. Dixon, «Emotion. The History of a Keyword in Crisis», en *Emotion Review*, 4 (2012), pp. 338-344.
- ¹⁵ Véase D. Konstan, «Ressentiment ancien et ressentiment moderne», en P. Anstart (ed.) *Le ressentiment*, Bruselas, Byulant, 2002, pp. 259-276.

1. El presente, la memoria y el resentimiento:
Una forma quebrada de sensibilidad moral*

Carlos Thiebaut

Asimetrías de la conciencia en el presente y la memoria

La conciencia moral guarda con el presente una compleja relación. Por una parte, se identifica plenamente con él; se constituye en el acto, en la acción en la que ejercemos nuestra libertad y en la que construimos nuestra identidad. Pero, por otra, la conciencia moral no se identifica con ese mismo presente: esa acción, si quiso ejercerse en libertad, guarda en sí una cierta gratuidad, una cierta sensación de fragilidad que aventaja lejos cualquier necesidad; así, cuando actuamos moralmente no perdemos la conciencia de que podríamos haber actuado de otra manera, aunque, tal vez, tengamos firme y claro que el rumbo que tomamos era el que debíamos, en recta ética, haber seguido. Nuestra conciencia moral se constituye, pues, en el presente, pero por medio de una distancia interna a ese presente; nuestra conciencia moral es fruto de una elección (de la que se nos puede tener por responsables) que no la identifica con la acción que la ejerce y que la constituye.

Esas relaciones complejas, de cercanía y de distancia, que atan conciencia y presente pueden ser vistas en un instante determinado y fijo como si de una foto robada al tiempo se tratara, o pueden concebirse, también, en una secuencia fílmica de ritmo narrativo más amplio. En el primer caso, percibimos sincrónicamente, quizá, el tipo de cercanía y de distancia que constituye nuestra conciencia y nuestro presente: podemos argumentar y dar razones, por ejemplo, de la definición de nuestros criterios éticos; podemos argüir a favor del comportamiento que adoptamos y en contra de otras alternativas; podemos, en fin, definir el tono y el timbre de nuestra libertad, y podemos dar cuenta de ese lado de nuestra experiencia moral que nos revela como si nos constituyéramos moralmente en cada instante, y como si constituyéramos al hacerlo un mundo moral a cada instante. Es en esa conciencia del instante, cuando elegimos según libertad, o lo que creemos y llamamos libertad, cuando nos descubrimos responsables moralmente, y en ella resalta más claramente la desnudez de la decisión y de la responsabilidad morales. Es en el instante donde descubrimos que nuestra convicción ha de mantenerse sin agarraderos

fáciles en nuestras responsabilidades; o, mejor, es en el instante donde descubrimos que ninguna responsabilidad se sostiene sin un acto de convicción a su base.

Hay un rasgo importante de esa distancia sincrónica que constituye nuestra conciencia moral con respecto al presente: esa no inmediatez que caracteriza lo moral nos permite negarle a un estado de cosas determinado su razón o su validez *por el mero hecho de ser un estado de cosas dado*. Podemos concebir *otra* forma de ese estado de cosas —una forma de acuerdo con aquellos principios que consideramos éticos— y, por lo tanto, negarle a ese estado de cosas la patente de corso. La distancia con respecto al presente hace que la conciencia moral sea siempre asimétrica con respecto a él: será ella, y no un estado de cosas dado, el que defina el punto de vista moral. Ella negará, por ejemplo, que una situación determinada de injusticia pueda moralmente aceptarse o señalará la distancia que se abre entre la desigualdad real que existe entre los hombres y la igualdad que, en lo que a nuestra dignidad moral refiere, los tiempos modernos predicán de nuestra condición humana y, por último, será ella la que extraiga las oportunas consecuencias de esa distancia.

Pero esas distancias y cercanías de la conciencia moral y el presente no aparecen solo en ese corte sincrónico que sale a la luz en los procesos de argumentación o de denuncia moral. Las relaciones de distancia y de cercanía entre la conciencia moral y el presente pueden también concebirse en una secuencia moral más amplia, desenvolviéndose y tejiéndose en la narración de nuestra identidad. En este caso, descubrimos no solo el porqué sincrónico de una decisión, sino que podemos indagar una razón ulterior: cómo fue, diacrónicamente, que esa razón para actuar en el sentido determinado tuvo y adquirió sentido moral para nosotros; cómo es que era tal nuestra conciencia; cuál era, en suma, el porqué narrativo de ese porqué. Esta razón diacrónica de la narrativa de nuestra identidad moral apunta no solo al orden de la justificación sino que incluye, también, otro sentido: señala que nuestra conciencia moral se constituye también en relación con el tiempo mismo, en su misma temporalidad. O, por decirlo con otras palabras, una cierta experiencia del tiempo de nuestra identidad moral nos constituye como sujetos morales en el presente. No solo somos, así, responsables de nuestros actos por el desnudo perfil de aquellas convicciones en virtud de las cuales actuamos en un momento determinado, sino que también somos responsables del rostro moral que a través del tiempo ha ido configurándose en nuestra identidad, como bien acabó por saber Dorian Grey. O, por decirlo en aristotélico, somos responsables en el presente porque somos *también* responsables de la totalidad de nuestra vida, de la narrativa de nuestra identidad.

La relación diacrónica de nuestra conciencia moral y el presente en el tejido narrativo de nuestra identidad tiene una inflexión específica cuando hacemos explícita una de sus notas centrales, a saber, el carácter de la memoria, del recuerdo de lo acontecido en ese tejido narrativo, en la constitución de nuestro presente. Cuando recordamos algo *re-corremos*, o recorremos *de nuevo*, como reiteramos con torpeza, un tramo de aquel tejido narrativo de nuestra identidad y, por lo tanto, actualizamos en maneras diversas esa identidad en el presente. No hay, en efecto, recuerdos que sean neutrales, ni en sus causas ni en sus efectos. Las formas y los tonos de la memoria, de las memorias, son

variados y son también variados sus efectos. Un recuerdo puede traernos de nuevo al presente un contexto, una acción, un gesto, y podemos, entonces, volver a percibirlo, a juzgarlo y a vivirlo de nuevo en algún sentido. Puede, también, consolarnos como compensación de una pérdida (de la que nos queda, al menos, el regusto de la memoria), o puede ahondar, sin que podamos o queramos evitarlo, esa pérdida, pues el recuerdo de lo ido es siempre la práctica de una ausencia. Un recuerdo puede también imponérsenos con una fuerza no deseada, a veces violenta, y puede rompernos el frágil velo con el que el olvido nos consolaba o puede desgarrar aquel otro con el que nuestro orgullo quería disfrazar y hacer pasar inadvertida una acción que sabemos impresentable ante otros o ante nosotros mismos.

A pesar de su variedad, todas esas formas posibles del recuerdo —de sus motivos, sus causas y sus efectos— tienen un rasgo común: el recuerdo nos constituye de una manera reflexiva no solo con respecto a lo sido, cuyo lugar en el tejido de nuestra identidad es traído al presente, sino con respecto a nosotros mismos. Esa reflexividad que induce la memoria no es, sin más, igual a otras formas de reflexividad como aquella que define la capacidad de juzgar y con la que nos distanciamos de los contextos inmediatos de acción y por la que podemos, entonces, contrastar con ellos un sistema de preferencias determinado o un conjunto de principios éticos. La conciencia reflexiva de sí que se implica en toda recordación adviene no solo porque el acto mismo del recuerdo sería imposible en una inmediatez que confundiera conciencia y contenido temporal de la conciencia, identidad y tiempo, sino también, y sobre todo, porque la necesidad que impele al recuerdo nace de una identidad que se interroga a sí misma y acude, para responderse, a inquirir su propia génesis. (No podemos, así, recordar recuerdos ajenos, sino solo recuerdos propios, pues podemos recordar una historia ajena solo si en algún momento la aprendimos o supimos y fue, de alguna manera, nuestra).

Pero, al igual que acontece en una interpretación sincrónica de las relaciones entre la conciencia moral y el presente —en las que una forma de argumentación o de denuncia moral pueden ejercer pluralmente formas diversas del punto de vista moral—, tampoco las formas de la conciencia reflexiva que se ponen en evidencia en el recuerdo tienen todas la misma cadencia. De esa manera, podemos atarnos ciertamente a nuestro pasado, concebir de tal manera el presente que este sea solo la repetición, a veces compulsiva o inconsciente, del pasado. Podemos, también, olvidar —de maneras diversas— el pasado e insistir en que comenzamos de nuevo ahora, en un momento dado, la narrativa de nuestra identidad. Pero, lo que es más importante, podemos hallar en el recuerdo una relación con nosotros mismos que sea distinta de unas tales formas de consuelo identificador con el presente. En efecto, podemos encontrar en este ejercicio de la memoria una forma de distancia con respecto a nosotros mismos. La memoria puede revelarnos la falsedad del relato que quiere justificar un orden de cosas dado y puede, por ejemplo, negar la eternidad o la supuesta armonía con la que suele quererse revestir toda forma de poder; esa memoria puede también señalar que un estado de cosas determinado se apoya sobre un ejercicio de poder, de injusticia o de dolor humano ahora olvidados y que, una vez recordados, difícilmente dejarían inmune esa circunstancia

dada.

Así pues, tanto si concebimos las relaciones entre la conciencia moral y el presente como fruto del instante en que aparece el acto moral, como si las enmarcamos en la narración de nuestra memoria, esas relaciones están atravesadas de una específica asimetría que, al menos, no nos lleva a entenderlas como relaciones de identificación y de consuelo: la conciencia moral no siempre nos consuela o nos identifica con lo que hacemos o con lo que somos sino que nos muestra y nos revela en una situación de desencuentro, de distancia, de dis-localación.

Resentimiento: debilidad y asimetría

Una de esas formas asimétricas de constituir la conciencia moral ha recibido un nombre con el que filosofías diversas —y en absoluto encaminadas a fines similares— han querido ponerla en evidencia y rechazarla como una forma de sensibilidad moral que denota debilidad, pasividad e impotencia: el nombre de «resentimiento». Estas páginas presentarán a partir de aquí esa forma de sensibilidad asimétrica en la constitución de nuestra conciencia moral. Analizaremos, en primer lugar, las caracterizaciones de esa forma de sensibilidad en sus formulaciones clásicas, y trataremos, posteriormente, de mostrar dos análisis de la misma que se encaminan en dirección distinta. El primero de ellos, junto al joven Horkheimer, será más bien sincrónico y presentará al resentimiento como una forma asimétrica de percibir las razones del presente desde su crítica y denuncia política y moral; el segundo, con dos poemas de Jaime Gil de Biedma, será más bien diacrónico, y entenderá las asimetrías que comentamos en la dimensión del tiempo que pone en ejercicio la memoria. Al final, ambos análisis nos conducirán de nuevo al punto del que partimos: a las relaciones de nuestra conciencia moral y nuestro presente, a la aprehensión de este como cercanía y como distancia, como ética, en suma.

A pesar de cruciales diferencias respecto a qué significan las actitudes que se definen como «resentidas», tanto los análisis clásicos de Nietzsche como los de Scheler coinciden en entender por el término «resentimiento» una actitud cuyas notas principales son que *a)* es una actitud reactiva, y nacida por tanto de una cierta pasividad respecto a un estado de cosas: yo reacciono ante una cosa que me hacen, no a una cosa que yo hago; a cómo me tratan, no a lo que yo soy por mí mismo y desde mí mismo; a un menosprecio, desprecio o dominación de la que soy objeto paciente, que sufro pero que no puedo no aceptar. Consiguientemente, *b)* es una actitud o un comportamiento que no nace de una propuesta propia, sino de una defensa, y denota por tanto debilidad: si yo pudiera definirme desde mí mismo, desde mi propia y potente identidad, desde mi voluntad de ser y de poder, no estaría al albur de definiciones ajenas ante las cuales, y por tanto, soy débil de entrada. Y así, *c)* o bien esa situación se sublima en una acción que suprime ese estado de cosas —y entonces, en rigor nietzscheano y scheleriano no es resentimiento— o bien se configura como resentimiento al retornar sobre el sujeto débil e impotente y reforzar su actitud, generalizándola y constituyéndola en una forma de

existencia. El resentimiento, pues, parte de la debilidad de no ser uno mismo desde su propia energía, desde la propia voluntad de ser y de poder; el resentimiento sería una frustración patógena y enferma de esa voluntad.

Esas dos versiones clásicas del resentimiento —la de Nietzsche y la de Scheler— tildarían a las asimetrías de la conciencia del débil (asimetrías que dudosamente podríamos caracterizar de éticas en tales explicaciones, a no ser que empleáramos el término para uso solo descriptivo) de asimetrías de una falsa identidad. Ambas versiones, aunque con distintos acentos, asumen plenamente, por tanto, el punto de vista del fuerte (reduciéndolo, incluso, al débil la posibilidad de llegar a tomar el lugar del antiguo señor). El resentido sería, pues, el que ve el mundo desde el punto de vista del dominado enfermizo que no rompe esa dominación, que ni la enfrenta ni la supera, sino que solo la «resiente» porque acepta en último término su situación de dominado o porque no le pone su nombre preciso, la objetiva y la supera. El resentido farfulla su descontento, profundiza a cada paso su debilidad, incrementa su enfermiza impotencia.

Nietzsche y Scheler coinciden en caracterizar de enfermiza la reacción débil e impotente del resentimiento. La imposibilidad de la acción liberadora ante una situación de dominio o, con más frecuencia, de desprecio o de menosprecio es una forma de enfermedad, de veneno reconcomedor que daña al sujeto pasivo, despreciado o dominado, más que al sujeto dominador o activo en el desprecio. Esa enfermedad tiene, en concreto, una raíz significativa: apunta, como se recoge en *La genealogía de la moral*, a atribuirle difusamente a «alguien» la culpa de mi propio sufrimiento y situación de inferioridad, tiende a considerar que hay un *culpable* para mi existencia doliente o desgraciada que se anega en autocompasiones enfermizas.²

Permítaseme la sospecha de que en ese análisis se han identificado de manera algo apresurada la idea de asimetría, la de debilidad y la de enfermedad. En efecto, ¿sería necesaria esa situación —reactiva e inactiva— del dominado, acaso fruto de su debilidad, o no podría, tal vez y más bien, nacer de una carencia de palabras que se la nombren? ¿No sería la debilidad una carencia de voz? ¿No cabría entender, en efecto, que bajo determinadas circunstancias el resentimiento es una palanca, una motivación de una forma de conciencia moral asimétrica? ¿Cuáles serían esas circunstancias? Se quisiera sugerir aquí que la experiencia del resentimiento, que es la experiencia de una sensibilidad fracturada de un mundo desigual y asimétrico, puede generar, si no siempre en aquel que nietzscheanamente la vive con pasividad impotente, sí al menos en quien la acompaña dándole su nombre, identificándola, una forma de conciencia moral no necesariamente vinculada a aquella debilidad y pasividad enfermizas que le atribuyen los tratadistas mencionados. Por decirlo brevemente, esta experiencia del co-resentimiento, como experiencia de una sensibilidad asimétrica, puede ser una experiencia de conformación de la subjetividad moral que nos ponga al descubierto la asimetría real del mundo social. En efecto, y por perfilar con mayor claridad la sospecha, ¿cómo podríamos pensar que podría ser consoladora la morada moral que pertenece a una sociedad fracturada? ¿No exige toda moral, en la medida en que atiende al otro, fijarse también en el otro-débil y en el otro-dominado —ya sea como piedad, como compasión o como solidaridad—, y

compenetrarse con su resentimiento, ya entonces, de alguna forma, *nuestro* resentimiento? Y, en consecuencia, ¿no cabe sospechar que en una sociedad estructuralmente desigual y fracturada no serían posibles realmente aquellas formas de sensibilidad moral que no partiesen de esa experiencia de asimetría? Y lo que es más, ¿no cabría sospechar, incluso, que la estructura reflexiva del resentimiento, esa vuelta a sí por la herida del desprecio o de la dominación, casa y acuerda con las formas reflexivas que se le exigen a la sensibilidad moral moderna? ¿No podría comprenderse el resentimiento, por tanto, como una de las expresiones de una sensibilidad moral reflexiva en un mundo dividido y fracturado? Tal vez, incluso, el mismo Nietzsche intuyera que la caracterización del resentimiento no fuera tan expedita como nuestro mismo resumen de sus análisis recoge y que exigiría, por tanto, una vuelta de tuerca cuando señala en *Ecce Homo*:

El problema del resentimiento no es nada sencillo: hay que haberlo vivido desde una posición de fuerza y desde una posición de debilidad.³

Pero si abundamos en esa sospecha que nos invita a ver el mundo desde fuera de los lugares de privilegio, desde fuera de las atalayas, y lo hacemos porque no podemos disociar nuestra identidad moral de actitudes como la piedad, la compasión o la solidaridad, hemos también de dar respuesta a otro análisis de Nietzsche que entiende que la compasión es también una forma de enfermiza debilidad, una forma perjudicial y patológica de la pasión, que aumenta el dolor en el mundo y no lo elimina.⁴ La razón de la crítica nietzscheana a la compasión ha de buscarse en el mismo análisis que tachaba de enfermizo y débil al resentimiento y vinculaba con él la ética cristiana del amor, análisis al que quiso oponerse Max Scheler en el último tramo de su libro. No sería necesario acompañar a Scheler en su caracterización cristiana del amor para acentuar que la dimensión de la solidaridad y de la compasión es un rasgo central de nuestra identidad moral. Se han ofrecido otras interpretaciones de la forma solidaridad de la sensibilidad moral en el seno de una sociedad dividida y fracturada como la nuestra que tienen una fuerte tintura política secularizada, y hacia una de ellas nos volvemos ahora.

La educación de una mirada: el resentimiento en el presente y en la memoria

La posible justificación de la necesidad del resentimiento, de ver el mundo desde la perspectiva de los dominados y sufrientes que estamos apuntando, se apoya, no obstante, sobre una situación de superioridad, pues supone que se percibe el dolor y la dominación que sufre *el otro*, y que es esa percepción, y no ese dolor, la que yo hago mía de manera reflexiva y empática. Ese dolor y esa dominación no son, de entrada, míos; me apropio de ellos por un mecanismo diverso, ya sea la piedad, la compasión o la solidaridad. Esa apropiación implica, pues, una diferencia: yo no vivo el silencio, la carencia de voz, de aquel que es dominado o menospreciado y, por el contrario, parece que puedo ponerle voz —otra voz, *mi* voz— a esa situación. No es que me apropie de

su situación, ni que pueda ponerle palabras a *su* sufrimiento, pues eso implicaría prolongar su dependencia de otro para constituir su propia conciencia moral y su propia dignidad, por no mencionar la arrogante asunción por mi parte de una situación de privilegio de justificación difícil. Mas sí acontece, al menos, que con esa experiencia de empática solidaridad con su resentimiento, genero otra nueva situación, un nuevo espacio moral, una nueva sensibilidad, una nueva forma de conciencia moral que pone en marcha una iluminación de mi experiencia moral: concebir las razones del dominado y hacer nuestras las formas asimétricas de su sensibilidad, sacándolas —en suma— de su maniatada particularidad y generalizándolas como forma de experiencia moral de alcance universal.

Entre las críticas que el joven Horkheimer le eleva a Nietzsche se encuentra esa necesidad de ver el «mundo desde abajo». En *Ocaso* señala Horkheimer:

Una fina artimaña: el sistema que debe ser criticado tiene que estar reservado a aquellos que están interesados en él. Los otros, los que tienen ocasión de conocerlo desde abajo, son desarmados mediante la despreciativa connotación de que están amargados, deseosos de venganza, son envidiosos. Tienen «resentimiento».⁵

No nos importa tanto ahora poner en evidencia la fenomenología del resentimiento que Nietzsche o Scheler elaboran cuanto mostrar que el rechazo de esa fenomenología —«ver el mundo desde abajo»— tiene un efecto educador sobre aquel joven que aprende a percibir la sutil artimaña de las adjetivaciones defensivas. El joven Horkheimer, un poco a la defensiva, parece estar describiéndose a sí mismo y a su propio proceso de educación cuando recoge un hipotético diálogo entre un joven socialista y un avezado defensor del *statu quo* capitalista. Este último, tras mostrar la ineficacia de un posible reparto socialista de la riqueza, señala que los socialistas no aspiran tanto al mejoramiento material de las gentes cuanto a que nadie tenga más que otro. Detrás de los argumentos del socialista no habría, pues, más que odio:

¡Se prefiere que toda la vida no se coman más que habichuelas, con tal que el otro no tenga bistec! Ante tales argumentos, el joven socialista callará confuso. No está maduro para afrontar el desprecio de la voluntad de libertad y justicia que toma el título de resentimiento.

Pero el inocente bistec, envidiado por ese sentimiento despreciado, es símbolo de poder sobre los hombres, de independencia apoyada en las espaldas del sufrimiento. [...] Este orden [de propiedad capitalista] en el que los niños del proletariado están condenados a morir de hambre y los consejos de administración a festines despierta de hecho resentimiento.⁶

El joven burgués, que ha oído las razones del dominador y las ha contrastado con una realidad de perfiles duros y claros, educa su sensibilidad moral en una doble manera: al identificarse con el joven socialista del diálogo asume un análisis de la situación que muestra que la acusación de resentimiento es, más bien, la defensa del acusador ante la

voluntad de «libertad y justicia» del dominado. Así, el aprendizaje del resentimiento es el aprendizaje de la sospecha ante el relato armonioso que realiza el poderoso, es el aprendizaje de la denuncia de las ventajas de las que goza el poderoso para definir la realidad. Pero también ese análisis muestra que mientras exista un orden de cosas dado («el orden de la propiedad capitalista»), orden que genera desigualdad, dolor y sufrimiento, quienes llevan la peor parte reaccionarán mientras puedan como lo hicieron en las primeras décadas del siglo: se revolverán, soñarán y actuarán emancipaciones. El presente mismo se muestra contradictorio, dividido, asimétrico, y tal debe ser también, por lo tanto, la sensibilidad que en él surge y en él se educa. Percibir solo el relato consolador del mundo era percibir solo una mitad del mundo y una mitad que mentía al entenderse como toda la verdad.

El análisis del joven socialista Horkheimer se basa —bien lo sabemos hoy— en una simplificada ética de combate, una ética que en los años veinte en Alemania no se había tornado aún en desesperada resistencia. Por eso, ese análisis pone en evidencia que el joven burgués acude a una comprensión de la situación de dominación que, por solidaridad y por compasión, le hace ser empático con los dolientes; esa empatía —no en vano Horkheimer entiende que la compasión y la política son los dos fundamentos de la moderna y sensible razón práctica— induce un nuevo entendimiento del mundo en el que se pone voz a una nueva sensibilidad que, por su parte, podía enfrentarse sin vergüenza ni inferioridad alguna a la mirada burguesa descubierta y adjetivada ya como prepotente. La compasión y la solidaridad se hacen, pues, resentimiento al centrarse en un mundo cuyas fracturas parecen crecer y anular los ideales morales *biempensantes* de la sociedad contemporánea. Pero, a su vez, ese resentimiento solo puede existir si es, también —y siempre—, compasión y solidaridad, pues si no es así puede anegarse a sí mismo, perder distancia y perspectiva, naufragar en las formas patológicas de la sensibilidad, formas autohirientes e impotentes, a las que Scheler y Nietzsche conferían, en exclusiva, el nombre de resentimiento. ¿Pero qué salva a la compasión-resentimiento de caer en una forma inerte de impotencia? Tal vez todo pivote, ciertamente, en ese momento sincrónico de sospecha, de denuncia y de des-velamiento en el que los conceptos y las argumentaciones del poderoso se descubren falsificadoras e invertidas, mentiras engañosas y engañadas, y en el análisis de las cuales aparece que lo que se nos decía que es resentimiento resulta ser, por el contrario, voluntad de libertad y de justicia.

¿Podemos encontrar hoy un análisis que descorra en un momento dado el velo de las falsedades y de las adjetivaciones desde el privilegio y que nos sitúe en la perspectiva del que «está debajo», un análisis como el que el joven socialista Horkheimer halló en el «orden de la propiedad capitalista»? ¿Quiénes, por qué y cómo son hoy los que «están debajo» y quiénes, por qué y cómo son los que hoy quieren acudir a la palabra «resentimiento» para adjetivar a la percepción asimétrica del mundo? Tal vez, a la vista de la historia, nos sea inevitable concluir que aquella ética de combate del joven Horkheimer necesita reformular su lenguaje y sus modulaciones (quién domina hoy, cómo y por qué; quién es dominado, cómo y por qué). Quizá, en efecto, aquellos análisis del mundo sobre los que se apoyaba el proceso de educación y de iluminación de su

experiencia moral necesitan urgentes reajustes para dar cumplimiento a las asimetrías que percibe una nueva y naciente sensibilidad. Pero acontece, también, a la inversa, pues si necesitamos también otras palabras que casen con una nueva sensibilidad y que le iluminen su misma asimetría también necesitamos una nueva sensibilidad que nos haga buscar y ver otras palabras con las que definir de manera más precisa el dolor y la asimetría de la humanidad dividida.

En efecto, aunque la educada sensibilidad del joven burgués no pueda acudir a los textos que en los lejanos años veinte le condujeron a una percepción del mundo cargada de asimetrías, quizá ello no quiera decir que la única alternativa que le resta a la aprehensión ética del presente sea la de una visión conformativa y acomodada en el estado de cosas dado. En primer lugar, porque que aquel relato de tal estado de cosas se haya ido mostrando —por incapacidad o por derrota— simplificado e inútil no significa que hoy el mundo carezca de divisiones no menores entre «los que comen bistecs» y los que «comen habichuelas»; pero, en segundo lugar, porque ese estado de cosas dado no siempre puede dar tan por sentada su inocencia o su inocuidad como normalmente aparenta. La sensibilidad moral puede ser educada también de otra manera distinta. Podemos acudir a un relato de la génesis de un estado de cosas dado, nuestra situación presente, que lo descubra como falsedad. Nos volvemos, pues, a esa visión diacrónica de las asimetrías del resentimiento y a las maneras en que se configura el presente por medio de un pasado que se descubre objeto de resentimiento.

Jaime Gil de Biedma escribió los siguientes versos en su poema *Barcelona ja no és bona, o mi paseo solitario en primavera*:

Y a la nostalgia de una edad feliz
y de dinero fácil, tal como la contaban,
se mezcla un sentimiento bien distinto
que aprendí de mayor,
este resentimiento,
contra la clase en que nací,
y que se complace también al ver mordida,
ensuciada la feria de sus vanidades
por el tiempo y las manos del resto de los hombres.⁷

El resentimiento fija aquí el recuerdo como una forma del presente: abole cualquier forma de nostalgia consoladora que nos identifique no solo con lo recordado sino con el presente mismo. La pérdida de inocencia de los recuerdos, al descubrirse la falsedad del pasado, es otra forma de definición del presente mismo. No acontece, por tanto, que la memoria, lo recordado, descubra al presente, sino que más bien sería el resentimiento ahora aprendido lo que le demuestra al joven burgués la falsedad del pasado —las razones de «los otros», de «los que están debajo».

Pero ¿cómo se produce esa definición del presente por medio del nexo establecido entre resentimiento y recuerdo? La primera sensación que induce la lectura del poema de Gil de Biedma apunta a la pérdida de la inocencia del estado primigenio, del momento

arquetípico que parecía ser el recuerdo de la infancia. El resentimiento aprendido acaba con la dulce imagen del recuerdo, y el recuerdo se convierte en un lugar de negación del consuelo del pasado, y altera también la relación de este con el presente. Si se denuncia la inocencia originaria y se descubre que no hubo sino culpabilidad o, mejor, *desconocida desinocencia*, nuestra condición presente no sería fruto de una caída, de una pérdida; el presente no sería culpable en forma distinta a como fue culpable, a su vez, el pasado; no sería *más* ni *menos* culpable. El resentimiento con respecto al pasado hace, pues, más radical la posible definición del presente como responsable de sí mismo; ese resentimiento radicalizará el juicio que nos debe merecer nuestro tiempo, y amplía esa posible definición del presente hasta abarcar la *condición histórica de nuestra conciencia burguesa*.

Otro poema del mismo libro, *Moralidades*, y titulado «Ribera de los alisos», concluye en la amarga acusación de estos versos que nos devuelven desde el recuerdo a un presente desnudo y exigente:

Así fui, desde niño, acostumbrado
al ejercicio de la irrealidad,
y todavía, en la melancolía
que de entonces me queda,
hay rencor de conciencia engañada,
resentimiento demasiado vivo
que ni el silencio y la soledad lo calman,
aunque acaso también hay algo más hondo
traigan al corazón.⁸

En este poema, la acusación que se le dirige al pasado es más explícita: fue la mentira, la irrealidad de aquel entonces, mentira que nos hiere aún con la huella de la melancolía que nos dejó, la que nos devuelve a un presente desnudo. Recuperar la no inocencia del pasado por medio de ese resentimiento aprendido hace que con el poeta perdamos también la inocencia de su conciencia del presente. Ni siquiera el rechazo de aquel relato consolador de la infancia nos sitúa en posición de consuelo, sino que tiñe también el presente de una sensibilidad asimétrica, distante, carente también de consuelo. No será, pues, mayor la culpa del presente que la del pasado —no hubo pecado originario condenador— pero esa culpa del presente no será tampoco, y en el caso de ser culpa, una culpa menor por el mero hecho de ser consciente y reflexiva. Contra el sueño del filósofo, que quisiera que la conciencia del problema lo solventase, que postularía que la razón nos encamina al bien, la conciencia de no inocencia del pasado no redime el presente, sino que lo deja necesitado de una desnuda definición ética. El conocimiento del pasado no nos libera, por tanto, del presente, sino que nos retorna a él con una escueta e inaplazable exigencia.

Retorno, pues, al presente

La revisión del recuerdo que nace del resentimiento nos sitúa, de nuevo, en un presente que debe ajustarse las cuentas a sí mismo. Cualquier responsabilidad debe juzgarse y jugarse en el presente, y no depende de un relato de acusación o de consuelo de lo acontecido, relato que ya sabemos falso. Pero en esa coyuntura serían posibles dos caminos. Uno primero atribuye, generalizándola, una condición de culpa, de «desinocencia» a nuestra condición humana, e infiere que no es menor nuestra culpabilidad presente que la pasada, porque la condición humana es pérdida, encarcelamiento y desposesión. Este camino hace que el recuerdo denuncie siempre no tanto una asimetría en el presente cuanto una pérdida entre el pasado y el presente y se resuelve, entonces, como mística de la presencia, como religión o como estática ontología. Otro camino distinto, opuesto, no atribuye al resentimiento la capacidad de des-velamiento de una condición de la existencia humana, sino que opera como un juicio del presente sobre una forma histórica de nuestra conciencia moral. Este segundo camino, el que se nos presentaba en los poemas de Jaime Gil de Biedma, no hace metafísica ni la culpa ni la inocencia, sino que desacraliza lo recordado *porque* había desacralizado el presente y *para* volverlo a dejar en su insegura desnudez.

Pero ese segundo camino va incluso más allá, pues expone a la luz una reflexión misma sobre la temporalidad: más allá de los relatos consoladores del historicismo, que quieren consagrar el presente como fruto conseguido de un pasado sin fracturas, el resentimiento descubre la temporalidad al arrancarle toda inocencia al pasado y al presente. Y lo hace, precisamente, señalando que es la desigualdad, las fracturas del presente que pueden ser descubiertas en toda historia y en todo tiempo pasado, la clave de lectura de la temporalidad. El tiempo y la desigualdad, como también señaló Walter Benjamin en sus últimos trabajos, son las dos dimensiones de la historia que se le escapan al historicismo y a todos aquellos intentos de congelar el presente y la historia que realiza en diversas maneras el pensamiento metafísico. Pero esa percepción de la historia como tiempo y desigualdad, como asimetría temporal y social, exige aprendizaje del resentimiento con el que se educa nuestra mirada moral. Es el resentimiento el que nos coloca en una situación que hace imposible el historicismo y la metafísica, y que nos revela el sentido real del tiempo y del presente, definiéndolos sin engaño, haciendo inútil cualquier intento de fijar el presente en una ontología y una metafísica y restituyéndolo como problema y como pregunta ética.

En efecto, el resentimiento —como vimos anteriormente— bien en la percepción inmediata del presente (que necesita, no obstante, de un nuevo lenguaje con el que expresar su percepción de las distancias que existen entre los hombres), bien en esta percepción de la temporalidad que acabamos de comentar y que, al descubrir los falsos consuelos de la memoria, impulsa una definición radical del presente mismo, genera una forma de conciencia y de sensibilidad moral que se define, entonces, por eso que hemos estado denominando asimetría. Frente a Nietzsche y Scheler, el resentimiento no habría de ser solo y necesariamente, por lo tanto, la bloqueada e imposible reacción de un ser débil y enfermizo, sino que podría ser también un mecanismo que saque a la luz las formas asimétricas de la sensibilidad moral al poner al descubierto la estructura temporal

del presente y emanciparlo de los relatos consoladores del historicismo que quisieran acallar la urgencia de sus fracturas, bien anulándolas bajo el optimismo que solo las entiende como coste del duro progreso de la especie, bien sacralizándolas en una única percepción de decadencia. Y cabría avanzar arriesgadamente aún más: no habría, en rigor, posibilidad de alguna simpatía, de compasión, de solidaridad, sin un momento de resentimiento, de co-resentimiento, que es la forma de sensibilidad moral que se corresponde con una sociedad dividida. El resentimiento no sería solo, por tanto, la autohiriente reacción del débil que constata su incapacidad de salir de su propio dolor, sino que sería, también, la conciencia de que necesitamos definir nuestra sensibilidad moral del presente *desde fuera* de las fronteras de cualquier situación privilegiada, atendiendo a la voz de «los otros, los que están debajo».

En lo que aquí hemos dicho, esos «otros» aparecen definidos con contornos borrosos y necesitamos urgentemente, como hemos señalado, redefiniciones conceptuales que planteen de manera más inteligible en el presente las formas de la desigualdad entre los hombres y a cuya luz ponerle palabras a nuestra sensibilidad moral; pero una definición conceptualmente borrosa no relega a la inexistencia a aquello que borrosamente define. Ciertamente, no carece de relevancia y de urgente pertinencia aclarar, por ejemplo, las relaciones estructurales que vinculan a las sociedades desarrolladas (encarnaciones de la conciencia burguesa a la que nos hemos estado refiriendo) con una gran porción de la humanidad que se acerca al borde de un abismo de inhumanidad, y es obvio que esa aclaración puede ayudar a especificar las formas de una sensibilidad moral que o hace de la asimetría uno de sus rasgos centrales o sería, sencillamente, una sensibilidad moral mellada y roma (por no decir, y con precisión, culpable). Son, en efecto, necesarios otros nombres, otros conceptos, que iluminen las formas fracturadas de nuestra sensibilidad moral; pero no es también menos necesario abundar en estas fracturas para que aquellos nombres se nos revelen como adecuados, como cabales definiciones del presente. Solo poniendo en evidencia las heridas del presente y las de la memoria podemos, quizá, estar atentos a las voces que nombran y que ponen voz y acción a esas heridas.

* Originalmente publicado en J. Muguerza, F. Quesada, y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 405-418.

¹ Los diversos análisis de Nietzsche aparecen, entre otros textos en *La genealogía de la moral* (Madrid, Alianza, 1972) y los de Scheler en *El resentimiento en la moral* (Madrid, Revista de Occidente, 1936). No se analizan ahora las obvias diferencias entre ambos autores. He consultado, entre otras fuentes, y con varia fortuna, W. Kaufmann, «The Origin of Justice», en *The Review of Metaphysics* 33, 2 (1969) pp. 209-239; P.F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, Methuen, 1974, pp. 1-25; C. Menghi, «Risentimento e diritto nel pensiero di Max Scheler», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 53, 2 (1976), pp. 194-251; R.I. Sugarman, *Rancor against Time*, *op. cit.*; J. Buchanan, «Pathological Forms of the Will-to-Power», en *Philosophy Today*, 27 (1983), pp. 52-65; E. Gans, «The Culture of Resentment», *Philosophy and Literature*, 8, 1 (1984), pp. 55-66, y F. Bales, «Beyond Revenge: Paths in Nietzsche and Heidegger», en *Philosophy Today*, 30 (1986), pp. 137-150.

² F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, III, pár. 15.

³ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1981, I, pár. 6.

⁴ Cfr., por ejemplo, F. Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Edaf, pár. 134.

⁵ M. Horkheimer, *Ocaso*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 44. Sobre la crítica y el pesimismo del joven

Horkheimer, cf. H. Schnädelbach, «Max Horkheimer und die Moral-philosophie des deutschen Idealismus» en A. Schmidt, y N. Altwicker, *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1986, pp. 52-78; A. Schmidt, «L'oeuvre de jeunesse de M. Horkheimer», en *Archives de Philosophie*, 49, 2 (1986), pp. 179-204, y J.L. Molinuevo, «El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, I (1987-88), pp. 115-126. Sobre lo que denomina el ideologema del *resentimiento* y su empleo en la literatura contemporánea (en George Gissing y Joseph Conrad) con idéntico sentido al aquí apuntado por Horkheimer, véase F. Jameson, *The Political Unconscious*, Londres, 1981, pp. 185 ss.

⁶ M Horkheimer, *Ocaso*, *op. cit.*, p. 105 ss.

⁷ J. Gil de Biedma, *Moralidades*, en *Antología Poética*, Madrid, Alianza, 1981, p. 60.

⁸ *Ibid.*, p. 104.

2. Observaciones a «El presente, la memoria y el resentimiento»

Antonio Gómez Ramos

Resentimiento, moral y reactividad

El resentimiento es una emoción reactiva. Se da como respuesta a las acciones de otros que nos afectan. Y que nos afectan, parece, de tal manera que no las podemos metabolizar, que se nos quedan incrustadas. En ese sentido, dices tú, con una concesión inicial a Nietzsche, el resentimiento es una debilidad. «El resentimiento parte de la debilidad de no ser uno mismo desde su propia energía, desde la propia voluntad de ser y de poder». En consecuencia, el resentimiento obedece a una frustración patógena y enferma de esa voluntad. Sobre esta concesión a Nietzsche construyes luego tu reivindicación del resentimiento como fuente constitutiva de la conciencia moral. Me pregunto si la concesión es necesaria. Ser uno mismo desde la propia energía, desde la propia voluntad de ser y poder —eso es, justamente, la ilusión fichteana: la locura de un yo que se pone a sí mismo, e incluso pone un no-yo para tener algo con lo que pelearse y sobre lo que expandir su propia actividad—. Desde luego, admiramos la fuerza y vitalidad de esos sujetos que se ponen, que se imponen por sí mismos y son capaces de crear a su alrededor un espacio en el que todo se refiere a ellos; quizá, de paso, en la acción de su propia fuerza, produzcan resentimiento en otros. Los admiramos; pero no hay tal. Nadie es un héroe para su ayuda de cámara, y para la más presunta *causa sui* se encuentra un antecedente. Igual que no existe la primera palabra, sino que cada palabra es ya respuesta a otra palabra anterior, e igual cada acción, hasta la más innovadora, se inserta reactivamente en un entramado previo desde el que se explica, también la subjetividad de uno mismo, por propia que sea —y siempre lo es, así como tiene la tarea de serlo— se da sobre un plano previo de condiciones, afectos, fuerzas entre los que se ve situado. No se es tanto sujeto como respuesta subjetiva. Si esas respuestas son las de un muñeco que se activa como un autómatas, o son las respuestas libres de uno mismo al reconocerse en esa condición, es, por decirlo de modo grandilocuente, el problema de la libertad. Puede que el valor y la talla del resentimiento sobre la que vamos a discutir se juegue en este punto. Pero, en todo caso, nadie es uno mismo *ab novo*, sino a partir de

algo: de una situación, de un encuentro, de una herida. Al reaccionar frente a ello se ve a sí mismo y se pone como sí mismo. Desde luego, es una dependencia y una debilidad inicial: muy evidente es la del niño frente al entorno donde se da su necesidad, frente al cuerpo de la madre del que depende; pero también, por muy adulto que se sea, la debilidad de no haber planteado la primera iniciativa, de encontrarse con algo a lo que responder. Esto vale incluso en el caso de quienes son capaces de rediseñar el campo de juego, de trastocar con su energía el estado de cosas para introducir una iniciativa propia que a veces identificamos con una acción poderosa.

En cualquier caso, somos seres reactivos. Esa es la tesis fuerte para empezar: nos hacemos reaccionando, respondiendo a algo que está antes que nosotros. Es una debilidad que tenemos, de la que resulta nuestra dependencia y nuestra fragilidad constitutivas. Y en ese sentido, las emociones reactivas como el resentimiento son, paradójicamente, más primarias que otras emociones, llamémoslas, naturales. Es en esas reacciones —provocadas por la presencia de otro— donde nos encontramos. Y el resentimiento es una de ellas. Si es la mejor, o la más degradada, la que más deja traslucir nuestra debilidad: sobre eso tendremos que discutir a continuación. En todo caso, la herida sobre la que se nutre el resentimiento forma parte de nosotros, y el resentimiento que corre unido a ella también. Pero la intuición de partida es que el resentimiento tiene un componente moral intrínseco que permite verlo a una luz más rica y fructífera que la mera condena nietz-scheana con la que se lo ha asumido ya en el lenguaje cotidiano.

La cuestión, seguramente, no es tanto la moral del resentido, según lo planteaba Nietzsche, cuanto el resentimiento como moral. En primer lugar, porque puede que haya una dimensión moral en el resentimiento, pese a lo que digan los psicólogos cuando lo patologizan. Pero, más allá de eso, porque la moral misma se forma en las fuentes del resentimiento. Y no solo la moral de los débiles a la que Nietzsche se refería. Creo que esto es lo que, con una atención duplicada, diacrónica y sincrónica, se afirma en tu texto. Nuestra condición de seres morales, la que nos define como tales, con esa diferencia específica entre todos los seres, esa condición de seres morales no viene dada de antemano, ni obedece a alguna determinación transcendente y eterna, ni siquiera forma parte de nosotros como una de nuestras propiedades esenciales —no es que seamos morales «de fábrica»—, sino que es una reacción, una respuesta, a una forma de darse las cosas en el mundo —nos hacemos morales al reaccionar—. Y una forma de darse esa reacción se define aquí como resentimiento. No es la única, desde luego; aunque puede que las otras formas morales de reacción estén relacionadas con las formas positivas de resentimiento que iremos desvelando en este intercambio. Desde luego, en el sentido literal de la palabra: *re*-sentimiento como un sentimiento que se repite, que retorna, que sigue repicando cuando aquello que lo produce ya no está presente. Y *re*-sentirse como un seguir sintiéndose, un no poder dejar que lo que produjo un sentimiento se siga haciendo sentir, de tal modo, además, que ya no está la causa del sentimiento, sino el insistente repetirse del sentir que golpea y que, de esta manera, hace que el sujeto de aquel sentir se sienta y se resienta a sí mismo: se haga consciente de sí como re-

sentimiento.

Resentimiento y reflexividad

El idioma español nos aporta aquí un curioso acierto: resentir se da siempre en reflexivo: «se resiente», «se ha resentido». Desde luego, también existe el reflexivo para sentir: «se siente», pero uno se siente triste o alegre o decepcionado o gratificado. Es la propia *Stimmung* de uno lo que se siente, no a uno mismo. Si acaso, coloquialmente, decimos en negativo: «es que no me siento», y damos con eso a entender que nuestra propia subjetividad se nos ha escapado, que apenas somos capaces de dar cuenta de nosotros mismos. En positivo, uno no dice que se siente, sin más, pero sí que puede decir —y es curioso que se diga en tercera persona, de otro, más que de sí mismo— que se ha resentido. Claro que se ha resentido de algo, pero ese algo puede quedar elíptico sin problemas, y una vez que la causa se da por sabida, casi se puede dar por olvidada, y decimos de alguien, con cariño o con desprecio, que «se ha resentido»: con lo que el objeto del resentimiento, formulado en reflexivo, es ya él mismo. Lo que uno siente en el resentimiento es a sí mismo: ese punto o ese nudo de sí mismo que resulta indisoluble de muchas maneras que tendremos que explorar aún, pero sobre todo, como bien ves tú, al tiempo: al tiempo de los otros que la historia en la que el joven Horkheimer se inserta; al tiempo de la propia biografía como percatarse del engaño inicial en el caso de Gil de Biedma. Por supuesto, tu texto dice que siente su propia condición moral, que, de hecho, la produce, produce su conciencia moral. No creo que haya tanta diferencia: desde Kant, desde que nos definimos —o mejor, para evitar un plural que casi parece mayestático— desde que el sujeto moderno se define como un ser normativo que da cuenta de sus propias acciones, desde que la *Gewissen* es la forma misma del saberse sujeto, apenas hay distancia entre la conciencia moral y la autoconciencia. Es en la moralidad donde cobramos conciencia de nosotros mismos y de nuestra existencia en medio de, frente a, sujetos a, disponiendo de los otros. Por eso, hay algo muy profundo en esa intuición de que con el resentimiento nace nuestra conciencia moral, y nuestra conciencia de nosotros mismos.

Resentimiento y pretérito

Pues así es el resentimiento. Se conjuga en la forma reflexiva. Y se conjuga en tercera persona, porque, en general, los resentidos son los otros. Sobre esto volveré enseguida, porque es decisivo para la originalidad de tu argumento; y porque, parece, solo desde cierta altura moral algunos sujetos predicán de sí mismos el resentimiento: Horkheimer, Gil de Biedma, Walter Benjamin, Jean Améry. Pero, sobre todo, el resentimiento se conjuga en pretérito. El resentimiento se refiere a un hecho del pasado que no acaba de pasar, o que el que sufre de resentimiento no quiere dejar pasar. Desde luego, eso es lo

más definitorio del resentimiento: al resentido se le acusa de no ser capaz de andar con el tiempo, de permanecer atado al pasado, de una incapacidad —para los críticos, una incapacidad moral— para mirar al futuro y admitir que el tiempo disuelve y borra los males pasados. Los defensores del resentimiento, en cambio, como tú aquí, ven, en lugar de incapacidad, una resistencia —una resistencia moral, una resistencia en la que nace la moral— a aceptar que el tiempo borre lo que no debería haber ocurrido. En todo caso, el resentimiento restablece y afianza tercamente el vínculo del pasado con el presente, con lo presente. Por eso, el resentido, en participio, se desvincula del ahora, del momento presente y de lo que hay presente, de lo que hay como si estuviera ahí sin más, sin alternativa posible, para clamar por la verdad —una verdad de sufrimiento— que desmiente y refuta lo que está ahí, la tranquila naturalidad de lo que hay que el común parece aceptar en toda su obviedad.

Desde luego, desvincularse del ahora, como las exhortaciones inversas, pero paralelas, a «vivir el presente», ofrece la tentación de imprecisas derivaciones místicas. Te haces eco de ellas en tu tiempo, del peligro de construcciones mistagógicas sobre la condición de culpa de lo humano y el resentimiento subyacente, etc. Ya el propio Nietzsche hace, en algún caso, una generalización del resentido como el de alguien que se niega a admitir su condición temporal y efímera: como si todos fuéramos unos resentidos por el hecho de envejecer, o de que no nos esté dado sostenernos en esos momentos de máxima elevación, y dejemos resonar la herida del tiempo. Y, sí, desde luego, el resentimiento nace del tiempo mismo, de una forma imposible de relacionarnos con la temporalidad, con lo que queda y lo que pasa. Pero, en lugar de optar por una mística de la atemporalidad, está bien que tu texto subraye que se trata de la tensión entre el pasado y el futuro, de que cada golpe de resentimiento (y sospecho que el resentimiento funciona así: a golpes, a pulsos que sacuden de modo continuo a quien lo sufre) lo que hace es emitir «un juicio del presente sobre una forma histórica de nuestra conciencia moral». Ese golpe es un juicio, y el juicio siempre supone una distancia, como la que está en juego en tu texto y comentario más abajo.

La primera y la tercera personas

Y el resentimiento se conjuga en tercera persona. El resentido es otro, y predicamos de él un sentimiento que él tiene para consigo mismo; que incluso, y creemos que lo vemos sin que lo vea él, lo define. «Es un resentido». De hecho, hay una suerte de arrogancia en la acusación de resentimiento —muy obvia y deliberada en Nietzsche, pero muy común en la vida cotidiana, en todo caso— por la que se coloca al otro en la atadura de un sufrimiento solo suyo, que solo puede dar lugar a la compasión o al desprecio. Hay, por eso, en la acusación de resentimiento una pretensión de desenmascarar, de poner al descubierto, ponerle al otro al descubierto algo de sí mismo que él no sabía. En principio, es así. Sin embargo, el resentimiento que aparece en tu texto, el que explícitamente reivindicar para sí Horkheimer y Gil de Biedma, tiene una peculiaridad que hace que no

se pueda equiparar sin más al resentimiento habitual. En tus dos protagonistas, por dos vías distintas, el sujeto está efectivamente resentido, se reconoce como tal, pero a causa de un sufrimiento ajeno. Uno se resiente por otros. No se sabría decir si es un resentimiento vicario. Creo que ese es el punto a la vez más discutible y más decisivo de tu texto. La noción de resentimiento ajeno, o de co-resentimiento, como lo llamas tú, es casi tan rara como la de vergüenza ajena. Tiene en común que se apropia de un sentimiento de otro, de un sentimiento que —como es la vergüenza, como he intentado hacer ver que lo es también el resentimiento— solo puede ser de uno mismo. Desde luego, hay una diferencia: en el caso de la vergüenza ajena, se trata de sentir aquello que otro debería sentir, pero no siente, respecto a sus propios actos, o de sentir sobre sí la mirada vergonzante por los actos de otros, incluso si esta mirada no tiene lugar. En el caso del co-resentimiento, se trata de hacerse solidario del sufrimiento de otro con la propia ira: incluso de compartir la ira del otro sin poder compartir su sufrimiento. La vergüenza ajena implica una amonestación a aquel cuya vergüenza se sustituye. El co-resentimiento supone, parece, una compasión con aquel con quien se lo comparte. Pero, en ambos casos, se trata de una solidaridad por la que se asume una emoción que solo puede ser sentida en primera persona y en virtud de una experiencia que, como tal, es plenamente subjetiva. Eso es lo sorprendente del co-resentimiento: el resentir-se por otros.

No es solo un resentirse por otros. Supongo que la intuición profunda de tu texto, una intuición que tal vez se desarrolle más a lo largo de este intercambio, es que esa maniobra tan extraña del co-resentimiento —tan extraña que uno duda de que sea posible, que hace sospechar que haya algún truco o engaño en ella— es, precisamente, la fuente de la compasión y de la solidaridad; por eso, que es en ella donde emerge la moralidad. La sospecha, que al final no debería confirmarse, es que el propio co-resentido está autoinflando sus sentimientos en nombre de otros, pero que, en el fondo, se interesa por sí mismo. Hay más de un aspirante a salvador de la humanidad que ha crecido y ha sucumbido así. Hegel los analizó muy agudamente en «La ley del corazón y el delirio del autoengreimiento». Pero los dos co-resentidos que son Horkheimer y Biedma parece que, explícitamente, junto a su solidaridad con los que sufren, están resentidos contra su propia clase como causante y beneficiaria de un estado de cosas injusto en el mundo. Resentimiento contra el capitalista que come bistec, y que es compañero de clase (seguramente en los dos sentidos de clase) de Horkheimer. Y resentimiento contra la familia que engaña «con una edad feliz de dinero fácil». En ambos casos, se trata de un resentimiento contra los suyos. Más claro en Gil de Biedma, que se rebela contra el engaño a que ha sido sometido en su infancia, contra el engaño del que nace su propia biografía. Menos claro, pero cierto igualmente, en el caso de Horkheimer: contra el cinismo de quien acusa de resentimiento a los socialistas que quieren que todos coman habichuelas, pero que exhibe, con toda su potencia simbólica de opresión, su bistec como fenómeno natural que el resentido se niega a aceptar. Es un resentimiento reflejo: menos por el dolor, que no se ha sentido en primera persona, que por el engaño en cuanto a ese dolor, en cuanto a la verdad de un mundo fracturado. Desde luego, esa forma de

resentimiento puede dar lugar a esas soflamas moralistas que Hegel tan finamente criticaba en «La ley del corazón», las soflamas en las que en las que se culpa al mundo —a los curas, a los pequeños burgueses, a los criados, a los amos— del sufrimiento, también del propio noble corazón. No es infrecuente que sea así: y de ellas ha resultado o la hipocresía de los revolucionarios de salón, o bien, ay, cuando encerraban una patología especial, el peor terror revolucionario. Pero las dos figuras que tú bosquejas —no entro a analizar si se corresponde a las figuras históricas reales, en las que no puedo ni sabría entrar— parecen ejecutar una operación que no es un truco ni un engaño: en ambas se da un resentimiento contra la propia clase o familia, contra los propios orígenes, por el que se les revela la solidaridad y la compasión, por el que se desvelan como seres morales.

Resentimiento y distancia

Me parece muy importante la función que tiene la distancia en tu texto. Como bien dices, no hay conciencia, ni menos aún conciencia moral, sin distancia, sin una distancia interna. En un doble sentido: distancia frente a las propias acciones, para poder juzgarlas, y distancia temporal, para separarse del presente y confrontarlo con el pasado y con el futuro. La conciencia se da como distancia, y por eso siempre ha de estar escindida, como decía Hegel: cada escisión es una distancia interior. Las fracturas de una sociedad dividida, las quebraduras de la propia sensibilidad moral, producen oquedades, fallas, alejamientos y distorsiones, modificaciones de perspectiva en las que la conciencia se cuestiona sobre sí misma y sobre el mundo. Siempre, como dices, en las dimensiones diacrónica y sincrónica: quiebro entre el presente y el pasado, que me impiden anudarlos sin un estremecimiento o un escándalo; huecos entre mi imagen de mí mismo, la reflexión de mi identidad, y mis acciones, o entre mi propia valoración de las cosas y el estado de cosas del mundo.

Creo que es importante porque, en cierta manera, el resentimiento, que es una atadura, se puede definir también como una imposibilidad de tomar distancia. Espero que eso se vea con más claridad en textos e intervenciones ulteriores. Pero ya en tu texto se anuncia cómo esa sensibilidad fracturada que es el resentimiento —así la describes—, incluso en la iluminación que produce, supone una inmovilización, un quedarse pegado en la herida que esa sensibilidad descubre. El co-resentido que es el joven Horkheimer se ve incapaz de levantar el vuelo que el teórico que defiende el capitalismo realiza cuando muestra lo ineficaz que sería el reparto de la riqueza y el empobrecimiento que significaría la igualación general del socialismo: no puede levantar el vuelo porque su mirada y su sensibilidad se queda clavada en el sufrimiento al que están condenados los pobres. En la perspectiva temporal, el resentido, y también el co-resentido, se queda clavado en el escándalo del sufrimiento pasado, como los argonautas ante el rostro de Medusa, y se resiste a admitir que el tiempo haya arrojado eso al olvido. El resentimiento implica una inmovilización, una incapacitación para moverse con el tiempo, con la marcha de las

cosas, con su curso natural. Los espasmos del resentido, espasmos de sufrimiento, a veces cargados de odio, a veces, como aquí, cargados de compasión, impiden tomar distancia, alejarse. Sin embargo, curiosamente, esa fijación del resentimiento es la que permite tomar una distancia moral. Como si fuera precisa una doble tensión: la de saber (o tener que: aún no sabemos cuánto de libertad y cuánto de compulsión hay en esto) mantenerse asido a ese sufrimiento ajeno para poder levantar el vuelo de la perspectiva moral. Saber (o tener que) estar en el sufrimiento más particular para poder alcanzar la visión más general que lleve a la justicia. Como en todos los equilibrios, saber mantener esas dos fuerzas contrarias: tan abajo, tan arriba, tan dentro, tan fuera, tan lejos, tan cerca, es lo más difícil. Que para ello pueda hacer falta la corrosión, a veces atroz, del resentimiento, es lo más maravilloso: lo que nos mueve a preguntar.

Resentimiento y Horkheimer

Son llamativas, en ese libro juvenil de Horkheimer que es *Ocaso*, las apariciones del resentimiento, siempre como reivindicaciones fugaces. Es un libro de fragmentos y anotaciones escritas en los años veinte, publicadas en 1933, cuando, como él dice, ya han perdido su significado en virtud de la victoria del nacionalsocialismo. Una victoria que él, en su resignado prólogo, califica de definitiva. El resentimiento salta de pronto, en algunos de los fragmentos, y se presenta como una fuerza incontestable, como un argumento último. Seguramente, el joven socialista tenía a Nietzsche en mente de manera constante, y tenía el impulso de rebatirle. Cuando se trata de la primera persona, del resentimiento que el sujeto tiene respecto al daño sufrido, reivindica el privilegio epistémico del resentido. Frente a los que, con una fina artimaña, dicen que solo el que no ha sufrido puede criticar el sistema, él recuerda, con una pasión juvenil de resonancias románticas, que «frente a eso, no debe olvidarse nunca que una cárcel nunca se llega a conocer si no se ha estado encerrado en ella durante cinco años, sin disfrazarse de criminal, con la certeza de que la dorada libertad a la que se aspira durante esos cinco años consiste en una vida de hambre. Funciona como un acuerdo tácito entre los dichosos el que sobre esta sociedad, que es en gran medida una cárcel, solo se deje hablar como testigos a los que no la perciben».¹

Se trata del privilegio epistémico de los que sufren, que de tantas maneras se ha argumentado en la historia, desde el cristianismo hasta el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, que escribía paralelamente a Horkheimer en esos años. Por ese privilegio, el resentimiento se carga aquí como una fuente de conocimiento insustituible. Fuente de conocimiento y fuente de juicio. Pero, también, se asocia el sufrimiento al resentimiento. Como si no pudiera sufrirse sin estar resentido. Algo así trasluce en otro fragmento de *Ocaso* cuando se dice que si Caín fue el primer resentido, que se rebeló contra los desfavores divinos produciendo el primer asesinato, entonces el propio Caín podría haberle dicho a Dios que ignorase el grito de la sangre de Abel, que clama al cielo, pues esa sangre grita de resentimiento.²

Es muy posible que Horkheimer se esté acelerando aquí, movido por su juventud y por las extremas circunstancias de la época, por su animosidad contra el cristianismo y por su espíritu de combate. Pero deja planteadas dos cuestiones para más adelante, ambas relacionadas: la de si es posible experimentar un sufrimiento sin que un resentimiento le suceda; y la de si hay un conocimiento que pueda sustituir el conocimiento de quien ha sufrido y tiene a continuación resentimiento.

Si lo hay, parece decir él, con Gil de Biedma, y con tu texto, es el conocimiento del co-resentido: el de quien —por simpatía, por solidaridad, sin poder sentir en su carne el sufrimiento del oprimido— siente, sin embargo, la injusticia de ese sufrimiento, y se resiente. En el caso de Biedma, además (¿es además o va en ello incluido?), el enfado, una cierta ira de haber sido engañado. En todo caso, ese resentimiento reflejo que parece ser el motor de la convivencia política, de la humanidad misma, quizá.

Si así fuera, entonces, esa emoción tan incómoda, moral y psicológicamente, vendría a estar en el centro mismo de las cosas que más nos importan.

Resentimiento y libertad

Pero tal vez estemos sobrevalorando el resentimiento. Sin duda, cuando se fija la atención en una cosa, esta empieza a destacarse sobre todas las otras, a aparecer en todos los contextos posibles y, si esta está hablando de cuestiones morales, como es nuestro caso, se la pone a una luz más favorable. Incluso si se trata de una emoción de partida negativa, como lo es el resentimiento. Y nunca hay que olvidar que el resentimiento tiene una dimensión negativa muy intensa: hace sufrir al que lo tiene más allá de su sufrimiento primero, le impide muchas veces vivir la vida, dificulta la convivencia con los otros, distorsiona a menudo la percepción de la realidad... Y en general, aunque se venga a descubrir que el resentimiento forma parte de la conciencia moral y forma parte de la realidad misma, preferiríamos una realidad en la que no hubiera resentimiento. Pues ni nuestro resentimiento ni el de los otros produce placer alguno.

Pero, más que entrar en evaluaciones a favor o en contra, que siempre tienen lugar al margen del pensamiento, se trata de cuestionar honestamente al resentimiento mismo. Por ejemplo, una vez que se descubre que hay un componente moral en él; incluso, que quizá hay un componente de resentimiento en la mejor conciencia moral, cabe preguntarse si puede haber otras formas de acceder a la moral que no sean las del resentimiento. Otras formas que fueran igualmente reactivas ante las fracturas del mundo humano y el daño que conllevan. Sin duda, esta pregunta sale de lo que nos proponemos aquí, que es una observación asombrada sobre la emoción que llamamos resentimiento, y no un bosquejo global de las fuentes de la moral. Pero en esa observación asombrada surgen otras cuestiones que habrá que abordar.

La primera tiene que ver con si esta rehabilitación del resentimiento que tu texto emprende —y que continuaremos en los textos que siguen— tiene solo el propósito de

atender a un sentimiento humano, demasiado humano, o si no estará mediatizándolo para insertarlo, por así decirlo, en el sistema de las funciones morales. Cuando decimos que por el aprendizaje del resentimiento se educa nuestra mirada moral podría resultar —y así lo veremos, creo, en la discusión posterior— que el resentimiento, por negativo que sea, y por serlo, tiene la función de hacernos ver lo que de otro modo no habríamos visto; nos permite, quizá, salir de él una vez alcanzada la perspectiva moral. Esa perspectiva que nos permite, en tus palabras, «concebir las razones del dominado y hacer nuestras las formas asimétricas de su sensibilidad, sacándolas de su maniatada particularidad y generalizándolas como forma de experiencia moral de alcance universal». El resentimiento se entenderá, entonces, como una etapa transitoria, pero necesaria, de nuestro aprendizaje moral. Un camino de sufrimiento pero de valor pedagógico. Un sarampión por el que hay que pasar. No una enfermedad como tal —que hubiera que condenar o reclamar— sino un momento negativo, desagradable, cuya función hemos venido a conocer, tanto en nosotros como en los otros. Hasta el punto de que el resentimiento llegara a ser superado.

Y, ciertamente, conocemos, por así decirlo, buenos resentidos y malos resentidos. Veremos a Jean Améry, que es capaz de reconocer su resentimiento, razonarlo, y que precisamente por eso no se ve impedido en su capacidad moral. Y habrá quien, a diferencia de Améry, haya dejado atrás una etapa de resentimiento para encontrar de lleno la alegría de la vida y del encuentro con los otros. En cambio, hay resentidos retorcidos, agujoneados por su sufrimiento —a veces, además, un sufrimiento en el que vemos que hay mucho imaginario, que hay mucho de, como dices tú con Nietzsche, echarles la culpa a los otros de lo que es en verdad propio de uno—, resentidos con los que nos cuesta empatizar. En cierto modo, la mayoría de los que vemos son así, y por eso predicamos el resentimiento en tercera persona, sobre todo. Pero si hay un resentimiento del primer tipo, un resentimiento que «cumple su función» en el sistema moral, entonces lo segundo sería un «resentimiento fracasado»: un resentimiento que se hunde en su propio odio enfermizo y que por eso produce una condena. Pero me encuentro incómodo en esa división: buenos y malos resentimientos. De un lado, el resentimiento del vecino, o del colega enrabiado, o de los patriotas que han sufrido una dolorosa derrota en la guerra que iniciaron. De otro lado, el resentimiento del torturado, el de los pobres y explotados durante siglos, el co-resentimiento de quien asume su daño y se solidariza con ellos. Claro que esta división entre buenos y malos resentidos no está en tu texto, ni mucho menos. Pero tirando de alguno de los argumentos que he entresacado, podría llegar a salir.

Esa división nos deja insatisfechos porque no llega a ver el resentimiento por sí mismo, al margen de su función: como algo constitutivo del otro que nos apela, o de cada uno de nosotros mismos, apelándonos también. No se trata solo de ver al resentimiento en el conjunto de las acciones y juicios morales, sino, sobre todo, de ver al sujeto en su resentimiento: en esa mezcla de odio, envidia, impulso de venganza, rencor, obsesión consigo y su dolor que le impide vivir pero que a la vez lo constituye, también, como viviente. Y al atender a eso, y a las virtudes posibles del resentimiento, surge enseguida la

pregunta de si uno es libre respecto a su resentimiento. ¿En qué medida la libertad de uno se ve afectada por él? Desde luego, nadie decide estar resentido: más bien, se encuentra con la tarea de reaccionar ante esa emoción, ya reactiva, que es el resentimiento. Lo descubre en su pensamiento, en su inquietud, en sus noches insomnes y quizá en su cuerpo. Lo descubre como parte de sí mismo: como algo que le mueve compulsivamente o que lo ciega. Descubre una energía enorme ahí dentro, que le parece inutilizable salvo para dirigirla hacia fuera, agresivamente, contra otros. En lo que tiene de compulsivo, parece quedar más allá del propio arbitrio, y ser fuente de las propias arbitrariedades. ¿Cómo se trabaja con eso, sobre eso? Parece que es más fácil de llevar en el caso del co-resentimiento: cuando la sensibilidad a las fracturas y asimetrías del mundo produce una ira que luego se dirige, precisamente, contra ese mundo dividido. Por eso, puede que la política y el afán de justicia salgan de ahí. Puede incluso que toda benevolencia nazca de un resentimiento profundo por un mal inicial, siempre percibido, que se trata de eliminar. En todo caso, como bien vio Strawson, esa ofensa que siento por el otro me permite verlo como otro con su propia responsabilidad: mi resentimiento es la garantía de la libertad de otro, y lo humaniza. Y a la larga es la garantía de la compasión, de la solidaridad. Quizá, incluso, realizando todo eso, de mi propia libertad.

Una vez más, podríamos decir que el buen resentido realiza su libertad —y la de los otros— a partir de su sufrimiento —por ofensas propias o ajenas—; mientras que el mal resentido se ha quedado clavado a su odio y su envidia, y su impulso de venganza, y su sevicia... Y ya no puede ser libre. Pero esta clasificación de buenos y malos resentidos, de generosos y de egoístas agarrados a su sufrimiento, es la que no nos satisface.

¹ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Frankfurt del Meno, Fischer, 1987., pp. 336-7.

² Ibid. p. 381.

3. Tiempo y resentimiento

Antonio Gómez Ramos

Se cuenta que Kant, ya en la vejez, despidió a Lampe, su criado de toda la vida. De alguna manera, la mala conciencia, o la costumbre de muchos años de convivencia, le impedía al filósofo dejar de pensar en su criado a todas horas. Para solucionar el problema, se puso en su mesa de trabajo un cartelito con la nota: «Olvidarse de Lampe». Esperaba, con ese recordatorio que leería cada mañana, ejecutar definitivamente el olvido de aquello cuya presencia constante en la mente le aguijoneaba la conciencia: tanto su conciencia moral como, seguramente, su propia conciencia de sí.

Hay una comicidad obvia en la anécdota, porque es imposible olvidar por medio de un imperativo repetido que recuerda justamente aquello que se ha de olvidar. Pero, en su comicidad, la anécdota pone justamente de manifiesto hasta qué punto el olvido y el recuerdo se hayan necesariamente entrelazados.

El historiador Ankersmit,¹ de quien la he tomado, muestra a partir de aquí en qué medida la historia no tiene por función simplemente mostrar el pasado que hemos sido, sino, mucho más aún, mostrar el pasado como perdido para hacernos conscientes de que somos, no exactamente lo que hemos sido, sino *los que ya nunca volverán a ser lo que fueron*: de que es la pérdida del pasado lo que nos constituye en un momento presente. Él denomina experiencia histórica sublime a la experiencia en la que eso ocurre. Aquí en cambio, tratamos de algo en cierto sentido inverso: de algo que se nos enreda en una relación irresuelta de presente y pasado y que, ya se verá, tenemos que denominar resentimiento.

Kant —podríamos decir— tenía dos posibilidades. O bien, en algún momento, tendría que hacerse cargo de la ruptura por la que, a partir de cierto momento, él es solo ese señor que ya no tiene a Lampe por criado, el que ha perdido —y por causa de una decisión propia— esa parte más o menos esencial de su pasado. Si consiguiera hacerse cargo de ello, no necesitaría la hoja de recordatorio. O bien Kant tendría que haber perdonado a Lampe su pequeño hurto. Entonces, se habría olvidado de Lampe el ladrón, y habría reestablecido de algún modo la continuidad entre el presente y el pasado. El recordatorio sería igualmente innecesario. Entretanto, entre el perdón del criado y el hacerse cargo de que ya no tiene criado, mientras no haga lo uno ni lo otro, seguirá rondando perturbadoramente por su mesa el papel con la cómica orden que recuerda lo

que manda olvidar.

Aunque desconozcamos los detalles del caso, cabe pensar que a Kant no le hubiera resultado difícil perdonar la nimiedad de Lampe. En cambio, sí sabemos que, en general, el perdón dista de ser una cosa tan fácil; menos aún cuando se trata de culpas y ofensas que no afectan a dos individuos, sino a colectivos enteros. No obstante, su función, la función del perdón en las rupturas de pasado y presente sigue siendo la misma. Su posibilidad es la posibilidad de una continuidad reconciliadora que reordene el pasado y el presente. Dice Ricœur que el perdón, si existe, si puede existir, si es posible, constituye el horizonte común de la memoria, la historia y el olvido. Un horizonte común que no se deja trazar de cualquier manera. Diríase que, igual que el recordatorio de Kant, «olvidarse de Lampe», revolotea por el alma del filósofo y le produce su inquietud —le roba la calma de la melancólica resignación, y le impide la paz del perdón—, de igual manera, montones de hojas recordatorio revuelan, y arman revuelo, en la convivencia de los hombres, nublando el horizonte común de la memoria.

Kant se proponía torpemente olvidar. Cualquier propósito explícito de olvidar es una torpeza. Pero: ¿cómo es posible olvidar si uno no se lo propone? ¿Es posible un olvido logrado, afortunado, realizado? ¿Un olvido feliz? En verdad no hay, ni puede haber, un olvido feliz; como sí hay, o sí podemos pensar que hay, una memoria feliz. No puede haber un olvido feliz porque el olvido no es un acontecimiento, algo que acontece, sino que más bien es algo negativo: una ausencia, un vacío.² En ese sentido, memoria y olvido no son meramente contrarios, la una es negación de lo otro, y viceversa, sino que hay una asimetría entre ellos, y de esa asimetría, que corresponde, sin duda, a la contradicción performativa del recordatorio de olvidar en la que el viejo Kant caía, se alimenta la dinámica del tiempo.

El tiempo mismo, como tal, es aporético, nos recuerda Ricœur con Aristóteles. Por un lado, «la memoria es del tiempo», por otro lado, «Todo cambio es destructor por naturaleza, y todo se genera y destruye en el tiempo».³ La memoria es ganancia, es constitución de ser, y es del tiempo, el cual va destruyendo tanto como genera. Lo que el tiempo destruye se nos da —o nos queda— como pasado. Pero el pasado, lejos de ser un objeto ya fuera de nuestro alcance presente, y por ello inaccesible a la experiencia presente, y solo al alcance de un conocimiento histórico enredado en mil dificultades epistemológicas, lejos de eso, se nos da en forma de cosas muy presentes que interfieren en el ahora: como herida, como deuda, como marca o huella de algo que, por su propia presencia, plantea una demanda; por lo demás, una demanda que tiene algo de amenaza: no es solo que el pasado sea lo que el tiempo ha destruido, sino que lo pasado, la *paseidad* de ciertas cosas, se presenta como amenaza de destrucción. Se presenta, desde luego, en ruinas antiguas, en objetos o en prácticas envejecidas, pero también en las posibilidades frustradas de todo lo que pudo ser y no fue. Alternativas que, no por no realizadas —o precisamente por ello— dejan de cernirse con su demanda sobre el presente. Una demanda a la que la memoria debe responder.

Podemos dejar aquí pendientes las razones históricas, sociológicas, incluso estéticas de la memoria: por qué desde los años 80 del siglo pasado, y hasta hoy, la conservación del

pasado y su obligación para con él se convirtió en una urgencia y un argumento de la sociedad global, por qué las formas y tensiones de articulación de los recuerdos traumáticos en el espacio público se han convertido en un tema del espacio público mismo de una sociedad globalizada que, por otro lado, parece haber perdido las perspectivas de futuro. Esas posibles razones para la urgencia actual de la memoria no son ajenas a lo que vayamos a explorar más adelante. Tampoco lo son las razones morales últimas del imperativo práctico de solidaridad anamnética que, según Adorno, debía sustituir al imperativo categórico kantiano. Todas esas razones —cuyas formas, funciones y validez varían tanto con los tiempos como con las situaciones— se remiten, en última instancia, al *factum* de que lo humano —tanto en las sociedades humanas como en las vidas individuales— está ligado al pasado. El punto de partida de la *Segunda Intempestiva*⁴ nietzscheana es que el pasado permanece atado como una cadena al hombre, por muy rápido que corra, y se plantea siempre como un peso, o como una tarea. El pasado, lo pasado, las cosas afectadas de *paseidad* se inmiscuyen en cada ahora; retornan y reaparecen. Lo hacen, además, de manera no programada: forman parte de nosotros, y la tarea de recordar, también de recordar lo más desagradable, lo traumático, no deja de llamar a golpes por fuerte que sea la voluntad de olvidar. Puede ser un recuerdo obsesivo, o puede ser la tarea de asumir como parte de uno mismo, o de una sociedad, eso que ocurrió. El imperativo de la memoria no es más que el *factum* de que, tanto a nivel individual como colectivo, hay algo del pasado que presiona sobre el ahora, y la respuesta de este ahora va produciendo lo que Ricœur llamaba un proceso continuo de *reescritura* selectiva del pasado: se silencian unas cosas, o se descubren nuevas perspectivas de lo que fue, aquellas que más nos determinan y que no veíamos o no habíamos querido o sabido ver. El trabajo de la memoria es ese proceso de reescribir lo que ya se sabía, o ya no se quería saber ni ver. Es tarea ya bastante complicada, como cada uno de nosotros sabe, en la esfera individual, cuando cada sujeto en la narración de su vida se ve siempre confrontado con su propio pasado: sus traumas, sus responsabilidades, sus errores o sus heridas. Y lo es inevitablemente mucho más en la esfera de lo común, en las sociedades, donde esa reescritura tiene lugar de manera colectiva necesariamente conflictiva y distorsionada por los tirones del poder. Al final, más que de los prejuicios o los imperativos de la memoria, se trata de cómo encajar en la construcción de la justicia —a la que toda sociedad y todo cuerpo político están abocados— las reivindicaciones que la memoria, las memorias, plantean en los procesos de reescritura: y eso es lo que Ricœur llamaba una *memoria justa*.

A partir de elaboraciones del propio Ricœur, que se trabajan sobre los ensayos de Freud *Duelo y melancolía* y *Recuerdo, repetición y elaboración*, y también de algunas enseñanzas de Tzvetan Todorov en su estudio sobre los abusos de la memoria,⁵ podemos esbozar un modelo ideal de elaboración de la memoria cuyos problemas al confrontarse con la terca realidad nos devolverán, creo, a la hoja recordatorio de Kant, atravesada entre el pasado, el presente y el futuro. En un principio, mantendremos, hasta donde sea posible, el paralelo entre la memoria individual y la colectiva. La divergencia constitutiva que violentamente habrá de saltar entre una y otra será tan problemática como

iluminadora.

El modelo ideal sería el siguiente: los episodios traumáticos del pasado reaparecen siempre de modo más o menos indirecto en la vida social, igual que el comportamiento de las vidas individuales lleva siempre la marca inconsciente de episodios pasados cuya herida se manifiesta de modo sintomático. Estos episodios traumáticos —una guerra cruenta, derrota militar, un proceso represivo, un conflicto civil, una explotación histórica prolongada, como la de los esclavos africanos en América; o bien los que van ligados a desastres presuntamente naturales, como epidemias, pestes, terremotos u otras catástrofes semejantes— dan lugar, después de un tiempo indeterminado de olvido o de *Verdrängung*, a una reivindicación —retorno de lo reprimido— que reclama un trabajo de duelo y de recuerdo. El trabajo de duelo fracasado, o mal realizado, desemboca en lo que Todorov llama una *memoria literal* que sacraliza el pasado, quedándose fijada obsesivamente en él, a menudo de manera violenta, con una obsesión y una violencia que se justifica en la reivindicación repetida y permanente, literal, del hecho traumático. Gran parte de los nacionalismos étnicos actuales funcionarían así. Se trata de una memoria fracasada, no tanto por el olvido, sino por la repetición literal de una imagen violenta del pasado a la que permanece atada. Estructuralmente la memoria literal funciona como la voluntad de olvido de Kant respecto a Lampe: ordena «Recuerda, recuerda», en lugar de «olvida, olvida», y moviéndose en sentido contrario, se queda estancada en el mismo sitio, atada a un nudo del pasado.

En el ensayo freudiano *Duelo y melancolía*, el trabajo de duelo bien realizado —o hasta cierto punto bien realizado, en la medida en que sea eso posible— es capaz de asumir la pérdida del objeto amado que había supuesto para el individuo un episodio doloroso o incluso traumático. Aceptar esa pérdida, admitir el vacío que ella ha dejado y poner la libido en otro objeto nuevo significaba para Freud la superación del duelo y un proceso de crecimiento y liberación del sujeto. El trabajo de duelo cumplido daría lugar a una memoria feliz, o a lo que Todorov denomina una *memoria ejemplar*: la que ha sido capaz de realizar un proceso de reflexión sobre el trauma sufrido para incorporarlo a la vida del sujeto y convertirlo en un ejemplo para otros casos presentes o futuros. Como tal, esa elaboración del pasado supone un doloroso proceso de aprendizaje por el que el sujeto madura y, hasta cierto punto, se libera de él, o de su agujeroneo en el presente: el episodio doloroso del pasado que había permanecido un tiempo olvidado, que ha ocupado plenamente con su exigencia dolorosa de recuerdo y elaboración la conciencia del sujeto por un tiempo, queda de nuevo orillado en los márgenes de la conciencia, una vez que la pérdida y el duelo han sido asumidos. No es ya el olvido que cubre violentamente lo que ocurrió, sino que es ese olvido activo que sigue al proceso de recuerdo por el que el trauma queda asumido, y por ello, superado: como en la *Aufhebung* hegeliana, queda guardado en la conciencia que se ha hecho cargo de él, que se ha alimentado de él, pero sin gravitar ya dramáticamente sobre su vida presente. Forma más bien parte de su bagaje y de su maduración.

Cuando no tratamos de individuos, sino de sociedades, nos enfrentamos ya a esto que llamamos memoria histórica; en ella, esa *memoria ejemplar* significaría un trabajo

colectivo de reflexión y elaboración de traumas comunes pasados, lo que requiere que los recuerdos de vivencias dolorosas, de experiencias de daño de individuos concretos salgan a la luz pública, encuentren expresión en la conciencia pública (en los medios, en narraciones, en el cine, la literatura, pero también la historiografía académica). Desde esa conciencia pública, tales experiencias de daño deben, por un lado, ser reconocidos institucionalmente como tales y recibir algún tipo de reparación que, como tal, puede conllevar un castigo a los culpables y la impartición de justicia (solo entonces tendría sentido una amnistía posterior); por otro lado, no en menor medida, es importante que esos recuerdos sean reconocidos de manera general como parte de un pasado común, con la atribución de responsabilidad correspondiente, en la erección de monumentos, en la declaración de fiestas conmemorativas, en los libros de texto o en ese saber común acerca del propio pasado que tiene toda comunidad. Solo sobre ello se abre un futuro común en el que ese acontecimiento traumático queda, no olvidado, pero sí orillado a los márgenes de la conciencia justamente porque ya ha sido reconocido y superado. Ese orillar a los márgenes de la conciencia da paso al «*olvido activo*», distinto del «*olvido evasivo*», que corresponde a la voluntad de no saber, y del *olvido pasivo*, ligado a la compulsión de repetición y a la violencia. El *olvido activo*, en cambio, no olvida los hechos, sino que cambia su sentido presente y abre el camino del futuro: acepta que la deuda del pasado no puede pagarse del todo, acepta que haya pérdidas. A partir de ahí, hace posible el perdón, en cuanto que perdonar no es olvidar pasivamente, sino ese olvido activo que ha pasado por un trabajo de duelo y que conoce los hechos, pero renuncia a introducirlos en la cuenta del futuro: no les da el sentido presente que deudores y acreedores le daban; sino que, sin negarlos, los resignifica.

Cabe dudar que haya duelos de éxito, duelos definitivamente realizados. No los hay en el plano individual. El duelo, se dice, le acompaña a uno toda la vida. Y al final, a pesar de lo que sugeriría una lectura superficial del ensayo de Freud, el duelo no termina por haber reubicado la libido en otro objeto de amor, una vez perdido el anterior; no se trata tanto de *sustituir* lo perdido como de *asumir* que la pérdida es irreparable, y asumir el vacío que deja. O bien, por decirlo de otro modo, a cualquiera que haya pasado por un número suficiente de experiencias en su vida siempre, incluso en su felicidad, le acompaña una cierta melancolía.

Tanto menos se pueden registrar «duelos felices» en el nivel colectivo, y apenas se puede imaginar en un pueblo entero esa forma de duelo permanente que los individuos maduros llevan consigo. Hay, tal vez, sociedades y pueblos melancólicos que parecen llevar un dolor y una pérdida profundas —un dolor al que se le impide salir a la luz pública para ser discutido, reclamado—; y que se expresa en diversas prácticas sociales y populares, sobre todo en manifestaciones estéticas (tal vez la literatura y la música de la Inglaterra isabelina o el cante jondo andaluz valgan como ejemplos). Pero es común que el duelo fracasado salga también, y con más fuerza, por formas sintomáticas más violentas; y esas sociedades no son ya melancólicas, sino que están sujetas a la repetición compulsiva de un rito sanguinario.

En verdad, este modelo de *memoria justa* como un trabajo colectivo de duelo por el

que un cuerpo político y su sociedad asumen los traumas pasados de *todos* sus miembros —no solo de los vencedores— y los inscriben como parte de una historia común, solo puede darse en una auténtica democracia. Es así en tanto que esta, a la vez, presupone y constituye una sociedad madura, con capacidad reflexiva y de discusión sobre sí misma, igual que el trabajo de duelo individual requiere, a la vez que lo constituye, un sujeto reflexivo con una psique madura. Ya Pericles les decía a los atenienses que la superioridad de la democracia es que ella —a diferencia de otros regímenes políticos— recordaba a *todos* sus ciudadanos caídos, y no solo a los generales y los reyes.⁶ La democracia es el régimen político capaz de asumir y acoger en su duelo a todos sus ciudadanos, y no solo a unos pocos: el único que puede dar lugar a una memoria justa. Eso es, nos dice una lectura seria de Pericles, lo que realmente la define y justifica. También por eso, la democracia es el régimen que sabe hacer el duelo sin caer en aspavientos violentos, como el sujeto maduro sabe hacer un duelo sin caer en la violenta repetición obsesiva ni en la melancolía.

Tal vez por eso quepa pensar que las democracias europeas, con todos sus graves defectos y múltiples hipocresías, han trabajado mejor sobre el Holocausto (Alemania), o sobre sus guerras mundiales, de lo que la abortada democracia rusa lo haya hecho sobre el Gulag; o que la democracia estadounidense ha fracasado en recordar la esclavitud negra (por lo que el llamado problema racial persiste), y esas mismas naciones europeas, nada democráticas en cuanto potencias coloniales, han sido incapaces de asumir la barbarie de su historia colonizadora.

Con todo, y aun en el mejor de los casos, siempre queda la sospecha de que lo público no admite la melancolía de un duelo continuo y asumido. No admite, para empezar —y menos en democracia, cuyo debate no se da sin una generación continua de cháchara y ruido— el silencio contenido que todo duelo requiere. Además, por definición, a la sociedad le es inherente la hipocresía y la disimulación, y las formas ritualizadas e institucionales de duelo —conmemoraciones, desfiles, aniversarios, actos fúnebres— tienden a teatralizar el vacío de la pérdida y a dar por hecho que la propia conmemoración rellena por sí misma el vacío y repara realmente el dolor. La conmemoración, por lo demás, es muchas veces de una ritualidad más próxima a lo literal que a lo ejemplar: piénsese en los desfiles militares y en las fiestas nacionales, o en el propio discurso de Pericles cuando no lo leemos como una teoría de la democracia, sino que sabemos que es el acto de un hombre de Estado que se justifica homenajeando a los caídos ante sus conciudadanos y sus próximos. Precisamente, las celebraciones a los «caídos por la patria», que realizan todos los Estados, son macabramente ilustrativas a este respecto. Simulan reparar la muerte y otorgar sentido a lo que no lo tiene. En el noventa por ciento de los casos, no fue por la patria, ni por un ideal abstracto que de forma paranoica les otorgase significado, por lo que «cayeron»: fueron masacrados en una matanza por algo que, individualmente, les interesaba bien poco. Nada más.

La sospecha es que en la propia estructura del ser de lo político, incluso en democracia, en cuanto institución, en la propia vinculación social que nos permite ser y vivir, hay algo que, sin embargo, impide realizar una memoria ejemplar. Habría que ver si

se trata de un déficit estructural de lo político, de la constitución de lo público, o si se trata de una aporía inherente al perdón que sigue a esa memoria. Tal vez se trate de la imposibilidad del perdón que, por otro lado, es la posibilidad más manifiesta de religar el tiempo y de trazar un horizonte común para la historia, la memoria y el olvido.

Colocándose en la posición más extrema, Derrida afirma que el perdón solo puede plantearse ante lo imperdonable. Sobre lo imperdonable habremos de regresar luego. Pero, de partida, no es fácil conciliar el perdón verdadero con las escenificaciones que tienen lugar en la arena política. Hay una teatralidad del perdón, de poses de arrepentimiento por parte de autoridades, de abuso de la conmemoración, que, para el verdadero perdón, son inaceptables en su artificialidad, incluso si, a veces, como gesto, tienen cierto valor estratégico y retórico en la vida pública. Cabe preguntarse si ese gesto, por sí mismo, «lleva, puede llevar el perdón más allá de la instancia política y del Estado».⁷ Ciertamente, contestaríamos, las instancias políticas y el Estado pueden impartir justicia —en forma de castigo a los culpables, en forma de reconocimiento a las víctimas—; pueden recoger de algún modo en la ley el daño causado, pueden acoger la reconciliación social, y favorecer dinámicas de memoria ejemplar en el cuerpo social. En el marco de ello, y por razones de diverso orden, pueden llegar a indultar, amnistiar... Pero, ¿les está dado perdonar?

Por ejemplo, ¿hay instituciones legítimas del perdón? ¿Puede haberlas? ¿Pueden, por otro lado, los simulacros que a veces presenciamos, que a veces reclamamos de nuestros representantes, remedar a esas instituciones legítimas, que no sabemos si las puede haber? La cuestión no es baladí, porque esa institución del perdón sería, en última instancia, la institución de la memoria, la que reconcilia el presente con el pasado y abre el futuro. ¿Qué clase de comunidad política puede producir esa institución? Para empezar, una institución, sea cual sea, se constituye sobre una continuidad del tiempo, sobre una práctica ritualizada y sostenida. El perdón, en cambio, dice Derrida, solo puede darse de manera excepcional. De por sí, el perdón es una injusticia —deja de castigar a quien debe, merece ser castigado—. Y porque es excepcional, el perdón no entra en ningún proceso teleológico, planificado con vistas a un fin. No entra en ningún modelo:

cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, ya sea noble y espiritual (la redención, la reconciliación, la salud), cada vez que el perdón tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) por un trabajo de duelo, por alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el perdón no es puro, ni lo es su concepto. El perdón no es, ni debería ser, norma, ni normativo, ni normalizante. Tiene que seguir siendo excepcional y extraordinario. Es la prueba de lo ordinario, como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica.⁸

No se hace un trabajo de duelo *para perdonar*, para normalizar. Planificar un perdón así sería como la hoja recordatorio de Kant con Lampe. En ese sentido, la memoria ejemplar no puede tampoco ser la norma, en el sentido de estar planificada. Y bien, ¿podría haber esa institución no planificada, esa institución que no puede ponerse como finalidad (por más que sepamos que la democracia es el modo de vinculación política que puede

recordar a todos, y por tanto, perdonar), ni puede proponerse una finalidad, una finalidad «perdonadora», como si eso fuera una función social? ¿Cuánto perdón cabe en el corsé institucional? ¿Y cuánto vale fuera de él?

Por todas estas cuestiones, se hace muy difícil pensar en un perdón colectivo. Apenas podemos pensar cómo pueden los pueblos perdonarse unos a otros —en el sentido más auténtico de perdón—; ni tampoco podemos concebir, aunque lo presenciamos a menudo, que se perdone vicariamente, «en nombre de», como tampoco que se pida perdón «en nombre de». El perdón parece darse solo de tú a tú; mientras que la política y las instituciones son de un nosotros, de un ellos, y por medio de representantes. Nos viene aquí la imagen, replicaría alguien —es Ricœur quien la recupera— de Willy Brandt arrodillado en el gueto de Varsovia en 1970. Era, es verdad, un alto representante institucional —el más alto posible para ese caso—; pero la imagen tiene valor, y conmueve, porque no actuaba como tal; porque era el individuo Willy Brandt quien se arrodillaba para pedir perdón. Puede que ese gesto contuviera una «alquimia secreta que puede actuar sobre las instituciones»;⁹ pero, si es así, nos sitúa ante el enigma de la articulación de los sentimientos individuales con los procesos institucionales públicos. Sobre ese enigma tendremos que volver luego.

Por lo pronto, debemos saber que el perdón real, en toda su excepcionalidad, tiene el efecto de que el agente queda desligado de su acto, de su fechoría. La generosidad del perdón, o el milagro de un nuevo comienzo (por decirlo en términos de Arendt), llega a considerar al culpable capaz de algo distinto que sus delitos y faltas; gracias a eso, le devuelve a su capacidad de actuar, y la acción se reanuda. La fórmula de esta palabra liberadora que pronuncia el que perdona se enunciaría, sin más, así: «Tú vales más que tus actos».¹⁰ Desligado de su acción, el ofensor retorna sobre sí, y el tiempo queda religado.

Es fácil de concebir esto entre particulares. Torpe o graciosamente, con borrosas motivaciones psicológicas de fondo, con trazas de miedo, de pragmatismo y de generosidad, el perdón se va dando cada día en las relaciones personales: entre amantes, entre amigos, entre parientes, entre compañeros. Es más difícil de concebir en la esfera de lo colectivo. Aquí, parece que un perdón parte de un corazón individual que desliga al agente de su acción; y la deuda del pasado queda separada de la culpa del ofensor, quien puede retornar sobre sí y reconstituirse como sujeto moral. La deuda, entonces, la asume el nosotros, la sociedad, digamos, y el ofensor, el verdugo, puede ser desligado de su pasado por virtud de otro, por la generosidad del otro. En virtud de esa generosidad, el perdón es un don, un donar. Ahora bien: para donar el perdón, la propia víctima tiene que haberse desligado también del sufrimiento que se le ha infligido. Y ese paso primero de la víctima merece una reflexión.

Lo que padece una víctima que está atada a su pasado, una víctima que sigue sufriendo el daño cuando todo ha terminado, lo llamamos, en el lenguaje común, *resentimiento*. Esta emoción, quizá legítima a veces, pero siempre negativa, es lo que, de hecho, está en la base de la reclamación de memoria, y a la vez impide que la memoria se cumpla, porque plantea una demanda que no se puede satisfacer.

Desde luego, el resentimiento tiene una carga negativa. Incluso si no se comparte el diagnóstico particular de Nietzsche, que identifica el resentimiento con una moral de esclavos, con la judeo-cristiana, en particular, sí reina un acuerdo general en que el resentimiento es un defecto moral. Y, cuando menos, una disfunción psíquica, un «autoenvenenamiento del alma», en palabras de Scheler, que condiciona negativamente las acciones, las actitudes y los juicios morales de las personas que lo tienen. El que padece de resentimiento, el que se está resintiendo de una limitación o de una vejación pasada, ese que llamamos un *resentido*, es alguien que, por lo pronto, no puede vivir la vida en toda su plenitud. (¿Y quién puede, por otro lado?).

Consideremos, sin embargo, los casos en que la vida, la biografía individual, se constituye y se teje sobre un resentimiento, y no puede hacerlo de otra manera. Puede ser el caso de esas personas a las que se considera «malvadas»: las que parecen querer el mal por sí mismo o parecen llevar, quién sabe por qué, una amargura interna que les impide construir un vínculo positivo con los otros: se les llama, a menudo, «resentidos». Pero es el caso también, y en él me quiero detener, de ese judío austriaco emigrado, torturado, prisionero de Auschwitz, liberado al final de la guerra, que reniega de su nombre alemán original, Hans Maier, —aunque no de su lengua— para adoptar el más francófono de Jean Améry. Y es un caso distinto.

Améry, austriaco de nacimiento, judío por línea paterna, católico por educación pero agnóstico por formación, se exilió en Bruselas en 1938 después del *Anschluss* de Austria a la Alemania nazi; participó en la resistencia contra los alemanes tras la ocupación de Bélgica, fue detenido y torturado salvajemente en 1942, para «pasar» el resto de la guerra como prisionero en Auschwitz.¹¹ Aunque no volvió a vivir en suelo alemán, aunque no quiso publicar ningún texto en Alemania durante mucho tiempo (prefiriendo la más «limpia» Suiza para ello), Améry viajó por la República Federal durante los años 60 y 70, participando en encuentros, debates o programas de radio sobre el Holocausto. Y él mismo reconoce que esa República Federal de entonces no tiene ya nada que ver con la Alemania nazi: sus habitantes son educados, modernos, eficientes, pacíficos; los más conscientes de entre ellos, muchos intelectuales con los que él trata, saben lo que ha pasado allí dos décadas antes, se sienten corresponsables de un crimen único e inmenso; tanto que incluso pueden manifestar una tácita comprensión para con el rencor y la amargura incurable que Améry transpira cuando trata con ellos, en tanto que son alemanes. Reconoce que, hasta cierto punto, se ha hecho justicia, y que hay alemanes honorables que la hicieron. Pero ese rencor, ese resentimiento, también contra ellos, no se atenúa por eso. «He preservado mi resentimiento», dice Améry: un resentimiento que no es inmediato, pues no lo tenía al final de la guerra, en el momento de la liberación, sino que creció como resultado de un desarrollo personal e histórico, conforme veía que el castigo a los culpables era limitado, que la sociedad tendía automáticamente a olvidar, que los recuerdos de las víctimas iban quedando arrinconados, que muchos alemanes jóvenes consideraban que la deuda estaba ya saldada con las reparaciones que el Estado alemán estaba pagando a Israel. Pero es un resentimiento, dice, que forma parte de él mismo, del cual no puede ni quiere deshacerse. Si el resentimiento, como incapacidad de

superar el pasado, es una mancha moral, o una enfermedad psíquica, entonces él es esa mancha, y *es* ese enfermo. Lo que ofrece, entonces, puesto que está obligado a vivir con esa mancha, *como* esa mancha, es «aclararle su resentimiento a aquellos contra los que va dirigido»: y aquellos son ya, no solo los torturadores, sino el mundo en general.

Su autoanálisis, su introspección en su propio resentimiento, no ignora lo que de «anormal» hay en él. El resentimiento, dice, no solo es «antinatural, sino que contiene una inconsistencia lógica»: el resentimiento

le clava a uno en la cruz de su pasado destruido. De manera absurda, exige que se le de la vuelta a lo irreversible, que lo sucedido no haya sucedido. El resentimiento bloquea la salida hacia la dimensión humana más genuina, que es el futuro. El sentido del tiempo de la persona atrapada en el resentimiento está retorcido, fuera de orden, si quieren ustedes, pues desea dos cosas imposibles: el regreso al pasado y la aniquilación de lo que ocurrió.

Permanecer atado al pasado, como a una cadena que se lleva auestas, corresponde literalmente a la caracterización de la memoria que Nietzsche daba al comienzo de su *Segunda Intempestiva*: la memoria como lo que aparta al hombre de la naturalidad inconsciente con la que el animal se instala en el presente, la memoria como lo que hace imposible y contradictoria la vida humana. Imposible y contradictoria. Pero, por eso también, es ella lo que le da su condición subjetiva; pues es esta carga de la memoria, de cada memoria suya, lo que individualiza al sujeto y le hace algo distinto de un mero miembro de la especie.

Pero es esa «antinaturalidad» de la reacción subjetiva y particular de quien sufre de resentimiento lo que Améry quiere valorar. Diríamos que, en su reivindicación, él destaca dos cosas:

1. Por un lado, el resentimiento se da como una condición subjetiva, la de una víctima que se agarra a él desde un privilegio epistémico sobre lo que ocurrió. Este punto, como se sabe, es muy importante para Améry: la víctima, desde su propia experiencia, conoce mucho mejor que el torturador y que el observador imparcial qué es lo que ocurrió. Y ese privilegio epistémico (quizá discutible, pero decisivo en la argumentación de Améry), junto a la propia experiencia sufrida, separan a la víctima y su resentimiento del resto del mundo: la experiencia de la persecución era, en el fondo, la experiencia de una «soledad extrema», y de una consecuente sensación de «abandono que ha persistido desde entonces hasta hoy». El resentido habla desde su subjetividad y desde su aislamiento. Como argumenta Améry, la experiencia de la tortura supone una pérdida del mundo cuya última consecuencia es la falta de tacto en el trato urbano propio de ese mundo.

2. Por otro, el resentimiento va contra la marcha natural del tiempo porque lo natural, lo saludable, también para el tiempo social, es perdonar y olvidar. Por puras razones de eficiencia, las sociedades miran al futuro, tienden a pasar página, a reintegrar a los

criminales, no hacen del castigo una cuestión de justicia, sino una función de reajuste de los desequilibrios para que la convivencia política vuelva a ser posible. Por eso, observamos que los procesos de transición política, incluso los de carácter traumático, suelen ser muy benevolentes con los subalternos, a pesar de que no son inocentes en ningún sentido. Los amnistían o absuelven con algo parecido a leyes de obediencia debida. Por decirlo crudamente, cada nuevo régimen sigue necesitando policías y funcionarios, y los del régimen anterior siguen valiendo.

Creo que es importante, en la argumentación de Améry, esta desconexión, o esta vinculación contradictoria, entre la subjetividad individual del resentido y la temporalidad del cuerpo social. Frente al torturador que lo golpeó,

yo, y solo yo, poseía, y todavía sigo poseyendo, la verdad moral de los golpes que aún hoy rugen en mi cráneo, y por eso estoy autorizado a juzgar, no solo más que el acusado, sino también más que la sociedad —la cual piensa únicamente en la continuidad de su existencia—. El cuerpo social se ocupa tan solo de salvaguardarse a sí mismo, y no tiene por qué preocuparse lo más mínimo de la vida que ha sido dañada. En el mejor de los casos, mira hacia delante, procurando que tales cosas no vuelvan a ocurrir.¹²

Por eso, el que sumerge su individualidad en la sociedad y puede concebirse únicamente como una función de lo social, esto es, la persona insensible e indiferente, es la que realmente perdona. Deja tranquilamente que lo que ocurrió siga siendo tal como fue.¹³ No es, ciertamente, el perdón excepcional que Derrida exponía más arriba; pero sí es, piensa Améry, la forma social y consuetudinaria de perdón.

Así, frente a la anonimidad del miembro del cuerpo social, que perdona y olvida dejándose llevar por la curación natural del tiempo, el resentimiento «existe para que el crimen se convierta en una verdad moral para el criminal, para que este se vea arrastrado a la verdad de sus atrocidades». El ser humano tiene el derecho de alzarse y protestar contra todo proceso natural, incluido el de la curación biológica que el tiempo trae consigo. Lo que ocurrió, ocurrió, pero hay una facultad moral de resistir y protestar contra esa realidad natural. Esa facultad, que es de un orden moral superior a la del saludable olvido, viene dada para Améry por la particularidad sesgada del resentimiento. Este tiene, por eso, una función histórica de mantener vivo el conflicto irresuelto entre las víctimas y los verdugos, lo actualiza y lo pone de manifiesto. La demanda del resentimiento, reconoce Améry, no se puede cumplir; y si se cumpliera, puede que se cumpliera también la historia misma: que se cumpliera, por ejemplo, esa revolución alemana que no tuvo lugar, y de cuyo fracaso vinieron las catástrofes posteriores. Pero a la historia no se le puede dar la vuelta, y por eso debe mantenerse vivo el resentimiento, por antipático que resulte.

En todo caso, la naturaleza siempre gana: la propia biología acaba por resolver negativamente la demanda del resentimiento, que morirá con su portador, y el rencor habrá sido para nada. A lo sumo, queda luego la ironía, que Améry no deja de hacer

notar, de que el resentimiento, aunque solo encuentre oídos sordos en el ejercicio de su función histórica, al menos en el caso alemán —y quizá de las sociedades más desarrolladas y dispuestas a la memoria— puede convertirse en una mercancía que el autor Améry, por ejemplo, puede vender en el mercado literario o en los círculos culturales y de creación de opinión.

Hay dos puntos en los que la posición de Améry afecta y pone en cuestión la posibilidad de una memoria lograda, tal como la hemos expuesto más arriba. Uno es la posible naturalidad del olvido frente a la reflexividad de la memoria; otro, la idea de reconciliación.

Vemos, por un lado, que el resentido consciente Améry no se plantea un trabajo de rememoración y de duelo como el que hemos descrito más arriba, cuyo resultado es una memoria ejemplar, un olvido activo que sería la posibilidad del perdón. En lugar de ello, considera, más cínicamente, que el olvido y el perdón (ese perdón que consiste en dejar de mencionar el tema y en no querer saber de él) son un proceso natural que se da en las sociedades por una cuestión de eficiencia. La verdad es que cuando en castellano decimos que «el tiempo lo cura todo», nos acercamos más al sentido de Améry que al de la memoria ejemplar. El paso del tiempo y las exigencias de lo cotidiano pueden cubrir las heridas y disimular las cicatrices. Por una pura razón de funcionamiento social, porque la sociedad no puede estar permanentemente en cólera frente a sí misma, se conceden, respecto a los crímenes del pasado, amnistías que no son resultado de la excepcionalidad del perdón, sino que tienen un carácter utilitario y terapéutico. Ahora bien, frente a esa naturalidad del tiempo que, porque es destructor,¹⁴ destruye tanto las grandes realizaciones humanas como borra los grandes padecimientos e injusticias que les dieron lugar, se halla también, lo hemos visto, la reflexividad de una memoria que hace pasar por el trabajo del recuerdo y de la confrontación pública esas injusticias y dolores para que el tiempo no sea un pasar ciego; sino que el pasado se vaya resignificando en su reescritura. Que el tiempo no sea un pasar ciego no significa, aunque a veces es inevitable pretenderlo, que todo adquiera sentido con la memoria —lo que, por cierto, es casi un impulso reflejo en los Estados y en las instituciones—, sino que se tenga plena conciencia del tiempo que se vive y se ha vivido. Lo curioso es que las dos alternativas —la de Améry y la de la memoria ejemplar— desembocan en el término «perdón». Pero, mientras que para la memoria ejemplar se trata del posible perdón del olvido activo, del perdón de quien tiene plena conciencia —y, vamos a pensar, plena conciencia individual— del tiempo; para Améry, se trata del olvido pasivo propio de una existencia indiferente: «cualquiera que hunda su individualidad en la sociedad y pueda concebirse únicamente como una función de lo social, esto es, la persona insensible e indiferente, es la que realmente perdona. Deja tranquilamente que lo que ocurrió siga siendo tal y como era».¹⁵ Puede despreciarse mucho este último perdón, como el de alguien irreflexivo, inconsciente, sin la solemnidad del que perdona tras un largo trabajo de duelo. También, puede decirse que Améry era un exagerado respecto al perdón, como su desencuentro con Primo Levi hace notar. El italiano tuvo una reacción distinta a una experiencia similar, y parece que Améry lo llamaba «el perdonador».¹⁶ En sentido estricto, en el

sentido estricto que hemos esbozado más arriba, eso no es un perdón: ni Levi perdonó por recordar sin acritud, ni el perdón de la función social dona ni perdona nada: solo ignora el pasado y mira hacia delante. Pero sí es perdón en el sentido de volver a empezar mirando al futuro, haciendo borrón y cuenta nueva, aunque sea empujado por el río natural del tiempo. La mayor parte de las veces perdonamos así. La solemnidad de la memoria ejemplar tiene un sonido algo hueco frente a la eficiencia del trato natural con el pasado. Y puede que el resentimiento a la Améry, por hosco que sea, ponga un contrapunto apreciable a ese trato natural e inconsciente con el tiempo. Un contrapunto del que la memoria ejemplar no es capaz.

Por otro lado, está la idea de la reconciliación, a la que Améry se resiste. No ya reconciliación con el verdugo, sino con el tiempo. Justamente, lo que le ocurre al resentido, en ese antinatural impulso de atarse al pasado, a la ofensa pasada, es que no puede reconciliarse de ningún modo con el tiempo: ni con el pasado, ni con el presente. La memoria ejemplar, en tanto que religa el tiempo, el sufrimiento, en tanto que los vuelve a atar en una cadena narrativa, en tanto que lo resignifica por el trabajo de duelo, es también un modo de reconciliación. El que consigue recordar, en la medida en que se libera, es también alguien que se reconcilia consigo y con su tiempo. La reconciliación con la realidad, decía Hegel, es el regalo que le otorga la filosofía a quienes la llegan a comprender racionalmente,¹⁷ a quienes saben «captar su tiempo en el pensamiento», y esa reconciliación consiste en «reconocer *la rosa en la cruz del presente* y, así, regocijarse de él».¹⁸

Siempre es delicado introducir a Hegel, con su mal ganada fama de racionalista absoluto, en las cuestiones del tiempo, la memoria y la política. Pero me atrevo a decir que la «rosa en la cruz del presente» que es la filosofía se corresponde bastante con la memoria ejemplar que el ciudadano avisado puede realizar en una sociedad dividida por las heridas de la memoria. Hegel, más solemne, habla del «punto de vista de la eternidad» que alcanza quien sabe ver lo sustancial en lo temporal y reconciliarse subjetivamente con el tiempo reconociendo la rosa en el presente. Más arriba, inspirados en parte en Ricœur, hablábamos de reconstruir el horizonte de la memoria, la historia y el olvido donde se da la reconciliación.

Justamente, el resentimiento es lo contrario de la reconciliación. Con respecto a Améry, lo interesante es una coincidencia literal, que, muy probablemente, no es azarosa. Pues Améry, que conocía bien la filosofía y llenaba sus textos de citas ocultas, dice que el resentimiento «lo clava a uno en la cruz de su pasado destruido» y que, además, esa es su inconsistencia lógica: aferrarse a un pasado que no debería haber tenido lugar. Se trata de la lógica de la memoria y la reconciliación frente a la ilógica del resentimiento. La cruz del presente, resultado de una historia desgarrada y la cruz del pasado destruido. La rosa en la cruz del presente, que es la razón, o la memoria reconciliada con una historia que comprende. El resentimiento en la cruz del pasado, que marca la individualidad irreductible de un sujeto torturado.

Esa individualidad irreductible es la que hace de contrapunto a la naturalidad del olvido y a la reconciliación del tiempo, poniéndola en cuestión. Sabemos qué difícil es la

reconciliación política. En el triángulo que forman la racionalidad política, el rigor histórico y la exigencia de fidelidad de la memoria nunca se da el equilibrio. El poder, por medio de las instituciones o de las necesidades de funcionamiento social, produce por fuerza un olvido natural, o simula y remeda ritualmente la reconciliación de la memoria. La historia, ateniéndose al rigor del documento, a la objetividad científica, puede entrar en conflicto con el poder, pero relativiza y desdramatiza las pretensiones de la memoria. Uno y otra, a su modo, pretenden cerrar el tiempo, provocar la continuidad entre el pasado y el presente. ¿Qué lugar tiene la memoria, entonces? Por su fidelidad al testimonio, se plantea como una interrogación a ambos. Puede que el juicio de la memoria, y la posibilidad del perdón, queden para al «lector de historia que es también la escena del ciudadano avisado»,¹⁹ pues «el lector escucha la voz de la memoria no olvidadiza, excluida del campo del poder por la memoria olvidadiza ligada a la refundación prosaica de la política».²⁰ Pero la ciudad sigue siendo una ciudad dividida, y eso forma parte de la sabiduría práctica y de su ejercicio político. Ahora bien, la división en la ciudad, tan necesaria, no resulta del juicio del lector avisado, quien no es sino el individuo con comprensión filosófica, sino del resentimiento de la víctima, que se introduce perturbadoramente en el curso natural del tiempo. Desde luego, tal resentimiento es altamente susceptible de manipulación política, como bien sabemos en España en la complicada salida del terrorismo vasco. Y desde luego, no están predeterminados los lugares del resentimiento: venenosos en la acción política, pueden ser decisivos en la manifestación pública, o fructíferos, e incluso moralmente edificantes, en la literatura o en el arte. Pero es el resentimiento quien pone la nota de disenso necesaria en toda sociedad abierta.

Es un disenso, este del resentimiento, que se cruza perturbadoramente en el curso natural del tiempo, ese que olvida, casi sin darse cuenta, por razones de «funcionamiento social». Y también se cuelga, lastrándola, de toda memoria ejemplar: de toda pretensión de reconciliarse reflexivamente con el presente. Cuando es individual, porque surge de la experiencia inalienable e intransferible de un individuo, no equivale a la memoria literal que desata a veces una locura colectiva. Cuando es colectivo —si se puede hablar de un resentimiento colectivo— es mortal. Pero, atravesado en el tiempo, es como la hoja recordatorio de Kant, que no permite ni recordar ni olvidar de verdad, a la vez que reclama una y otra cosa. Tiene, incluso, el mismo rasgo cómico, aunque se alimente de una experiencia de dolor. Permanece allí, nublando el horizonte de memoria, historia y olvido: como con la hoja de Kant, no sabemos si hay que ignorarlo, darle algún cauce, atenderlo, mirarlo con ternura o un poco de ironía. Pero no podemos quitárnoslo de la vista. Son preguntas distintas, y provocan respuestas distintas, en el ciudadano, en el político, en el historiador, en el lector. Pero ahí están: la hoja que recuerda la tarea de olvidar a Lampe; cada resentimiento.

¹ F. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Palo Alto, Stanford University Press, 2005, p. 317 ss.

² P. Ricœur, *La memoria, l'histoire, l'oubli*, París, Editions de Seuil, 2000, p. 46.

³ Aristóteles, *Física*. 222b 17.

⁴ F. Nietzsche, *De las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

- ⁵ T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1996.
- ⁶ Es Hannah Arendt quien solía recordar este discurso de Pericles al final del primer año de la Guerra del Peloponeso, y del que nos informa Tucídides, *Historia de las Guerras del Peloponeso*, Madrid, Gredos, II, p. 43.
- ⁷ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 607.
- ⁸ J. Derrida, «Le siècle et le pardon», en *Le Monde de débats*, diciembre de 1999.
- ⁹ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 618.
- ¹⁰ Ibid., p. 642.
- ¹¹ Me baso, sobre todo, en su ensayo «At the Mind's Limits», dentro del volumen *At the Mind's Limits. Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*, Bloomington, Indiana University Press, 1980. La edición original alemana es de 1966, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2015. Hay traducción española, *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-textos, 2001.
- ¹² J. Améry, *At the Mind's Limits. Contemplations by a survivor on Auschwitz and its Realities*, Bloomington, Indiana University Press, 1980, p.70.
- ¹³ Ibid., p. 71.
- ¹⁴ Con la idea, aristotélica, de que el tiempo es destructor, o que todo se destruye en el tiempo, inicia Ricœur su reflexión en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife-UAM, 1999.
- ¹⁵ J. Améry, *At the Mind's Limits*, op. cit., p. 71.
- ¹⁶ Primo Levi cuenta que se había enterado de que Améry lo llamaba, algo despectivamente, «el perdonador». Ver *Los hundidos y los salvados*, en *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, Aleph, 2009, pp. 589 ss.
- ¹⁷ Más precisamente, a quienes han llegado a una intelección racional de ella.
- ¹⁸ Véase el prólogo a las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 26-27.
- ¹⁹ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 648.
- ²⁰ Ibid., p. 651. Habrá que ver si ese lector avisado y ciudadano no es el individuo con comprensión filosófica en el que piensa Hegel.

4. La mutante persistencia del daño en la memoria

Carlos Thiebaut

Quiero ensayar aquí una tesis —la palabra es, ciertamente, exagerada— sobre la memoria, y consiguientemente, sobre el tiempo y el ejercicio de recordar, que se opone, o se distancia, de la idea de Aristóteles-interpretado-por-Ricœur de que el tiempo es destructor y de la que tú extraes la fuerza —una fuerza de carácter polar, resistente— de una memoria moral y política. Apoyado en ese plinto, tu capítulo puede plantear, con Ricœur, que hay una memoria ejemplar que recupera o redime del inexorable olvido los daños del pasado o para decir, con Améry, algo ligeramente distinto, que es lo que nos ocupa, a saber, que el resentimiento también alcanza dimensión moral al elevarse como resistencia a ese carácter demoledor del tiempo. Como diré de partida, subrayar el eje temporal en la reflexión sobre el resentimiento me parece incuestionable y central y lo interpreto como lo más relevante de tu capítulo para nuestra conversación.

Por mi parte, me iré fijando en este comentario en las maneras en las que el tiempo determina nuestras emociones, sentimientos y actitudes morales y en las que conforma también las maneras en las que tienden a resolverse en acciones y en prácticas. Al hacerlo, quiero matizar la idea de que el tiempo sea, sobre todo o ante todo, destructor. La imagen que me hago de ello es la de aquella pintura negra de Goya en la que Saturno o Cronos es representado devorando a sus hijos, siendo estos, en lo que estamos, los recuerdos y sus contenidos. Es como si el tiempo, cuya conciencia nos hace humanos, fuera también la condición de destrucción de lo que en él, y solo por él, acontece: nuestros recuerdos, pero también nuestras emociones y nuestros actos.

La cuestión no es nada sencilla, porque en ella se enreda, por ejemplo y en primer lugar, la historia natural de lo humano, que tanto ocupó e inquietó a Benjamin y a Adorno, una forma de historia que parece adecuada a la comprensión —si comprensión es— de nuestras recurrentes barbaries. Si acierto a interpretarlos, sugerirían que solo podemos atender a la historia y al presente de esas barbaries —que son emblema del problema mismo de la libertad— contemplándolas desde la perspectiva de una historia natural, no excesivamente lejana, en su metodología, de la forma de la mirada que el mismo Benjamin ejercitaba en su última obra inacabada, la *Libro de los Pasajes*. Sebald

ha recuperado esa mirada para poder pensar o representarse el sentido de los bombardeos sobre las ciudades alemanas en los tramos finales de la Segunda Gran Guerra.¹ Desde la idea de la historia natural, el carácter destructor del tiempo, el hambre insaciable de Saturno, es otro rostro de una inevitabilidad —la fuerza del viento que, procedente del paraíso (y aquí *Deus* y *Natura* vuelven a ser dos caras de lo mismo) arrastra al ángel de Klee cuya aterrada mirada nos clava a nosotros en el presente—. Ese terror, sospecho, es el emblema de la resistencia moral ante el peso de lo inevitable, el olvido.

Pero conviene dejar esa cuestión, quizá central a otros efectos, de lado ahora. Cabe sugerir alguna duda ante los supuestos que hay en esa atractiva interpretación: ¿es el olvido la forma central del trabajo del tiempo o su principal resultado? ¿Es el olvido, con su poder acallador, la ley oculta en la que se declinan las emociones del daño? ¿Debe el recuerdo ser, por lo tanto, el instrumento, conceptual y emocional, que da fuerza —fuerza moral, fuerza emocional y cognitiva— a la resistencia al daño? Quisiera, más bien, proponer otra manera de comprender la relación entre tiempo y emociones o sentimientos, ya que de resentimiento y de justicia o de perdón tratamos, y hacerlo por mi parte con otra (osada) interpretación de Aristóteles distinta a la que tú recoges en tu cita de Ricœur. En el pequeño tratado *Sobre la memoria y la reminiscencia* en los *Parva Naturalia* se contrapone el carácter natural de la memoria —la que al comienzo de la *Metafísica* se recoge como generadora de la experiencia—² con el carácter activo, casi poético-cognoscitivo, de la recuperación consciente y explícita de algo del pasado. No es que esta reminiscencia o recuerdo activo no sean también naturalmente humanos, pero todo ese pequeño tratado se esfuerza en mostrar que el tiempo de la memoria estricta de los humanos lo es de la presentación —diría de la conservación que presenta— de lo que fueron las impresiones o las sensaciones pasadas a la reflexión que hacemos en el presente. Hay en esa manera de pensarlo, creo, la idea de que la memoria testimonia la «huella» que algo dejó en nosotros, una huella en nuestro cuerpo que podremos, o no, recuperar y reconstruir o, como diré, darle sentido y resignificar. No quisiera, ciertamente, aceptar con ello las teorías de la mente o de las emociones de Aristóteles, por mucho que me parezcan atractivas —como su interesante y no resuelta tensión entre lo que hay de pasivo y de activo en ellas—, sino solo subrayar ahora que si hay algo así como la temporalidad de las emociones y en ellas, el tiempo no debe pensarse paradigmáticamente como destructor sino como condición de posibilidad de la misma experiencia humana. Es evidente que las huellas y las cicatrices pueden llegar a borrarénsenos, pero quizá sea apresurado sugerir que porque el tiempo es una máquina destructora de las emociones, el recuerdo deberá ser la fuerza moral que se le oponga cuando sea, claro es, necesaria la memoria para llevar a cabo alguna tarea de la justicia, que no siempre tiene por qué serlo. Es, entonces, quizá todo más complicado, porque el tiempo *es también* la forma de nuestras emociones morales y sería, entonces, fuerza destructora pero también fuerza redentora y, en casos como el resentimiento, es con frecuencia su mismo contenido; una de las maneras de hablar del resentimiento es, precisamente, la persistencia temporal de una demanda herida. Al fin y al cabo, el ángel

de Klee miraba —y conservaba en su mirada aterrada— los contenidos del pasado. Si en el terreno que nos ocupa, el del resentimiento y la justicia y el perdón, el tiempo conforma nuestras emociones morales, las *maneras* en las que estas se presentan, se articulan y se construyen en el tiempo será lo relevante para determinar qué y cómo serán nuestra moralidad y nuestra política. Y, así, una de esas maneras, el resentimiento es, también, una emoción o un sentimiento, o una actitud moral, que es relevante para las tareas de la justicia y a veces del perdón —cuando lo es, porque a veces no lo es—. Pero será o no moral en virtud no del carácter temporal que lo constituye, sino de otra cosa que tenemos siempre que elucidar, como puede ser la relevancia que los otros tienen en esa emoción o como puede ser el carácter imperativo de un «¡Nunca más!» que elevamos ante las experiencias de daño que recordamos.

Por eso iba a titular este comentario a tu capítulo «La persistencia de la memoria», pero es mejor cambiar la preposición de genitivo por la de ablativo y encabezarlo como he hecho, «La persistencia del daño en la memoria». Tu reflexión parte de ello como problema y subraya esa dimensión temporal de la experiencia y, en ella, de esa peculiar emoción extendida en el tiempo que es el resentimiento; si es que cabe llamar al resentimiento una emoción —algo de ello debe tener, porque está pegado al cuerpo y a la experiencia de él— o debiéramos llamarlo «sentimiento» como cuando nos referimos a una sensación específica extendida, en efecto, en el tiempo. Si en mi primer capítulo yo había subrayado, o al menos tal creo que era mi inquietud, la asimetría que el resentimiento introduce en la experiencia moral —una asimetría que, aunque estuviera anclada en el tiempo y en la memoria atendía, sobre todo, a las posiciones sociales que se ponen en juego en la percepción de la injusticia—, el tuyo pone más bien en primer plano este carácter temporal del resentimiento, lo que en él remite al pasado y determina o marca el futuro. No pretendo hacer una síntesis de nuestras diferencias de aproximación —una diferencia, ay, tan marcada ella misma por el tiempo entre aquel viejo texto mío y lo que entonces parecía ocuparme y nuestras reflexiones de ahora de veintitantos años después y de lo que parece preocuparnos—, pero, como comenzaba diciendo, en este comentario adopto, de entrada, la relevancia de la perspectiva que tú has puesto en práctica. Lo que quiero hacer es introducir en ella aquella asimetría, aquella quebradura, de la experiencia moral. Estimo que, como tenemos planteado, esto nos permitirá a los dos dar el paso siguiente, el que tiene que ver con la justicia y el perdón, en nuestras reflexiones. Algo de esto último dejaré planteado al final.

El tiempo (de la experiencia del daño) muda lo recordado

La persistencia en la memoria de una emoción, de un sentimiento —o, añadido ahora, de una actitud, de una forma de relación con algo en el mundo y en nuestra relación con él — reconoce, en primer lugar, el carácter no puntual, no momentáneo de esa emoción, sentimiento o actitud. Peter Goldie³ y Robert Solomon⁴ lo recordaron: las emociones — quizá mejor llamarlas ya sentimientos y actitudes— son procesuales y se extienden,

mutando en sus formas o simplemente en sus acentos. «Estar resentido» suele referirse a algún acontecimiento en el pasado que, de alguna forma, se hace presente, como constatas en tu capítulo. Pero esa formulación puede no dejar ver las maneras en las que se diferencian aquel acontecimiento del pasado que nos hirió y las formas en las que está presente ahora. El recuerdo puede mutar de uno a otro momento. Podemos descubrir, *ahora*, que lo que era importante o relevante de aquella herida no era, quizá, lo que *entonces* nos parecía inmediatamente hiriente o dañino, sino algo que estaba, descubrimos *después* y decimos *ahora*, implicado en ello. Por ejemplo, que en aquel breve y sorpresivo gesto de violencia física se empaquetaba, no visto, un profundo desprecio a nuestra propia humanidad, una negación de ella. Lo que quizá recordaba ayer —un golpe, un tortazo— adquiere otra dimensión al recordarlo hoy como desprecio o como negación de nuestra humanidad: lo que significan las emociones puede mutarse o, al menos, desvelarse en el tiempo. Parecería que esa nueva dimensión o significado no borra, no obstante, el contenido de lo recordado que se mantiene en su transmutación: al cabo, es aquel momento —el golpe, el tortazo— lo que de alguna manera persiste, como persiste el eco o la huella de aquel calor hiriente en la mejilla o aquella punzada aguda en el costado. Pero también ese contenido ha mutado en su sentido: ahora es un golpe de desprecio, o de exclusión de entre los humanos. No es solo un castigo físico de un guardián del campo debido a una desobediencia o a algún gesto de muda resistencia, sino la negación explícita de mi misma humanidad, como un recordatorio del sentido más radical de mi ser un prisionero allí. En Auschwitz o en Guantánamo. El contenido de lo recordado, pues, muta y es como si doliera ahora de manera distinta, quizá más honda, otras veces menos relevante. (Que nos deje de doler algo del pasado, y aun el pasado mismo, tiene que ver con lo que señalas todo el rato: el trabajo de la naturaleza que acaba por dejar atrás —superando o meramente olvidando—, incluso a pesar de nosotros mismos, lo que nos sucedió. Pero eso, como iré diciendo, necesita mayor indagación). Cuando nos preguntamos por el perdón —por su significado, por su necesidad, por su imposibilidad— creo que nos preguntamos por cómo hoy, en el momento de esa pregunta, se mantiene, si se mantiene, aquel contenido y cómo se ha resignificado o cómo ha mutado.

No es, por lo tanto, que el perdón se oponga, sea por el ejercicio de la memoria ejemplar, sea por el resentimiento, a la fuerza de la naturaleza que tiende al olvido; si el perdón, o la reconciliación, o la justicia, pueden pensarse como conclusión de un daño será porque la persistencia de ese daño en la memoria —en la memoria, por lo tanto, también del resentimiento— permite o solicita esas formas de clausura o de conclusión. Sobre eso regreso luego. Pero esta primera capa de problemas que ha introducido tu reflexión sobre el tiempo y el resentimiento apunta, creo, a que nuestro sentimiento puede haber alterado su contenido aunque la referencia física —el tortazo, el golpe— se mantenga. (El recuerdo debe mantenerse, por ejemplo, en relación con aquella sensación de herida o a aquella imagen de la mano alzada de quien nos hirió).

Se me podría responder que el contenido de lo recordado, tal como lo he pintado, no ha mutado y que solo lo ha hecho el significado que ayer le atribuía. La persistencia del

acto físico —el tortazo, el golpe— se mantiene, como reconocía hace un momento. Pero el carácter procesual o temporal de la emoción extendida, del sentimiento o de la actitud, se mostraría quizá incluso aquí con más fuerza. No es lo mismo que duela cuando la herida es inmediata que el dolor que recordamos después. La persistencia del hecho físico, que en el párrafo anterior dejaba como incuestionada, debe ser, entonces, matizada. No es lo mismo el dolor que el recuerdo del dolor, aunque este recuerdo nos duela a su vez; el dolor que puede traer consigo este recuerdo no es ya aquel dolor, es otro. Hay un hecho paradójico en el recuerdo en nuestras sensaciones y emociones: ¿podemos recordar un dolor físico, lo que es sentirlo, cuando se acaba o, más bien, recordamos las palabras y los significados —aunque los alteremos— con las que lo describíamos o con los que ahora, quizá por vez primera, los describimos? ¿No hay una diferencia crucial entre la experiencia del daño y el daño elaborado, recuperado, resignificado e, incluso, en el daño clausurado, perdonado? Decía antes que recuerdo el calor en la mejilla o el agudo dolor en el costado que me produjeron aquel tortazo o aquel golpe; pero ahora querría decir, matizándolo, que eso que persiste, de ayer a hoy, que eso que es similar y que se mantiene hoy no es idéntico; que recordar el calor del golpe en la mejilla no es lo mismo que el calor que sentí, entonces, con la bofetada. Digo hoy, me digo y me experimento sintiendo que aquello me dolió de esta o aquella manera. Pero quizá no me doy cuenta de que mi dolor mismo se ha transmutado. Excepto, quizá, en casos especiales y significativos, como cuando en mi cuerpo se inscribe la herida, como una cicatriz que sigue hiriendo, hoy no siento la sensación física —que se mantiene aún hoy como referencia en mi recuerdo— del tortazo. Incluso creo que también hay que reconocer que el dolor de nuestras cicatrices no es ya tampoco el dolor de la herida originaria. Otros casos significativos aluden, creo, no solo a las cicatrices, sino, por ejemplo, a emociones complejas que pudiera haber sentido en el pasado, como haber enrojecido de vergüenza por algo que hice, y que al ser recordadas hoy pueden producir en mí, como de nuevo, un enrojecimiento recordado, de vergüenza. Pero incluso en estos casos —y sé que es discutible lo que digo— mi vergüenza de entonces y mi vergüenza de ahora no son exactamente iguales, aunque ambas me hicieran enrojecer. A mi enrojecimiento de hoy, al menos, se le ha añadido el peso del recuerdo, de que recuerde aquel acto vergonzoso. Cabe también, como sabemos, que enrojeczamos hoy de vergüenza al caer en la cuenta de algo que hicimos o evitamos en el pasado y que en aquel momento, por el contrario, nos pasó desapercibido. El eje temporal que introduce aquí el recuerdo posibilita establecer similitudes, pero también diferencias. Quizá mi vergüenza de ahora tenga un carácter vicario, argumentaría. No deja de ser vergüenza, y vergüenza por aquello, pero es, precisamente, vergüenza *por aquello*, por aquello que *ahora recuerdo*.

Aunque necesitaré, en el siguiente apartado de este comentario, dar otro paso —el que no solo muta el contenido de la emoción, sino el carácter mismo del ejercicio de la memoria—, creo que de lo que llevo dicho se extrae ya algo relevante sobre el carácter reflexivo, como lo llamé en el primer texto y tú comentas al leerlo, del resentimiento o —lo llamaré ahora así en congruencia con el texto tuyo que ahora comento— de la

persistencia de la herida, de aquella herida, en el presente. Permíteme un pequeño rodeo que apunta a lo que podríamos llamar el fracaso epistémico en las experiencias del daño para intentar pensar qué significa aquí reflexividad. Cuando el daño se produce suele acompañarse de una radical incomprensión respecto a por qué y cómo fue aquello posible. Hay multitud de testimonios y relatos de experiencias del daño —por ejemplo, el ciclo del Holocausto, desde Améry a Levi o a los entrevistados por Lanzmann en *Shoah*— que acentúan lo indescriptible e inexplicable de aquellas realidades y experiencias.⁵ También ese fracaso de comprensión se produce, por lo que se me alcanza, siempre que se produce el daño, incluso aunque fuera un daño previsto o imaginado, como en las guerras o en contextos sociales cargados de violencia. Ese fracaso, esa sorpresa aterrorizada, no tiene, pues, que ver con una previsibilidad teórica, por así llamarla, de un hecho o una serie de acontecimientos; muchos de los internados en los campos pudieron anticipar qué sucedería y por eso quisieron huir u otros, desesperados, se hundieron en su resistencia. La pregunta ¿cómo es posible esto?, en primera o en tercera persona, es una pregunta que tiene la fuerza de la constatación de un límite de comprensión, entonces y aún ahora. La fuerza de esa interrogación —¿pero cómo es esto posible, cómo lo ha sido?—, su hondura y su radicalidad, quizá se deba a lo que señala Josep Corbí recogiendo la reflexión de Améry,⁶ que allí y entonces se quebraron dos expectativas fundantes de la condición humana en lo que tomamos en la vida cotidiana como esperable o confiable: la expectativa de que no seremos heridos y la expectativa de que si lo fuéramos seremos ayudados o cuidados en nuestro dolor. Me parece que Corbí tiene razón al subrayar en ese análisis de Améry que el daño atenta contra nuestra básica confianza como humanos. Pero lo que es relevante para lo que venía comentando es que entre aquella quiebra epistémica, de incomprensión doliente, y mi presente relato o expresión de ella —por ejemplo, en el texto de Améry— se ha producido una mutación fundamental, a saber, la que va de no poder hablar o expresarla (quizá la experiencia radical de los «musulmanes») a constatar, en mi relato mismo, la significación de aquella herida. En el grado cero —en el momento de arranque— de la experiencia del daño se produce una herida que no tiene palabras, o no tiene todavía las palabras necesarias, las que llegaré a pensar y a sentir como necesarias. Quizá las primeras que acuden sean las que constatan, y se aterrorizan, ante ese hecho e interrogan cómo fue posible. Después —y en este después se ha introducido ya el eje temporal de la experiencia, bien materialmente, bien lógicamente— vendrá nombrar aquel momento, aquel grado cero. En ese proceso —en la consecución, si es posible, porque a veces no lo es, de ese *después*— se ha introducido eso que llamamos —quizá con la torpeza conceptual que lleva consigo, como lastre y como castigo, la filosofía— la reflexividad o la reflexión. Pero, en lo que estamos, no es una reflexividad que nos haya sacado del terreno de nuestras emociones, sentimientos o actitudes básicas: el resentimiento es *re-sentimiento*, como sabemos desde Nietzsche y desde Scheler (dejando ahora de lado sus diferencias y sus insuficiencias, como las que señalas o las que señala respecto a ellos Darwall y sobre las que vuelvo más tarde). Esta reflexividad de nuestros sentimientos por la introducción del eje temporal que has subrayado en tu texto es, al cabo, la distancia entre dos

momentos, o dos segmentos, de nuestra identidad y de nuestro yo. El yo-que-fue-golpeado y el yo-que-se-resiente-de-aquel golpe, llamémosles el yo₁ y el yo₂, no son idénticos como sujetos de la experiencia, aunque la referencia —la herida, el tortazo, el golpe— se haya mantenido. Lo que media de uno a otro, decía, es lo que podría forzar el lenguaje filosófico llamándolo «la epistemología del sentimiento», lo que de significado diferente hay para mí, que viví aquella experiencia y ahora la re-siento, entre el (no comprender) ser herido y el (ponerle nombre) al re-dolerse por aquella herida. La no identidad entre aquel yo y este mío de ahora (su no mismidad, por decirlo en los términos de Ricœur) no dice, ciertamente, ni que aquel no sea yo (es lo que persiste de mí) ni que yo no sea aquel (que es lo que me parece importante y no puedo olvidar de él). Esta cuestión —con Ricœur, la de la ipseidad— es otra. Es obvio, diría, que si me resiento de aquello, si estoy resentido por ello, es que aquello (los estados mentales de incompreensión, de aguante, de muda resistencia) es relevante, me es relevante, para quién y cómo soy ahora. Pero esta formulación requeriría más matices que quizá pueda ir hilvanando después. Me basta por ahora con subrayar que estas diferencias —a veces tan sutiles, a veces tan cruciales— entre el yo de entonces y el de ahora que regresa a él, o que constata que siempre estuvo conmigo aunque fuera como una sombra, son una forma de distancia ante mí mismo —una distancia que es fácil comprender en el nivel de mis comprensiones, pero que creo, como estoy argumentando en este apartado, se produce también en el nivel de mis tejidos emocionales.

Esta distancia de mí ante mí o ante mis experiencias pasadas me parece especialmente clara e importante en las experiencias del daño (quizá en todas nuestras experiencias, pero argumentarlo así requeriría también más detenimiento). Así sucede, al menos, en dos de sus momentos cruciales, el del relato mismo o el del testimonio y el de las demandas de su resolución, sean estas la demanda de justicia —en la reparación, en la imputación del causante del daño o en el establecimiento de un mundo ulterior en el que el daño no sea reiterado— o, como apuntas, en las construcciones de una reconciliación. Dejo para el final de mi comentario este segundo momento crucial, el de la resolución del daño, y me fijo ahora en algo que hemos comentado en otra ocasión, la distancia entre el yo de la experiencia en el grado cero del daño y el yo que elabora y expresa su testimonio. Ajmátova lo escribió en *Réquiem* con doliente lucidez:

No, no soy yo, sino otra quien sufre.
No podría soportarlo.
Ya la locura cubre
con su ala la mitad de mi alma.
Y le ofrece su vino de fuego,
y la imanta hacia el negro valle.⁷

Ajmátova, quien en «En lugar de Prefacio» de *Réquiem* proclamó su capacidad de contar los dolores de las madres de los detenidos en las cárceles ante la pregunta de otra madre que hacía, como ella, cola para llevarle alimentos a su hijo o a su esposo, de quién podría narrar aquello (el momento que antes llamé de fracaso epistémico), se constata

ahora, en el poema, distinta a su yo sufriente. La voz poética, por así llamarla, y la persona que sufre o sufrió son ahora, en el poema, dos. Ajmátova dice ahora que no «podría soportarlo»; pero lo soportó. Era, diríamos, insoportable, pero se soportó. Y esa escisión, que a veces puede ser salvadora —así sucede, por ejemplo, en muchos testimonios de los supervivientes de los campos—, aparece ahora como una locura que ciega una parte de nosotros. El yo que testimonia y el yo que sufrió, y porque aquel se remite a este, son dos yoes, o dos momentos del yo, escindidos, dice, en la locura. El que el yo de ahora diga de sí que no podría (volver a) soportar aquello, como cuando decimos de otros en condición doliente que no sabemos cómo pueden soportarla, indica una distancia, a veces salvífica, que es lo que permite en el caso de Ajmátova la voz poética y la hace necesaria.

Pero no siempre es salvífica esa escisión. No toda forma de distancia es redentora. También hay extrañamientos de sí que nos enloquecen: es la locura que, dice Ajmátova, cubre la mitad (¿qué mitad? ¿la de entonces o la de ahora? ¿otra?) de su alma. Quizá no hasta la locura, o en ella, pero esa es, sospecho, la estructura reflexiva —asimétrica y temporalmente marcada— de quien testimonia o de quien recuerda la herida; y es así quizá en todo recuerdo. El eje del tiempo separa a la vez que vincula. Si sucede así, pues, en la experiencia del daño, también acontecerá así, sospechamos, en la del resentimiento. Y, sin embargo, porque el resentimiento es un regreso a un sentimiento o a una herida anterior, la constatación de la distancia —entonces, ahora— solo es un acta que se eleva sobre la persistencia no de un sentimiento (que ha mutado o puede haber mutado) sino de una misma, persistente, *herida*. Lo importante, diríamos, no es ya el carácter procesual del sentimiento sino el carácter de la herida. Y la herida —diría la lógica del resentimiento que es adecuado emblematizar, como haces, en la reflexión de Améry— permanece, ha de permanecer. La memoria, que parece haber mutado en su contenido, no lo ha hecho, no obstante respecto a esa realidad que el resentimiento mantiene presente. Sí, es cierto que el sentimiento de ahora no es el de antes; es cierto que en el resentimiento hay reflexividad y hay distancia. Pero si ha de haber resentimiento lo será del hecho —resignificado, ahondado, mutado en sus sentidos— que tanto entonces como ahora llamamos herida.

¿No me estoy, pues, contradiciendo? Creo que ambas cosas son verdad: que el tiempo muta lo recordado y que lo recordado se mantiene, resignificado, en el decurso temporal del resentimiento. Por eso el resentimiento es una forma (no la única) de garantía del no-olvido. O, como diré en otro momento, el resentimiento puede ser motivo o fuerza de la justicia e incluso del perdón.

Pero si ambas cosas son verdad, el carácter naturalmente temporal de la memoria mantiene nuestras sensaciones, por decirlo con el término aristotélico, porque las modifica (o, en los términos que he empleado, las mantiene pero las resignifica). El eje temporal de las emociones no tiende, pues, al olvido inevitable. El olvido dependerá, quizá, de otras cuestiones: de que, bien sea natural o intencionalmente, aquello ha perdido *relevancia*, importancia. Tenemos, así, que explicar tanto aquellos casos en los que olvidamos nuestras experiencias pasadas como aquellos otros en los que nos

resistimos, o algo en nosotros se resiste, a marginar o a tachar aquellas experiencias. Por qué nos resistimos a olvidar no es, quizá, resultado de una opción o decisión nuestras ahora (como cuando hacemos un esfuerzo explícito de reminiscencia) y, como antes decía, quizá las huellas o las cicatrices del pasado, que pueden seguir hiriéndonos, basten para la persistencia del pasado y sus heridas en el presente. Hay una larga escala de matices entre el olvido natural, que acaba por borrar hasta las cicatrices físicas y morales, y el olvido intencional que borra de la nómina del pasado los hechos del daño. Cabe que nada nos signifique ahora una cicatriz que se conserva en nuestro cuerpo, o cabe que, por el contrario, recordemos que la teníamos aunque se haya desdibujado en la piel. Caben, incluso, más posibilidades. Esas posibilidades, y cómo se declinan, apuntan a ese punto ciego en nuestra comprensión filosófica —psicológica, emocional, cognitiva, moral— de qué es lo que hace a algo relevante.

Carecemos de una teoría satisfactoria de la relevancia moral, cognitiva o emocional. Podemos decir que recordar o no recordar tendrá que ver con la importancia de lo que nos ocupa (por decirlo con el giro de Harry Frankfurt), pero no está claro —ni siquiera, supuesto lo que antes dije de la distancia, en términos de identificarnos con algo— qué es lo que hace que algo pasado siga importándonos o haya dejado de hacerlo. Mi intuición es que es algo del presente —de mi experiencia presente y de mi identidad, consciente e inconsciente, presente— lo que hace relevante el pasado o, por el contrario, su olvido. Por ejemplo —y así lo llamamos— puede haber un punto de vista moral que haga relevante la existencia de aquella cicatriz o el recuerdo de la herida incluso cuando esa huella haya sido borrada. Insisto que no se trata de que quiera olvidar, como recuerdas al comienzo de tu capítulo con respecto a Kant y a su recordatorio diario de olvidarse de Lampe. No quiero suscribir, en absoluto, una teoría de la mente y de las emociones tan voluntarista, como la que tendemos sin matices a atribuirle a los estoicos. (Que las cosas son más complejas en esa tradición es algo para lo que, incluso a pesar de la interpretación de Nussbaum, nos ayudaría una relectura de Séneca). Cuando digo que es algo del presente, una focalización de lo que es relevante, lo que determina las formas del recuerdo y del olvido solo quiero señalar que no está predeterminado que el tiempo haya de borrar o de resaltar una experiencia pasada. O, dicho de manera más (torpe y) contundente: el tiempo, que es el medio en el que tiene lugar la (re)configuración de nuestras experiencias, no tiene por sí mismo rango moral (ni cognitivo, ni emocional). Tampoco, entonces, lo tendrá la historia. Creo que, según lo que llevo dicho, no se sigue de ello que adopte una postura presentista (no existe el pasado), aunque a veces la bordee, ni que podamos prescindir de las lecciones de la experiencia y de la historia y cosas parecidas. El medio —el tiempo y la historia— es *donde* acontece la experiencia y será el carácter y los modos de esta los que determinen el tipo de relación entre los objetos (las experiencias) que nos aparecen en ese medio. Por eso a veces no podemos olvidar (porque hay formas en las que algo pasado sigue estando presente y sigue siendo relevante) y otras en las que olvidamos (porque han dejado de ser relevantes, bien de hecho, bien de derecho).

Debo concluir este primer apartado de problemas, el de la temporalidad de nuestras

emociones, ampliando el foco de lo que he señalado para incluir no solo, como ha aparecido hasta ahora, a un individuo y su experiencia temporal, sino también a sus relaciones con otros individuos. Es fácil ver que acentuar el carácter natural, cultural o personalmente temporal de nuestras experiencias no solo no reclama ser pensado en términos aislados, como ha podido parecer en la aproximación un tanto fenomenológica a la que en parte he acudido, sino que, más bien, implica la presencia de otras voces o de otras personas. Dañar y recordar el daño, sentirlo y resentirlo, siempre introduce otras voces, la del dañador, la de otros testigos, la de quien nos interpela —como la comadre en la cola ante una prisión, en el ejemplo anterior de Ajmátova—, la de quien nos cuestiona si olvidamos o si, por el contrario, nos empecinamos en el recuerdo. Los mismos yoes del relato del daño apuntan también a la presencia de otra voz en mi historia. Que siempre, pues, estén otras voces presentes, dará un giro ulterior a la cuestión de la justicia en la memoria: esa justicia no solo se refiere a los contenidos de lo que es deber recordar u olvidar sino, quizá antes de ello, a las relaciones entre las personas que recuerdan y olvidan, a las asimetrías entre quienes quieren olvidar y quienes quieren recordar, a lo que tú has aportado en tu capítulo sobre las políticas de la memoria.

La presencia de otras voces o perspectivas es lo que le permite a Stephen Darwall establecer una diferencia entre la concepción nietzscheana del resentimiento (que él escribe acudiendo a la clásica forma francesa, *ressentiment*) del resentimiento que es «esencialmente una actitud en segunda persona que presupone y ayuda a mediar el respeto y la responsabilidad (*accountability*) mutuas».⁸ Dejo ahora la interpretación que Darwall hace del resentimiento nietzscheano que él comprende, de manera simplificadora, básicamente como venganza. Ciertamente, si el resentimiento se entendiera en estos términos de venganza, el otro, objeto de nuestro resentimiento, carecería de voz o de capacidad de interpelación y de respuesta: sería el causante de un daño o una herida que, tras causarlos, queda mudo y se convierte en mero objeto de nuestras acciones y emociones. En la lógica de la venganza, la víctima es la única que establece el tamaño de la herida sufrida y la única que establece la retribución como su cura o, sobre todo, como su compensación. Como digo, no creo que el resentimiento nietzscheano sea exactamente eso, pero lo interesante del análisis de Darwall es la introducción de otras perspectivas o, en concreto, la perspectiva en segunda persona para la comprensión del resentimiento.

Apoyándose en el ya clásico análisis de Strawson en *Libertad y resentimiento*, Darwall considera que «nos relacionamos unos con otros de una manera “inter-personal” o “segundo-personal” específica cuando nos vemos teniendo alguna autoridad o una cierta posición para establecer demandas mutuas y nos consideramos mutuamente responsables».⁹ Y, en concreto,

el resentimiento [a diferencia, por ejemplo, de la vergüenza] conlleva, como todas las actitudes reactivas, un interpelado (*addressee*) implícito. Siente como si su objeto hubiera violado una demanda legítima propia y pudiera ser imputado por ello. De

hecho, lo toma como responsable y reclama que el otro reconozca nuestra autoridad para establecer nuestra demanda y para reclamarle una respuesta.¹⁰

Aunque este análisis le lleva a Darwall a establecer una distinción clara entre la vergüenza (que es correlato del desprecio) y la culpa (cuya actitud recíproca sería el resentimiento), una diferencia que puede ser cuestionable en estos términos, el acento que pone en lo que denomina la autoridad y la competencia o capacidad en segunda persona, me parece muy relevante para lo que venía indicando de la presencia de otras voces en la temporalidad de nuestras emociones. Esa presencia de otras voces es, en el análisis de Darwall, el sustrato de una consideración moral del resentimiento por el carácter de simétrica atribución de capacidades entre el dañado y el otro, o los otros, que le dañaron o que atendieron a ese daño. Pero no tiene, por ahora, que entenderse que esas relaciones entre las distintas voces y figuras hayan de ser, inicial o finalmente, simétricas. Más bien, y si de justicia hemos de acabar hablando, el papel del resentimiento puede partir de una constatación de inevitables asimetrías. A ellas me refería, precisamente, en mi primer texto y a ellas me referiré de nuevo en un próximo capítulo.

Lo único que añado ahora, pues, es que esas asimetrías —que siguen produciéndose en el medio que es el tiempo y la historia— dependen de nuestra presente determinación de un punto de vista de la justicia, de si es justo, y con quién, recordar o si lo sería olvidar, es decir, de si es justo darle importancia moral y política a un recuerdo o dárselo, por el contrario, a un olvido. Por decirlo, todavía, de manera más inmediata: la discusión —por ejemplo, la española— sobre la memoria histórica, sobre si tenemos o no deberes con las víctimas enterradas en las cunetas de la dictadura, depende de una opción *presente* con lo que estimamos es justo, con la calidad de nuestras emociones, como son el sentido de justicia, la piedad y la compasión. No hay, así, que confundir una decisión explícita por el olvido, como el que ha realizado la gran parte del pensamiento conservador español y sus cómplices, que es una decisión en contra del carácter peligrosamente disruptor del recuerdo, con el olvido, dizque natural, de los daños pasados. Aquella decisión lleva consigo una responsabilidad de la que no cabe escabullirse apelando a la naturaleza del tiempo y de la historia.

El tiempo (de la experiencia del daño) muda el mismo recordar

La sospecha que ahora quiero explorar intenta dar un paso más en la tesis de que el eje de la temporalidad constituye nuestras emociones y nuestras creencias. La persistencia en la memoria del daño es una forma de *mutante permanencia* que, sostenía, está determinada por el sistema de lo que sea relevante en las comprensiones presentes. Así, el argumento central de mi apartado anterior era que el tiempo, que es el medio de las experiencias, muta nuestras emociones y sentimientos o, más específicamente, que muda lo recordado y que eso no cierra, sino que abre el espacio de nuestras responsabilidades por el recordar y por el olvidar.

Ahora quisiera sostener, de manera similar, que la persistencia en la memoria de una

herida muta la forma en la que ese ejercicio de la memoria hace su trabajo. Quizá sea exagerado decir, como anticipa el título de este apartado, que el tiempo del daño muta la forma de la memoria. Si «memoria» es el término que empleamos para nombrar lo que antes se llamaba «facultad del alma» y que, quizá, podríamos traducir ahora mejor como «capacidad o ejercicio de la mente-en-el-cuerpo», lo que quiero sugerir ahora es que el tiempo, y en concreto el tiempo de (la elaboración de) la experiencia del daño pone en marcha ejercicios de la mente que la muestran a ella misma cambiante, que requieren, por así decir, que ponga en ejercicio capacidades que no son las de la mera retención ni, como he dicho hasta ahora, la persistencia, incluso mutada, del daño y sus heridas. De esa manera, diría, la manera de la memoria en T 1 (en el que T 0, un acontecimiento recordado, se hace presente) puede ser, y de hecho es, diferente a la presencia de la memoria en T 2. ¿Qué quisiera decir por una mutación en «la forma de la memoria y su ejercicio»? Tal vez, y en primer lugar, lo que está ya implicado en la descripción que he dicho: la huella o la cicatriz de un daño puede adquirir nuevos sentidos al ser recordada. Si ello es así, la memoria como persistencia de ese daño (como recuerdo inmediato primero, como recuerdo reelaborado después) no es la representación —la conservación mimética— de aquel daño: la memoria no es (solo) un receptáculo que conserva sensaciones ni sentidos anteriores o los reproduce como una caja o un recipiente en la que se preserva algo, una caja que abrimos y cuyos contenidos recuperamos cuando sea menester, como hacemos con los archivos digitales de nuestros trabajos escritos, como una biblioteca; la memoria, más bien, sería una facultad —es decir, una capacidad de nuestra mente encarnada— cuyo ejercicio sobre lo que permanece en nosotros de las experiencias pasadas las conserva —el momento de la permanencia— pero lo hace porque las reconstruye y las altera. No es, entonces, que existan distintas «facultades», si facultades fueran —el término solo nos sirve ahora para definir un conjunto de capacidades y recursos de la mente, como decía hace un momento—, sino que concibamos la capacidad y las formas de recordar como si fueran —otra metáfora, quizá molesta— distintas herramientas que se emplean en la relación con lo que la mente misma concibe como pasado y como experiencias pasadas. No todas las herramientas tienen la misma función o sirven para los mismos fines. Así, no es lo mismo recordar en el momento T 0, en el del daño, que hacerlo en otro cercano al daño, en T 1, que recordarlo en T 2, donde lo recordado y la forma del recuerdo en aquel primer momento es ulteriormente reelaborado. El calor inmediato del tortazo en la mejilla, la huella inmediata del dolor —decía antes—, no es el recuerdo de aquel tortazo y de aquel dolor. Puede que ya no perciba ahora aquel calor y que mi recuerdo lo sea de que tuve aquel dolor y de que aquella sensación física adquiriera otra dimensión, como puede ser el dolor moral o algún nuevo sentido que atribuya a aquel gesto. Si eso es así, lo que llamamos memoria en uno y otro momento son cosas distintas o aspectos distintos, que cambian en el eje del tiempo, de la capacidad humana de hacer presente el pasado.

Quizá podríamos, sencillamente, responder a esta sugerencia argumentando, a la aristotélica, que la memoria es la facultad que conserva las experiencias —las sensaciones, los primeros significados, las reacciones inmediatas— y que esto que digo

del ejercicio de ella en T 2 es otra cosa, quizá la capacidad de reconstruir o de resignificar que realiza, por ejemplo, la capacidad de reminiscencia. Pero esa maniobra terminológica u otras parecidas simplemente eluden la cuestión; la borrosidad del lenguaje natural respecto a qué es recordar apunta, creo, a la más obvia y natural complejidad de nuestros procesos y ejercicios mentales. Una de las formas de intentar pensar esa complejidad de las formas o las capas de la memoria es acudir a la tensión entre lo que tendemos a pensar que hay de pasivo y lo que hay de activo en las formas del recuerdo (y que será otra capa más de esa misma tensión en nuestras capacidades mentales): la tensión entre lo pasivamente retenido y lo activamente reconstruido o reelaborado. Habría así una memoria pasiva y una memoria activa. En los términos que venía empleando, en T 1, en la memoria más inmediata respecto al primer momento del daño en T 0, está en primer plano el momento o la memoria pasiva, de conservación, mientras que en T 2 lo estaría el momento o la memoria activa, la reconstrucción de aquel recuerdo.

Pero la formulación que acabo de hacer en términos de pasividad y actividad me resulta, en esos mismos términos, también insatisfactoria. Debería haber aludido y recorrido la misma mutación de nuestras concepciones filosóficas sobre la memoria, en el mundo clásico, en el Renacimiento, en el Romanticismo, en la fenomenología de Husserl, Heidegger, Scheler o Merleau-Ponty, [u](#) etc. En esa tarea las relaciones entre lo que antaño se denominaban «facultades del alma» debería tener cierta relevancia, por ejemplo en las relaciones entre memoria e imaginación, unas relaciones cruciales en el romanticismo. Pero, quizá sobre todo, debería acudir a lo que la psicología (y ese saber en sus diversas corrientes y modelos) puede decirnos de las formas y ejercicios de lo que llamamos memoria. Pero, tal vez, para lo que quiero someramente explorar, sea (de forma provisional) suficiente acudir a la fenomenología de las experiencias del daño que subyace a lo que vengo diciendo en este comentario a tu capítulo, cuyo objetivo es, más modestamente, inquirir sobre cómo los recuerdos y el hecho del recordar están presentes, como fuerza y como motivo, en la dimensión normativa —la justicia, la reconciliación y el perdón.

Una manera quizá más clara o tal vez solo intuitiva de aclarar lo que digo es pensar la memoria como el ejercicio articulado, complejamente articulado, en dos series temporales. En la primera, que es la que recorría en el apartado anterior, lo que cabe llamar el tiempo 1 hace su trabajo modificando la persistencia del dolor inmediato de la herida que muta en sus sensaciones y en lo que sentimos en ellas. Es, pues, el tiempo en el que se desarrolla esa mutada persistencia de la que hablaba. La memoria es, en este proceso, lo que conserva y transforma, lo que retiene y olvida, lo que preserva y modifica. No es, pues, una conservación pasiva, sino una conservación viva que muta. Podemos imaginar este Tiempo 1 en forma de una flecha que une varios momentos de la experiencia del daño, quizá de esta manera:

T0 T1 T2

Esta primera serie temporal está ella misma hecha de pasividad, o retención o persistencia, y de modificación, tal como he sugerido en el apartado anterior. También,

como argumentas en tu texto, es el proceso del olvido, que quizá podemos llamar «natural», el del tiempo que borra el recuerdo. La conciencia y la experiencia del daño en T 0 puede, así, mantenerse modificada —mi sugerencia— o puede perderse en el océano de lo no recordado. Ambas cosas nos suceden.

Pero cabe pensar también que la relación entre el tiempo presente (en T 2) y el momento originario (T 0) sea la inversa y que el momento originario sea el objetivo de un ejercicio activo de lo que con Aristóteles comenzaba llamando reminiscencia. El que desde T 2 recuperemos T 0 o T 1 se realiza desde lo que antes llamé la relevancia que en el momento ulterior otorguemos a aquellos momentos anteriores. En esta secuencia, el trabajo activo lo es de la memoria transformadora. En el caso, que tú señalas, de la memoria que se borra, esta segunda secuencia puede, y en algunos casos debe éticamente recuperar la herida originaria. Pero esta segunda secuencia, a diferencia de la primera, dota específicamente al momento recordado (T 0 o T 1) de la carga de interés o de relevancia que ejercitamos en T 2. En estos casos, recordamos *por algo* o *para algo*. En esta secuencia, la memoria tiene causas, razones y fines.

T0 T1 T2

Cada una de ambas series tienen un carácter modificador del momento originario, pero de maneras distintas. La primera conserva y va marcando y modificando en cada índice temporal el contenido de lo recordado. La segunda recupera o reconstruye lo que es *relevante* de lo recordado y, al hacerlo, lo resignifica o descubre lo que en aquella primera experiencia no era percibido, como sucedía con el golpe del guardián en el campo.

Lo que tal vez sea interesante es que, de hecho, ambas series se coimplican y se entrelazan. El momento presente, T 2, es resultado tanto de la primera serie como origen de la segunda, es decir, puede que retenga, en forma de cicatriz en mi cuerpo o en mi ánimo, la herida originaria y puede que, a la vez, esta presencia solicite de mí un recuerdo que recupere aquella herida (sus sensaciones ya hechas palabras o imágenes) o que intente comprender sus significados —el significado de antes, el de ahora—. Pero, también, cabe que ese proceso complejo o doble haya tenido lugar en un momento anterior (en T 1, por ejemplo) y que, incluso, ahora, en T 2, revise la dinámica de persistencia y de recuperación o reconstrucción que aquel momento anterior contenía.¹²

La coimplicación de las dos series puede tener diversas modalidades: puede ser un proceso de persistencia y de resignificación que no genere conflicto, aunque exprese tensiones, pero puede también presentarse, por el contrario, como un conflicto explícito. Es especialmente relevante que en las experiencias del daño ese conflicto se exprese con frecuencia en términos de demandas sobre la verdad, y el significado que ella tenga, de lo acontecido. (Sobre el carácter de esa verdad se apoya la interpretación normativa del daño y de su resolución). La persistencia del daño puede ser testimonio —«aquello sucedió»— frente al olvido que, por ejemplo, el presente puede querer imponerle al pasado retenido. La persistencia puede también insistir contra una interpretación (interesada, decía antes, de acuerdo con su relevancia) desde el presente. Pero, de igual

manera, el presente puede elevar su demanda de un nuevo significado ante lo que la persistencia de la primera serie quiere significar. Las relaciones, pues, entre ambas series temporales, la de la persistencia que resignifica y modifica y la de la reconstrucción que también resignifica desde el momento o los momentos explícitos de la rememoración, son el terreno en el que se dirimen los temas que discutimos. Mi sugerencia en este apartado es que, llamémoslos como decidamos hacerlo, el trabajo del tiempo sobre el daño y su experiencia ponen en evidencia una estructura de la capacidad de la mente que llamamos memoria que está ella misma siendo modificada en las diversas maneras de su ejercicio.

(Tal vez fuera interesante introducir en la relación, de apoyo mutuo o de conflicto, de las dos series temporales los momentos de silencio que son frecuentes en la experiencia del daño. El silencio, por ejemplo, que demora un ejercicio de rememoración y aún de recuerdo —como el tiempo de silencio que Semprún refiere respecto a su propia experiencia en Buchenwald o que los testigos en *Shoah* expresan en sus testimonios— y que adquieren las tonalidades de la resistencia al recordar, de la impotencia para hacerlo, o de la culpa o de la vergüenza. Los silencios en la experiencia del daño tienen no solo varias causas o motivos sino que también modulan las dos secuencias temporales y sus conflictos. No todo silencio, pues, es olvido insuperable, como la marca del tiempo que borra las huellas del daño. También pueden ser, como venía indicando, en el terreno personal y social, el trabajo invisible de un proceso de elaboración del daño que, como Marx decía, siguiendo a Hegel y a Hamlet, hoza como un topo escondido en la historia.)

¿Quiénes somos y dónde estamos cuando perdonamos?

Seré mucho más breve en este último paso de mi comentario a tu capítulo que, en su parte final, abre nuestra conversación a otro terreno, probablemente más acuciante, el de la justicia, la reconciliación y, a veces, el perdón. Como decía al comienzo, quiero recuperar aquí la idea de asimetría que el resentimiento introduce en la moralidad una vez que, como he dicho, lo que el resentimiento retiene de una herida del pasado ha quedado, sugiero, enmarcado en un proceso de elaboración de la experiencia del daño que tiene que «doblar» o «mediar» la persistencia de esa herida con el proceso de su resignificación o de re-construcción a la luz de lo que en el presente se nos presenta como relevante. Ese proceso de mediación, decía hacia el final del apartado anterior, puede ser, y con frecuencia es, un proceso de conflicto en relación con la verdad, con la verdad de lo que sucedió y con la verdad de lo que sucede.

Este planteamiento presenta, creo, especiales problemas cuando pensamos en la resolución del daño. Llamo resolución del daño al conjunto de procesos por medio de los cuales el daño *tiene que ser clausurado*. La clausura del daño no es, como bien sabemos, su final: los daños se perpetúan, mudan de forma, se reiteran, reaparecen. Pero esa clausura tiene una realidad —si se puede decir así— contrafáctica; es normativa, del ámbito de lo real que es el deber-ser. El daño debe ser clausurado desde la perspectiva de la víctima que quisiera y quiere que su condición doliente o sufriente cese. Debe ser

clausurado también desde la perspectiva de un «nosotros» que adopta el punto de vista, epistémico, moral, emocional, de quien está preocupado por ese daño. Esta tercera figura, individual y pública, colectiva, adopta diversas formas o guisas: es el espectador que se une a la demanda de clausura (pero también, ay, de aquel que mira para otro lado cuando no es cómplice directo, por acción o por omisión en el daño mismo), es el que puede suministrar los lenguajes para la expresión del daño (poniéndole voz, como hacía Ajmátova, o suministrando los lenguajes normativos que harán posible la imputación de responsabilidad de los perpetradores y los procesos de reparación de las víctimas), o es el que construye instituciones que previenen la reiteración del daño (en la justicia, la política, o la organización social en general).

Quizá a lo que mi primer capítulo apuntaba era, precisamente, a esa asimetría que ahora acabo de señalar entre las diferentes perspectivas que he enunciado, la de la víctima y la de la tercera figura en sus diferentes guisas. El joven Horkheimer y Gil de Biedma miraban su presente y su pasado, o sus pasados, desde el doble punto de vista de quien vive la herida del daño como víctima (en el caso de Horkheimer, de quien no la vive y es espectador; en el de Gil de Biedma el de quien vivió ya de niño su exclusión de género) y de quien atiende a esa herida. Pero lo que estamos comentando ahora no es tanto esto cuanto la cuestión de cómo el tiempo de la experiencia del daño modula estas asimetrías de perspectivas, de voces o de figuras que indico. Quisiera abordar esta cuestión en los mismos términos finales de tu propuesta: el problema de la reconciliación y del perdón desde el problema —casi obstáculo— que el resentimiento plantea.

Aunque lo discutiremos en los siguientes capítulos de este libro, quiero plantear de entrada una tesis, quizá abrupta. El mantenimiento de la relevancia, de la importancia, de la herida: eso es el resentimiento. Pero, diría a la luz de todo lo anterior, que esa *relevante persistencia* no se opone a la resolución del daño, o a su clausura en alguna forma de justicia (penal, restaurativa, reparadora), sino que incluso la promueve o puede hacerlo. Pero la justicia, esas formas de justicia no equivalen, creo, al cumplimiento del motivo que el resentimiento incorpora o porta. A lo que la justicia (una tarea de la tercera figura concernida que es el «nosotros») responde en primer plano es al daño mismo, no a su motivación, que puede estar en el trasfondo. La justicia es, por así decirlo, una dimensión —la dimensión normativa— de la segunda secuencia temporal que antes indicaba, aquella que va desde el presente hacia el pasado. Ciertamente, el resentimiento —el de las víctimas, pero también el de los espectadores preocupados que las acompañan en su herida— promueve la justicia al promover el motivo que esa herida comporta. No tiene, por lo tanto, por qué bloquearla o hacerla imposible. Es verdad, como decía, que pueden y suelen existir conflictos: el resentimiento puede reclamar una verdad que no es reconocida en el horizonte normativo que la justicia propone hoy o ahora, de la misma manera en que la persistencia del daño que el resentimiento ejerce puede ser rechazada o negada por medio de una interpretación opuesta o cruzada de una medida de la justicia, por ejemplo, cuando indica que aquel resentimiento no es sostenible o justificable en los mismos términos que se plantea. Todo eso es posible, y todo eso suele ser real. Pero, en los términos en los que ahora me muevo, no son estos conflictos una contraposición

entre resentimiento y justicia, en abstracto, ni lo son entre la víctima y el «nosotros» de la justicia. Creo, más bien, que son conflictos en los que, a la vez, el «nosotros» puede estar tanto soportando y haciendo suyo el resentimiento como oponiéndose a él. Es, en primer lugar, un conflicto en el seno de un «nosotros», un «nosotros» sin el que no puede existir resolución del daño. (El «nosotros», sostendría, es el sujeto de la justicia). Ese conflicto en el seno del «nosotros» adopta tantas guisas como tiene, por su parte, el «nosotros» mismo; puede ser un conflicto en la moralidad colectiva y sus sentimientos, puede ser un conflicto en la esfera jurídica (por ejemplo, al definir determinados derechos y la forma de su ejercicio), o puede ser un conflicto en la dimensión política como cuando se definen prioridades y acciones respecto al daño, a la prevención de su no reiteración, al compromiso institucional (de las instituciones y generador de instituciones) de cara a esa evitación. Probablemente, como creo que sucede en el caso de la maltratada memoria histórica española que antes mencionaba, el conflicto lo sea de todas esas esferas a la vez y entre todas ellas a la vez.

¿Y de qué maneras estos conflictos en la experiencia del daño muestran su marca histórica? Creo que la historia es, como tú mismo señalas en la discusión sobre Todorov, el terreno temporal de estos conflictos. Pero, sostendría, no porque la historia sea su causante o su motor. Más bien porque la historia es *también* un espacio de la tensa asimetría y del conflicto que estaba comentando. Es más, debe ser el terreno privilegiado de ese conflicto cuando de una herida del pasado y de su persistencia hablamos. (No quisiera ser causa para renovar la acusación de Adorno según la cual «la sociedad burguesa avanzada anula la memoria, el tiempo, el recuerdo, como una especie de residuo irracional del pasado»).

¿Qué se clausura con la reconciliación cívica tras un conflicto, qué ha quedado cerrado? ¿Qué se clausura con el perdón, qué es lo que el perdón entierra? Quizá cabe empezar apuntado: nada, en ninguno de los dos casos. No hay reconciliación ni perdón definitivos porque la resolución que contendrían está siempre abierta, y conceptualmente abierta, a su resignificación. De la misma manera que la posibilidad de la reconciliación y del perdón se debió, cuando se debió, a una resignificación del pasado, a la manera en la que el tiempo de la elaboración de la experiencia del daño hizo su trabajo sobre el tiempo de su persistencia, de esa misma manera una clausura queda, a su vez, abierta a ser resignificada, reelaborada: por ejemplo, queda abierta a constatar su insuficiencia, a que seamos conscientes de su fragilidad, a su carácter, en suma, no definitivo. No es que la reconciliación cívica y el perdón no sean, entonces, posibles, sino que son ejercicios nunca cerrados. Quizá podría decir con Derrida que siempre están pendientes, pero esa formulación tiene el riesgo de implicar que los perdones y las reconciliaciones de hecho alcanzados o logrados no son realmente tales —que solo serían tales en alguna dimensión que trasciende a la historia—. Por el contrario, creo que pueden ser y son realmente perdones y reconciliaciones —una vez dadas sus condiciones— pero que, precisamente, no son absolutos, que no clausuran el tiempo. La resolución del daño en el perdón y la reconciliación no es la clausura de su experiencia extendida en el tiempo, desde el pasado y hacia el futuro. Por eso, diría, son perdones humanos y reconciliación entre humanos,

unos seres que no habitamos lo absoluto.

Lo que creo que estoy diciendo, pues, es que el conflicto que está unido a la resolución del daño (o que puede estarlo) está también abierto a su reiterado regreso. Aunque una sociedad piense que puede poner punto final a una demanda (de resentimiento moral y de justicia) que persiste desde el pasado, estará errada si piensa que al hacerlo ha cerrado la historia; porque la historia está tan abierta como lo está el presente. Y, en ese sentido, es tan ingenuo sostener o pretender que una forma de la historia, es decir la forma de uno de sus relatos, ha de determinar el presente como pensar, inversamente, que este puede clausurar la historia porque, a lo sumo, solo borrará uno de sus relatos.

Pudiera parecer que esta conclusión se opone frontalmente a la demanda normativa de la clausura del daño. No lo creo, los procesos de reconciliación y los actos de perdón son procesos y actos fácticos, mientras que la demanda de clausura, decía, es contrafáctica. Se realiza en la historia, pero no es la historia. Es, por emplear una metáfora geométrica, ortogonal con respecto a los vectores temporales que antes señalaba. Quizá marcan, así, la cruz del presente.

Las dos tesis que he sostenido —sobre frágiles fundamentos fenomenológicos— pueden ser seriamente cuestionadas, e incluso ser declaradas falsas y se podría hacer sobre algunos de los supuestos de tu texto. En concreto, puede cuestionarse que la persistencia de la experiencia pasada en la memoria se mute en el recuerdo y, por consiguiente, que las rememoraciones que hacemos de aquellas experiencias supongan, de alguna forma, una mutación también de la misma memoria. Pero, cuando recordé lo que cabe pensar que es la escisión entre el sujeto poético y el sujeto de experiencia en Anna Ajmátova, indiqué —quizá con optimismo excesivo para la tesis que defendía— que probablemente fueran ciertas las dos tesis que allí se enfrentaban: que el tiempo muta lo recordado —decía— y que lo recordado se mantiene, resignificado, en el decurso temporal del resentimiento. Por eso el resentimiento es una forma (no la única) de garantía del no-olvido, concluía.

Pero el riesgo de acentuar la compatibilidad de esas dos tesis es olvidar la fuerza que el mantenimiento de lo recordado puede tener, y ha de tener, si la fuerza testimonial del poema ha de mantener su fuerza desgarradora. La «locura [que] cubre/ con su ala la mitad de mi alma» ha introducido un hiato entre la persistencia y la recuperación de lo recordado que opera en una doble dirección: en primer lugar, hacia la constatación del pasado como todavía presente:

Diecisiete meses hace que grito.
Te llamo a casa.
Me arrojé a los pies del verdugo.
Hijo mío, horror mío.¹⁴

En segundo lugar, hacia el presente mismo anegado de las tareas de la supervivencia,

aunque estas exijan la abolición de aquella memoria o su resignificación:

Hoy tengo que hacer muchas cosas.

Hay que matar la memoria.

Hay que petrificar el alma.

Hay que aprender de nuevo a vivir.¹⁵

Esta tensión solo se mantiene porque estamos ante un testimonio poético, escrito. La escritura de la experiencia traumática permite, en el texto, la pervivencia del recuerdo y su resignificación en ese texto. Incluso un testimonio como el de Jean Améry, que eleva acta de la actualidad del resentimiento —como la única garantía de un no-olvido, decía, y como cuestionamiento del perdón— mantiene *en el texto* esa memoria, su persistencia y su resignificación; es más, como veremos, lo abre a la dimensión pública de la justicia, por limitada e incoada que sea.

Pero la tensión, por articulada textualmente que esté, no es solo una hendidura textual. Ajmátova señala la escisión interna y el vértigo de la locura, la atracción abismática del negro valle. No es esa la escisión que siempre se produce en la escritura, el desdoblamiento que la hace posible. En este caso, la escisión está provocada por la escisión del mundo partido en dos por un hachazo, por la visión ya imposible de una naturaleza —física o social— que se ha hecho inhóspita, que no puede ser habitada como hogar. Algo *en el mundo* mismo repele todo consuelo. Y, entonces, el esfuerzo de narrar —sea por resistencia, sea por supervivencia— lucha no solo contra sí mismo sino con la tarea de dar cuenta de esa experiencia de un mundo fragmentado.

Los trabajos de recuperación —años después— de la memoria de los campos inciden en esa fragmentación irrecuperable del mundo. No solo lo que acabo de indicar sobre Ajmátova, sino también el trabajo sobre algunas obras de Lawrence L. Langer¹⁶ (así como algún trabajo sobre el síndrome de estrés postraumático o PTSD)¹⁷ me lleva a reformular algunas de las ideas que aparecen en las páginas anteriores. Las tesis de Langer, basadas en un trabajo directo sobre los testimonios orales grabados de los supervivientes del Holocausto, coinciden, creo, con algunas de las ideas anteriores, pero lo hacen sobre una concepción de los trabajos de la memoria que se oponen a los dos tipos de tesis que he mantenido: que la memoria modifica, en su recuerdo, el contenido de lo recordado y que, al hacerlo, se modifica la forma misma de esa memoria. Porque lo que Langer sostiene es que esos testimonios muestran, más bien, la hiriente persistencia del recuerdo en los campos (o en los guetos, o en la resistencia, o en otros lugares cercanos al exterminio), algo que no puede ser borrado ni es alterado por la experiencia posterior. La víctima, sostiene y documenta Langer, vive un doble tiempo: aquel que persiste sin ser modificado y que, con frecuencia, se resiste a ser recuperado en el lenguaje, y el presente en el que se expresa y formula el testimonio o los presentes que siguieron a aquel pasado que ha quedado encapsulado en su herida en la mente de los supervivientes. El contraste entre esos dos tiempos o momentos —el del recuerdo de la experiencia en el campo y el del recuerdo de la vida posterior, incluido aquí el momento del mismo testimonio— tiene, pues, una consecuencia: la escisión de la propia víctima.

Esta se enfrenta a una memoria enterrada y se encuentra y se vive como un yo dividido. Con frecuencia, en los testimonios orales, y tal vez por el carácter comunicativo de su contexto de emisión, irrumpe un yo espontáneo (*impromptu self*, lo llama Langer), que parece habitar su propio tiempo, aquel tiempo de los campos. Los testigos no saben dar cuenta de ese doble registro, pasado/presente, de su experiencia; solo pueden hacerlo explícito.

Langer da suficientes datos como para mostrar que este no es exactamente el caso de aquellas víctimas que pudieran haber elaborado en la escritura su experiencia. La escritura exhibe la mencionada escisión, pero a la vez la sutura. La víctima que testimonia en la escritura ha hecho reflexiva, mediada explícitamente en el lenguaje y en la narración —con su lógica de la cadencia y de la clausura de todo relato— su propia escisión. Pero, por ello mismo, la víctima que testimonia en la escritura está ya en un lugar distinto a aquellas otras que, incitadas por ejemplo en una entrevista, se vuelven a encontrar con aquel yo hiriente y encapsulado que guarda intactas las sensaciones, las reflexiones, las motivaciones del momento mismo del daño en los campos.¹⁸ El yo de la experiencia pasada, el yo del daño, irrumpe en el presente, a veces inesperadamente, cuando se intenta el relato del daño pasado; pero, sobre todo, parece, a veces en sordina, con frecuencia de manera explícita, remachar la persistencia del daño. Este no es ya una cicatriz cuyo origen se recuerda, sino la herida misma. Si ello es así —y parece serlo en la experiencia de Jean Améry—, el tiempo no mutaría lo recordado. Habría una forma de memoria persistente que ni permite ni reclama redención. Langer señala que esta estructura es especialmente clara en los testimonios orales del daño frente a las rememoraciones escritas.

La duda que introduce la huella mnemónica —por emplear un término de la constelación de Benjamin cuando analizaba la *memoria involuntaria* en la obra de Proust—, que no desaparece sino que persiste, y el carácter modificador de la memoria en la escritura, puede ser formulada con los términos distintos que sugirió Koselleck: el de la experiencia primaria (como serían la experiencia del daño, el momento cero de ella, o el del yo espontáneo e *impromptu* de Langer) y la experiencia secundaria (la experiencia elaborada sobre todo en el discurso histórico). Es interesante recuperar esa reflexión de Koselleck¹⁹ porque si lo que he estado escribiendo hasta este momento —en la parte sustancial de este comentario e incluso en lo que llevo indicado en esta *adenda*— se refiere, sobre todo, a la experiencia de la víctima, Koselleck formula su análisis pensando en la elaboración de la memoria del Holocausto por parte de los alemanes con el trasfondo de la potente denuncia de complicidad de los alemanes que presentó Goldhagen. El problema, así planteado, pone en primer plano la dimensión pública y política de las discontinuidades de la memoria. Lo que sostiene Koselleck son dos cosas.

En primer lugar, la propuesta de Koselleck acentúa, en el terreno de la historia, que es relevante para la memoria pública del pueblo alemán la experiencia primaria. En una sociedad como la alemana, dividida y pluralista en sus memorias del nazismo y de su derrota, que a la vez debe ajustar las cuentas con su responsabilidad ante lo sucedido y debe sentar las bases de una sociedad justa,

es necesario que el espacio de experiencia, que es fragmentario y pluralista, casual e intransferible, se remonte de las experiencias primarias para agregarse a un espacio de recuerdo constatado e institucionalizado, que seguirá siendo secundario.²⁰

La raíz en la memoria que persiste en lo acontecido debe ser recuperada. Pero, en segundo lugar, la experiencia secundaria es pertinente porque puede ejercer un papel que nunca tendrá la memoria de la víctima. La experiencia secundaria opera en un desplazamiento de su sujeto: es lo que recuerda la voz en tercera persona o la voz en la primera persona del plural, el nosotros, cuando ha realizado el trabajo de la recuperación de la memoria.

En la medida en que el conocimiento [histórico] se presuponga, se genera un problema moral, pues podría ser que muchos conocimientos hubieran sido silenciados. El paso de la experiencia primaria de origen plural y segmentario al recuerdo institucionalizado es un proceso constante, que en cada actualidad fija científicamente y *ex post* una experiencia. Y este es el proceso general en el que actualmente nos encontramos y siempre lleva consigo sorpresas para la generación que primariamente la vivió, como las llevó consigo para mí. Siempre sale a la luz algo nuevo y siempre se sabe algo diferente que antes.²¹

La discontinuidad entre experiencia o memoria primaria y secundaria tiene en este planteamiento un sentido diferente al que venía señalando con Ajmátova, Langer y Améry. Se trata ahora, más bien, del trabajo de resolución del daño que puede hacer o debiera hacer esa discontinuidad. En los términos de Koselleck:

Si ahora quiere reivindicarse la liberación [y no la capitulación] para todos los alemanes es porque a esta reivindicación subyace una identificación con los asesinados que los supervivientes reclaman para sí cuando se identifican con ellos.²²

Probablemente la propuesta de Koselleck pueda entenderse de diversas maneras, por ejemplo haciendo que la experiencia primaria dependiera teleológicamente de la memoria secundaria, de la memoria política mediada por la historia y perdiendo, con ello, el aguijón de aquella persistencia de la herida del daño de la que venía hablando. Pero no creo que sea ese su sentido. Koselleck se dirige a la experiencia de la generación alemana del 68, aquella que se enfrentó a la experiencia primaria, pluralista y fragmentaria, de sus padres. Reclama una forma de historia común que perciba el abismo del daño.

Y, dando ya paso a lo que nos ocupará a partir de ahora, si el resentimiento es la persistencia temporal del daño en el presente —haciendo así que el tiempo de la justicia, que se vuelca a la acción hacia el futuro, tenga la forma doble de la experiencia primaria y secundaria—, su contenido, es decir, sus motivos y sus razones, también permanece como tarea de esa justicia. Esta tiene, incluso aunque las heridas se dijeran reparadas, la constancia de la persistencia de lo que Koselleck llama la experiencia primaria.

- ¹ Cfr. C. Thiebaut, «El relato del daño como historia Natural: el caso de G.W. Sebald», en *Boletín de Estética*, XI, 29 (2014), pp. 5-91.
- ² Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, p. 70: «Por su parte, la experiencia (*empeiria*) se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia» (980b 28-30).
- ³ P. Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- ⁴ R.C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- ⁵ Es obvio que no poder describir no equivale a no poder comprender; pero cabe argumentar que en muchas experiencias de lo sublime negativo los límites de la representación y sus formas se aparejan con las formas de su significado. Cfr. C. Thiebaut, «¿Es posible resistirse al vértigo de lo sublime negativo? (Sobre un argumento de Carlos Pereda)» en M.A. Fernández y G. Hurtado (eds.), *Normatividad y argumentación*, México, UNAM, 2013, pp. 53-72.
- ⁶ J. Corbí, *Morality, Self-Knowledge, and Human Suffering. An Essay on the Loss of Confidence in the World*, Nueva York, Routledge, 2012.
- ⁷ A. Ajmátova, *Réquiem / Poema sin héroe*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 113.
- ⁸ S. Darwall, «Ressentiment and Second-Personal Resentment» en *Honor, History & Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II*, Oxford, Oxford University Press, 2103, pp.72-88. La cita en p. 75.
- ⁹ *Ibid.*, p. 83.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 85.
- ¹¹ Cfr., como guía para esa reconstrucción de las tareas de la memoria en la tradición fenomenológica, J.B. Brough y W. Blattner, «Temporality» en H. Dreyfus y M. Wharhall (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2006, pp. 127-134.
- ¹² Sospecho que una manera de explicar, quizá mejor, lo que se dice en estos párrafos sería acudir a la manera en que G.H. Mead analizó la dimensión temporal de la mente en su perspectiva pragmatista: cfr. G.H. Mead, *The Philosophy of the Present*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980 (original de 1932). Que el pasado —o nuestra concepción de él— depende del presente es lo que la segunda serie temporal de mi propuesta está poniendo en juego.
- ¹³ T. Adorno, «Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?», citado en H. Marcuse, *El hombre Unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1969, p. 129.
- ¹⁴ A. Ajmátova, *Réquiem / Poema sin héroe*, *op. cit.*, p. 120.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ L. Langer, *Holocaust Testimonies. The ruins of Memory*, New Haven, Yale University Press, 1991 y *Preempting the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 1998.
- ¹⁷ D.J. Morris, *The Evil Hours: A Biography of Post-Traumatic Stress Disorder*, Nueva York, Eamon Dolan / Houghton Mifflin Harcourt, 2013 y J. Herman, *Trauma and Recovery*, Nueva York, Basic Books, 1997.
- ¹⁸ He analizado con mayor detenimiento este problema en C. Thiebaut, «Imagining (un)damaged lives: counterfactuals and normative force», Vanderbilt Workshop, Marzo de 2015.
- ¹⁹ Agradezco a Alfredo Kramarz el conocimiento del texto de R. Koselleck, «La discontinuidad del recuerdo», en *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 2011, pp. 39-51.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 41 y sig.
- ²¹ *Ibid.*, p. 42.
- ²² *Ibid.*, p. 43.

5. Resentimiento y cicatrices

Antonio Gómez Ramos

El Berlin-Spandauer Schifffahrtskanal cruza por el distrito berlinés de Wedding. Tradicionalmente, es un distrito obrero; hoy día, tiene una altísima proporción de población inmigrante. Es difícil recorrer sus orillas completamente a solas porque siempre hay otros transeúntes, a pie o en bicicleta, que se dirigen por ella a algún sitio o simplemente pasean. No obstante, ofrece una atmósfera de silencio y de calma que la línea de tren paralela solo interrumpe ocasionalmente, como si quisiera recordarle al paseante que está en medio de una gran ciudad. Se lo recuerdan también las fábricas en la orilla sur, si pasea por la del norte. Pero lo que ese camino trae a la conciencia es más del pasado que del presente. Por un impulso historizador de los planificadores urbanos, el camino que va a lo largo del canal está marcado por carteles con un texto denso, en letra pequeña y algunas fotos de época, explicando la construcción del canal en el siglo XIX, a partir del ancho y meándrico Spree, para abastecer por vía fluvial a la industria del norte de Berlín. Se desarrolló y amplió con los años y la pujanza económica de la ciudad. La pista que recorre el paseante no se construyó para personas, sino para los caballos que arrastraban las barcas. A veces se interrumpe y da paso a una pendiente cubierta de árboles y una frondosa vegetación que cae sobre el agua. La mecanización de las barcas y la desaparición de los caballos no habían hecho desaparecer la pista, que los hombres siguieron usando y seguramente disfrutando, en sus paseos a la orilla del río. Pero, en los años de la Segunda Guerra Mundial, en los que cabe pensar que casi nadie paseaba, el desuso y los bombardeos dejaron a la naturaleza recobrar su propio espacio; y las plantas y arbustos crecieron a su antojo. En la Guerra Fría, durante los cuarenta años de división de la ciudad, particularmente intensa en esa zona, muy cercana al muro, permitieron que esos tramos de vegetación sobrevivieran, dando un aire selvático al paseo. De vez en cuando, otro cartel explica que la especial configuración del terreno se debe a que durante la guerra hubo allí un almacén de armamento. Cerca del canal, entre dos edificios de viviendas, se abre un parque modesto, apenas unas plantas poco crecidas y unos columpios para niños. De nuevo, un cartel recuerda que en esa explanada hubo una fábrica de aviones desde los comienzos de la aviación hasta la Segunda Guerra Mundial, y explica el modelo de avión militar que salía de allí, hasta

que los bombardeos aliados destruyeron completamente el edificio. Recientemente, concluye el cartel, se decidió hacer allí un parque, para ganarle a una ruina urbana algo de zona verde en un barrio escaso de ellas.

Al final de un largo tramo recto, que desfila delante de unas elegantes villas, se alza el Robert Koch-Institut, un enorme edificio de ladrillo del siglo XIX; hermoso, con esa belleza que tienen las construcciones entre industriales y palaciegas de aquella época del progreso y de la ciencia. Por el nombre, es fácil sospechar que se trata un instituto de investigación dedicado a la microbiología y las enfermedades infecciosas; por un somero conocimiento de la historia de la ciencia, se adivina la enorme importancia que el instituto, y ese edificio, han tenido en la historia de la medicina. La enorme fachada neogótica de ladrillo se extiende paralela al canal, mucho más grande que todas las casas anteriores del paseo. Un jardín suficientemente poblado aísla al edificio, y al paseante, del ruido de una avenida contigua que cruza el canal. A la altura de la entrada principal, en el centro de la fachada, hay una pequeña rotonda, y en ella se alza un panel transparente con texto impreso, demasiado denso y extenso para leerlo de lejos. Es preciso acercarse hasta él. Con parquedad, el texto (impreso de cara hacia el edificio mismo, como para que sus ocupantes tengan que verlo cada vez que salen) relata que en 1933 casi todos los miembros judíos del instituto Robert Koch fueron expulsados, que los restantes investigadores permanecieron en sus puestos indiferentes al destino de sus colegas, la mayor parte de los cuales murieron en el campo de concentración, y solo unos pocos se salvaron en el exilio. También se dice que una buena parte de los científicos que permanecieron colaboraron con el nacionalsocialismo, política y científicamente. En particular, en los programas de política racial y de experimentación, diríamos hoy biopolítica, que los nazis llevaron a cabo en los años 30 y 40. Por poca cultura que tenga, el lector puede hacerse una idea de la dimensión de las atrocidades a las que se hace referencia. Contando con ello, el texto evita cualquier juicio de valor. Concluye escuetamente, informando que ninguno de esos científicos colaboradores en tales programas fue sometido a juicio ni rindió cuentas de ello al final de la guerra. Permanecieron en sus puestos y continuaron investigando.

Berlín como ejemplo

Desde la Segunda Guerra Mundial, Berlín, que había tenido la vocación de ser capital de la Europa moderna, se convirtió en el lugar donde la violencia del pasado se manifestaba con tanta intensidad que el esfuerzo de recordar se hacía innecesario. Exhibe tal cantidad de historia reciente por metro cuadrado, por utilizar una expresión periodística, que quien la pisa puede tener la impresión de estar viviendo casi en directo lo que nuestra conciencia occidental considera como la mayor herida de su historia y de su proyecto de modernidad. El final de la Guerra Fría cerró esa herida —o creó la ilusión de cerrarla—.

También abrió otras, aún no sabemos si mayores, en medio de las cuales estamos. Que ahora haya estas otras heridas abiertas —la brecha entre el Norte y el Sur, el galopante crecimiento de la desigualdad en los países desarrollados, el tándem de las guerras neocoloniales y la barbarie del fundamentalismo, la erosión de los principios más básicos de la modernidad ilustrada, el desastre medioambiental, etc.— no es secundario para nuestro tema, y habremos de volver sobre alguna de ellas. Pero para empezar esta segunda meditación sobre el resentimiento, quiero fijarme antes en esa herida cerrada, o ilusoriamente cerrada.

Bien podría decirse que ese tramo del Canal de Berlín a Spandau que acabamos de describir funciona como una cicatriz, un resto físico visible por el que se refieren una o varias heridas pasadas. Valga repasarlas por orden cronológico y por orden de intensidad: la herida de la industrialización y del límite entre el hombre y la naturaleza; la de las diferencias de clase en un barrio obrero, hoy día también viva por la fuerte presencia inmigrante, turca y africana sobre todo; la herida de la Guerra Mundial y de los bombardeos aliados; finalmente, la herida del nazismo y del Holocausto. Lo llamativo de todo ese tramo de heridas pasadas, al menos para el visitante extranjero, es que la intensa conciencia histórica de la sociedad alemana contemporánea las ha hecho explícitas deliberadamente en los minuciosos carteles que acompañan el recorrido y que forman parte del paisaje cotidiano. No es una zona visitada por los turistas, y hay que pensar que esos carteles están, por así decirlo, para consumo interno de los habitantes y transeúntes del distrito de Wedding. La misma placa transparente a la salida del Robert Koch-Institut llama la atención por su discreción y sobriedad, su voluntad de objetividad, que contrasta con el monumentalismo de que se dotan los lugares de memoria en el mundo contemporáneo, también en otras zonas de Berlín.

Uno podría pensar que esas heridas cerradas y explícitamente recordadas funcionan como señas por las que una sociedad, la alemana federal, se recuerda a sí misma su pasado de manera continua, y lo integra en la convivencia del presente. Podría incluso pensar que esa planificación urbana, como un tejido de cicatrices arquitectónicas que viene a sostener el Berlín actual, materializa el proceso de memoria, culpa y expiación sobre el pasado en el que la sociedad civil alemana se ha venido implicando durante los últimos decenios. Solo he descrito un tramo de mil metros del canal. Un poco antes, río arriba, se encuentra el *Invalidenfriedhof*, un cementerio para nobles y oficiales de alta graduación, algunos de ellos caídos en las guerras napoleónicas. Durante la Guerra Fría, el muro de Berlín atravesaba el cementerio. Hoy, un museo al aire libre explicativo del muro se superpone con los restos, bien cuidados del cementerio, las lápidas decimonónicas cubiertas de musgo. Río abajo, un poco más allá de nuestro tramo, se encuentra la prisión de Plötzensee, de infausto recuerdo porque era el lugar de represión, tortura y asesinato de oponentes políticos durante el nazismo. También allí hay un monumento conmemorativo. Añádanse, desde luego, las placas en las viviendas de deportados, los *Stolpersteine* o piedras del recuerdo que salpican el suelo y las fachadas, y los monumentos más aparatosos, hasta el Holocaustedenkmal...; todo ello es omnipresente en el espacio público berlinés. A la vista de esto, uno diría que ese tejido de

señas, recuerdos y cicatrices testifica de un trabajo ejemplar de la memoria, en el sentido de Todorov y de Ricœur que exponía en mi primer ensayo de este libro. Parece que estamos ante un trabajo colectivo y público de reflexión y elaboración de traumas comunes pasados.

Una historia moral

En un artículo que trata de reconstruir la importancia del resentimiento de Améry, J.M. Bernstein escribe lo siguiente:

el impulso y justificación de la actitud intransigente del resentimiento está en que puede producir una transformación de la autocomprensión histórica del pueblo alemán en la que la historia de la devastación se presentaría como la historia de dos pueblos, las víctimas y los victimarios que ven juntos su historia compartida como algo que no debería haber ocurrido para que esta comprensión del pasado se pueda convertir en momento constitutivo de la autoconciencia de los ciudadanos alemanes de hoy. Solo entonces puede *la historia llegar a ser moral*.¹

Mi primer ensayo trataba del signo de interrogación que un resentimiento como el de Jean Améry lanza sobre todas las pretensiones posibles de una memoria feliz, y, desde luego, sobre cualquier pretensión de pasar página y olvidar. Lo cierto es que ese signo de interrogación, que tu comentario analiza como un impulso de resistencia, fue reconocido y recogido por varios escritores y pensadores de las últimas décadas del siglo XX; y es gracias a Améry que este afecto llamado resentimiento ha recuperado prestigio e interés, para ser algo más grave que el sentimiento patológico de un autor de prestigio. No hay que olvidar que el texto de Améry es de 1966, el tiempo de la Alemania del milagro económico, una democracia homologada pero gobernada y administrada en no pequeña parte por antiguos verdugos y sin apenas oídos para las víctimas. En aquellos años no eran imaginables todos los lugares de memoria que he descrito más arriba, ni una literatura como la de Sebald o, por ponerse más a la altura del mercado, una película como *La lista de Schindler*. En esas circunstancias, el texto de Améry sobre su resentimiento funcionaba como una admonición: su negativa a perdonar y reconciliarse era, en primera línea, «la expresión de una protesta y una ambición morales tan admirables o más que la postura del perdón».² Hoy día reconocemos que Améry no se estaba encastillando en una posición particularista (como a menudo sucede en los perjudicados de otros conflictos menores), sino que realizaba un acto moral; estaba pidiendo que se «reafirmen los estándares morales frente a los perpetradores».³ El propio Améry escribe en el prólogo de *Más allá de la culpa y la expiación* que su intención va dirigida, sobre todo, a los jóvenes alemanes y «a todos los que desean vivir juntos como seres humanos»;⁴ de manera que la expresión de su resentimiento contribuya a romper con los automatismos del presente y a iniciar un trabajo de la memoria.

A partir de aquí es como Bernstein busca revelar la funcionalidad del resentimiento en

una construcción moral de la historia humana. Cuando se mira a través del prisma moral (que es distinto del político, del social, del institucional, del económico) se pueden vislumbrar tres fases. En la *primera*, la víctima, excluida de la comunidad moral, sometida a la devastación del aislamiento y la tortura, queda expulsada del mundo. Améry mismo lo expresa así, habla de la pérdida de confianza en el mundo que significa la tortura, la pérdida de su patria (en lo que su caso se distinguía de muchos otros perseguidos, que seguían teniendo una patria a la que retornar), la exclusión de toda comunidad posible: «Yo era una persona que ya no podía decir nosotros».⁵ En una *segunda fase*, esta experiencia de devastación limita el alcance de todos los procesos de perdón y reconciliación, de cualquier regreso a la normalidad política, incluso si esta contiene elementos de rememoración y retribución. *Solo cuando llega una reflexión histórica compartida, cuando se asume un pasado común*, concluye Bernstein, solo entonces puede la víctima ser *restituida a la comunidad moral*. Entonces, dos pueblos, víctimas y victimarios, los verdugos y quienes quedaron devastados, miran juntos a su pasado como a una historia común que no debiera haber ocurrido; y la comprensión de ese pasado, del crimen de ese pasado, se convierte en el momento constitutivo de una autoconciencia presente. De modo que cuando esa comunidad se hace la pregunta: ¿Quiénes somos?, no responde ya, como es habitual, con el relato de las gestas pasadas, ni siquiera de proyectos comunes futuros (ambas, por cierto, variantes del nacionalismo), sino que se dice: «Somos los que cometimos ese crimen inmenso, somos los que lo sufrimos». Y esa culpa original, ese sufrimiento original, inscrito ahora en la expresión «nunca más», es el momento fundante de la nueva comunidad reconciliada. Entonces, esa comunidad tendría no solo una historia política, o social, o económica; sino, en primer lugar, y por primera vez, una *historia moral*. En ese recuerdo conjunto de algo negativo que vivieron de maneras distintas víctimas y verdugos se funda la nueva solidaridad social. El resentimiento intransigente de un Améry habría sido funcional en alcanzar ese punto.

Enseguida abordaré los problemas de esa noción de historia moral, tanto más graves cuanto que la noción es importante para nosotros, y la cualidad moral de la historia y de la sociedad humanas son, al fin y al cabo, el tema de esta conversación sobre el resentimiento. Por ahora, conviene hacer notar que ese tramo del canal que he descrito al comienzo materializa, en su intención y en su ejecución, una *historia moral* alemana. No en vano, Alemania aparece para muchos observadores —más para los extranjeros que para los alemanes críticos— como paradigma de trabajo sobre la memoria, y el propio Bernstein bosqueja su noción con el caso alemán en mente. Si la arquitectura urbana es uno de los espejos en los que una comunidad se mira y se autocomprende, bien cabría decir que ese tramo de mil metros en el Canal de Berlín a Spandau, culminado para el recorrido que he propuesto con la discreta placa transparente del Robert Koch-Institut, transitado hoy día igualmente por judíos, por alemanes de todas las tendencias políticas, por europeos que han ido a vivir a Berlín, un tramo, por lo demás, muy menor en el conjunto de la capital alemana, representa literalmente esa historia común compartida. (Quizá también lo represente para los inmigrantes asiáticos, turcos o africanos que tienen

que cruzar por allí para ir a la oficina de extranjeros cercana. Pero es presumible que a ellos, preocupados por su permiso de residencia, esa historia les afecte de otro modo, si es que les afecta). En todo caso, en la medida en la que lo que los carteles instruyen, todo el conjunto forma parte de la autoconciencia de los ciudadanos alemanes que por allí pasan, y esa historia común se hace moral.

Al analizar ahora los problemas de esa historia moral como noción, no se tratará de recopilar los numerosos defectos que pueda tener el caso alemán, aun en su ejemplaridad. Sin duda, hay resabios del nazismo en la sociedad alemana, puede que también en algunos de sus políticos y sus fuerzas de seguridad. Sin duda, rebrotan aquí y allá cuestiones que reavivan la historia del Holocausto y muestran que la memoria no se cierra nunca: un poema de Günter Grass sobre Israel, el pago pendiente de reparaciones a Grecia u otros países arrasados por la *Wehrmacht*, los juicios a antiguos SS todavía por realizar o los que ya no tendrán lugar, etc. De otro lado, apreciamos la ejemplaridad porque ningún otro Estado del planeta muestra una dedicación similar al recuerdo de los crímenes propios pasados. No ya en España, con la represión franquista y la Guerra Civil, por tomar lo que nos es más cercano. ¡Cuántos «paseillos» y «paredones» junto a cementerios tendrían que convertirse en paseos o murales conmemorativos! Piénsese también en las calles, puertos del Atlántico, carreteras, cafetales o algodones que habría que revisar y rediseñar de modo semejante al Canal de Berlín a Spandau en todas las metrópolis de las potencias coloniales europeas, así como en sus antiguas posesiones africanas, americanas o asiáticas. La barbarie allí perpetrada fue comparable al Holocausto; y sería preciso un esfuerzo inmenso de creatividad arquitectónica, fílmica, narrativa, política, artística, para que la historia de toda la humanidad se hiciera moral en el sentido que Bernstein nos ha expuesto: para que, por ejemplo, colonizadores y colonizados, explotadores y explotados, fueran capaces de mirar al pasado común como a una historia compartida que no debería haber ocurrido.

Pero, como digo, no es un asunto de detalles, de lo que faltaría para que esa historia moral, esa contemplación en común del pasado, se realizara de manera completa. Más bien, trato de examinar hasta qué punto esa noción de historia moral —que corresponde a una memoria bien realizada— es una noción consistente, y qué papel desempeña la humana, demasiado humana, emoción del resentimiento en ella.

Lo más discutible, para empezar, es asignarle una funcionalidad al resentimiento. Incluso si Améry pretendía «moralizar» desde su resentimiento, no cabe considerar sin más que su sentimiento particular fuera una etapa —la etapa negativa— en un proceso teleológico cuyo final queda bendecido, o que fuera como una pieza en la maquinaria de la razón moral. Como si fuera una astucia de la razón el utilizar el resentimiento de la víctima para concluir su tarea reparadora. Hay una incongruencia entre la subjetividad del que ha sufrido y sigue sufriendo —el resentido— y el proceso general de reconciliación y aprendizaje del pasado. La incongruencia se mantiene incluso si el proceso toma su acicate de las expresiones del resentimiento, como parecen mostrar los trabajos de Bernstein o Brudholm.

Por lo pronto, ¿cómo hubiera reaccionado un Jean Améry entre las oleadas de

memoria histórica que han tenido lugar durante los últimos veinte años? ¿Se habría extinguido su resentimiento si hubiera paseado por la ribera del canal de Berlín a Spandau, si se hubiera demorado en el monumento a los judíos asesinados de Europa,⁶ o incluso, si hubiera visto sus libros, su libro *Más allá de la culpa y la expiación* expuesto en las librerías, comprado y discutido en las universidades? La pregunta es ociosa, toda vez que él eligió el suicidio antes de poder llegar a conocer todo eso, y toda vez que el suicidio, podemos pensar, formaba parte de su resentimiento. Pero cabe plantearla a modo de experimento mental; discurrir sobre ella nos permitirá saber más sobre el resentimiento y sobre la posibilidad y límites de esa historia moral.

En verdad, el interés y el valor del resentimiento de Jean Améry está en que, como señala Brudholm,⁷ se sitúa a medio camino entre el *Ressentiment* nietzscheano y el *moral resentment* que la tradición de filosofía moral anglosajona ha sabido apreciar tanto, desde el obispo Butler o Adam Smith hasta Strawson. Es nietzscheano en lo que tiene de existencial, en que forma parte inextirpable de su subjetividad. «Yo soy mi resentimiento», repite él. Es un *moral resentment* en lo que tiene de admonición, o más precisamente, en lo que tiene de pedir a los otros que rindan cuentas y, al hacerlo, les atribuye una cualidad moral. Stephen Darwall ha dedicado un detallado análisis a distinguir estos dos aspectos de lo que comúnmente llamamos resentimiento, y a separar la versión patológica de Nietzsche, donde el sujeto queda atado en su sentimiento de venganza, envidia e inferioridad, de la posición de segunda persona entre iguales por la que se le exige al otro responsabilidad de sus actos. La segunda, concluye Darwall, sitúa el *resentment* en el centro de las relaciones morales. Ahora bien, lo interesante de la posición de Améry es que su resentimiento era *las dos cosas*. Tenía una cualidad moral, de admonición, como hemos dicho, para restituir la comunidad moral; pero era también una herida que coartaba su existencia y dejaba su vida atada al dolor e injusticias padecidos, atada, muy a su pesar, a quienes le torturaron y a sus cómplices. Él mismo utilizó la palabra alemana, o francesa por su origen, que Nietzsche había puesto en circulación, y no descartaba ninguno de sus matices para sí mismo, pero quería darles otro valor y significado.

¿Cómo funcionaría esa doble dimensión —patológica y moral, de primera y de segunda persona— del resentimiento de Améry en nuestro experimento mental? Imagínese que un octogenario Améry paseara por la ribera del canal y se detuviera ante el panel transparente del Robert Koch-Institut: en la medida en que el resentimiento forma parte íntima de su ser, no habría podido desprenderse de él, y el alivio o la pequeña satisfacción que encontrase en gestos de reconocimiento de culpa como ese panel se vería contrarrestado por mil detalles que harían que los golpes recibidos todavía le siguieran rugiendo en el cráneo, como él lo expresaba. La rabia no tendría por qué haber desaparecido. O quizá sí: puede darse el caso de una antigua víctima que se apaciguara ante estos gestos. Pero, más que el sufrimiento en primera persona del resentido —especular sobre ello nos aportaría muy poco— creo que sería fructífero fijarse en lo que le ocurre a la relación de segunda persona del resentimiento cuando el sujeto que la establece aborda estos momentos de retribución y reconocimiento. El

resentimiento de segunda persona, su dimensión moral, consistía en pedir cuentas a quien ha hecho el daño justamente porque se le considera libre y responsable, no la mera pieza ejecutoria de una máquina. Es una apelación a su humanidad, a su pertenencia al kantiano reino de los fines, para desdoblarse y desdoblarle del automatismo del mundo fenoménico. En este sentido, el resentimiento es una apelación a una autoridad compartida de segunda persona por la que el otro se ve también dentro de una comunidad moral. Con toda su acritud y supuesto rebajamiento, quien tiene resentimiento le está diciendo al otro: No eres una bestia ni un ciego brazo ejecutor, sino un ser libre y moral, que tiene que responder del dolor que causa mi resentimiento. Lo dice, además, no desde una posición neutral de juez, sino en segunda persona, de tú a tú.

Sería vano querer concretar ese tú. Podemos decir de alguien que está resentido con una persona determinada —de quien recibió daño, o creyó recibirlo—. Pero lo más propio del resentimiento moderno, como señala David Konstan, es su carácter general, o indefinido: es una emoción que no está ligada a ningún objeto concreto. Más bien tiñe, o da el tono general de una existencia; y en ese sentido, en tanto en cuanto tal tono disminuyera o amargara al sujeto, Nietzsche denigraba el resentimiento. Pero desde ese tono —que era, y él lo reconocía, el de su vida amargada— Jean Améry planteaba su admonición moral. No contra el teniente Wajs que le torturó y que, en todo caso, fue fusilado al final de la guerra. Ese resentimiento personalizado, quizá en forma de odio o de simple venganza, por justificado que pueda estar, no hubiera merecido una reflexión moral. Tampoco la planteaba contra el conjunto de los responsables y colaboradores del nazismo. Se dirigía a la sociedad alemana de su tiempo, a sus jóvenes sin vinculación con el pasado nazi; y, de un modo más global, a la humanidad entera, que contenía en su historia ese episodio de barbarie. Y en este último sentido, parece que el resentimiento sobrevive a todos los monumentos al Holocausto y a todos los gestos de memoria que se puedan hacer.

Si en un tiempo T1, en 1966, digamos, Améry puede dirigirse a los victimarios con los que aún tiene que convivir, y a los conciudadanos más jóvenes de esos victimarios, a propósito de los acontecimientos ocurridos en T0; en un tiempo posterior, T2, ya cuarenta o cincuenta años después, los destinatarios de su resentimiento pueden ser no solo antiguos verdugos ya muy ancianos, o sus descendientes y correligionarios, sino también los transeúntes mejor intencionados de nuestro canal berlinés, incluso los dotados de la más aguda conciencia histórica. También a ellos, el resentimiento moral en segunda persona les exige una rendición de cuentas, y lo hace desde el resentimiento existencial de una amargada primera persona. También a ellos, incluso si leen en grave silencio el panel transparente del Robert Koch-Institut, la expresión del resentimiento les exhorta a despegarse del automatismo del olvido, a sacudir la inconsciencia del tiempo natural. Esto es: incluso si toda la humanidad se compusiese de individuos como estos transeúntes bienintencionados, leídos en la historia de las masacres y solemnes en el recuerdo, el quejido del resentimiento seguiría sonando entre ellos; y se entiende que lo haría desde testimonios como el de Améry, que son los que le dan sentido a trazados urbanos como el que he descrito al comienzo. Pero, si es así, estaríamos afirmando que una *sociedad*

reconciliada, por así decirlo, narrada en una *historia moral*, sigue teniendo un lugar para el resentimiento, se halla incluso atravesada por una vena donde este late y mantiene el pulso del recuerdo y del pacto social. Para ver hasta qué punto una afirmación como esta puede ser válida, debemos hacer un examen de las posibilidades del perdón y de la reconciliación. Recurriré, para ello, a dos pensadores ya clásicos del perdón, Hegel y Arendt.

Hegel y el perdón

La escena del perdón y la reconciliación es una de las muchas que Hegel dejó en legado a la Modernidad, y esta vuelve sobre ella como sobre un enigma. Lo enigmático aquí no está solo en el lenguaje de su autor. Está, desde luego, en la frase con la que concluye: «Las heridas del espíritu sanan sin dejar cicatrices». Sobre ello tendré que volver aún, pues de cicatrices, al fin y al cabo, llevamos hablando todo el texto. Pero también es enigmático que el capítulo sobre «El alma bella, el mal y su perdón», que tiene por protagonistas a unos románticos alemanes, parece que históricamente identificables todos ellos,⁸ proponga un ámbito estrictamente privado, de tú a tú, de conciencia a conciencia, para la reconciliación, a pesar de que el contexto inmediatamente anterior es claramente político. No hay que olvidar que este mundillo de conciencias románticas, obsesionadas con la rectitud y la conciencia kantianas, es la salida del espíritu al Terror de la revolución francesa, y de hecho, es lo que Hegel presenta como el último estadio en el avance del espíritu humano.

Reconstruyamos, con cierta simplicidad, la narración hegeliana. Cada sujeto se identifica con su propia conciencia moral, su *Gewissen*, y esta es idéntica con la ley moral que él se da; cuando la conciencia actúa, comete siempre una falta, pues la acción tiene lugar en el mundo físico, real, y eso implica ensuciarse las manos o, cuando menos, introducir algo de inclinación en los móviles de la acción. Toda acción es ya una falta, con lo que el alma bella se niega actuar, a fin de mantenerse impoluta, identificada permanentemente con su ley moral, desde la que adopta la postura de juzgar. El alma bella resulta ser el duro corazón que condena a la conciencia que ha actuado, incluso cuando esta se dirige a ella en el pesar de su acción: se enfrenta la pureza de quien es inocente por no haber actuado frente a la impureza del que pide perdón. La situación se resuelve cuando cada uno de ellos renuncia a su singularidad: el que actuó descubre sus límites en la falta de la acción, el duro corazón se rompe en el movimiento del perdón que, como escribe Hegel, «eleva hasta la universalidad». Y entonces:

Las heridas del espíritu sanan sin que queden cicatrices; el acto no es lo imperecedero, sino que es retomado por el espíritu dentro de sí, y el lado de la singularidad que está presente en el acto, ya sea como intención o como negatividad existente y límite suyo es lo que desaparece inmediatamente.⁹

Parece que Hegel quiere enfatizar la unidad de las conciencias, esa universalidad donde la

singularidad de cada una —o el lado de su singularidad, para ser exactos—, la singularidad del que ha hecho el mal y la del que juzga desaparecen: en el performativo del sí que *reconcilia*, los yoes «se deshacen de su existencia contrapuesta», insiste un poco más adelante; con lo que el acto del perdón —y ese acto, o ese sí del perdón, es un performativo— «es la existencia del yo extendido a la duplicidad, que permanece igual a ella y que tiene la certeza de sí mismo; —es el Dios que aparece en medio de ellos» concluye. El vocabulario teológico puede que tenga consecuencias que tampoco nos serán ajenas; pero es esta idea de la comunidad entre el que perdona y el perdonado, la universalidad a la que se elevan uno y otro, lo que conviene destacar por ahora.

En primer lugar, creo que resuena aquí esa historia moral de Jay Bernstein en la que víctima y victimario miran juntos a un pasado común. La reconciliación crea una comunidad —o una universalidad— en la que la posición particular desde la que cada uno hace su narración es relativizada para que surja lo que Hegel llama el espíritu, o Dios en medio de ellos, pero que nosotros podemos identificar como la comunidad de las conciencias reconciliadas. En segundo lugar, no solo las particularidades de los individuos quedan relativizadas, sino que el propio acto, aquello que era irreversible, resulta ser «no imperecedero». No porque perezca, o desaparezca, o se borre (lo que equivaldría al olvido), sino porque «es retomado por el espíritu [o por la comunidad de las conciencias] dentro de sí»: como en una suerte de deglución, diríamos, o de digestión, lo pasado deja de ser un nudo opaco e irrecuperable, y pasa a formar parte, quizá en el fluido de la narración, de la comunidad de ambas.

La confianza de Hegel en esa capacidad de «digestión» de la dialéctica —y puede que esto sea otra forma de expresar la famosa *Aufhebung* hegeliana— es también la que le hace afirmar, de un modo algo abrupto, para introducir la escena, que «las heridas del espíritu no dejan cicatrices». Él piensa que el mal ocurrido va a ser reintegrado en la historia común por el acto de perdón. Algo así parece imaginable en la escena privada de dos individuos que se ofenden (ciertamente, aquí se ofenden por una cosa muy nimia) y se perdonan; pero es más difícil de imaginar cuando hay un daño real, más aún si se da, como son los que nos ocupan, en la esfera político-social.

En este punto, conviene aclarar el alcance de este esquema hegeliano del perdón. Y es que alguien podría muy bien objetar que la reconciliación que él describe —dos delicadas conciencias románticas, la una ofendida porque la otra ha actuado, ni siquiera contra ella — apenas tiene algo que ver con el mal efectivo que un torturador inflige al torturado, el que crea las situaciones reales de las que estamos tratando: aquí no hay un alma bella convertida en el duro corazón que juzga a otro, sino una víctima real. Siendo así, me atrevería a decir que el relato hegeliano tiene, por así decirlo, una validez funcional, de modo que su plantilla de conciencia, acción, alma bella, duro corazón, perdón y reconciliación subyace a todo conflicto real, disponiendo las piezas que en él intervienen; un poco como para un Hobbes, valga la similitud, el complejo de fuerzas que operan como una guerra natural de todos contra todos subyace a cualquier sociedad efectivamente constituida. Visto a través del prisma de una historia de perdón, la víctima se concibe como un inocente que no ha actuado —ocupa el lugar de un alma bella—, y

el victimario es quien ha intervenido violentamente en la realidad para arrepentirse luego. Ciertamente, no hay almas bellas. Y toda víctima tiene sus otras culpas fuera del momento en que recibe un daño (si este no es un castigo justo). Pero en el momento en el que lo recibe —alguien torturado, por ejemplo— es efectivamente inocente respecto a ello, y está en condiciones de juzgar a su torturador, como el alma bella y duro corazón a la conciencia que actúa. Sospecho que la mayor parte de los hegelianos ortodoxos torcerían el gesto ante esta explicación funcionalista de Hegel, que lo saca de su contexto histórico; pero, por otro lado, este guion, o esta narración hegeliana nos permite entender las situaciones posibles de perdón.

También las situaciones de perdón imposible. Los tres elementos centrales de la narración son la superación de las singularidades separadas para unirse en una universalidad común; la reasunción en el «espíritu», esto es, en la comunidad, del acto cometido; y la ausencia de cicatrices. Precisamente el resentimiento, que consiste en un enquistamiento de la subjetividad particular en su dolor, en el sentimiento de exclusión de la comunidad, del mundo, y en permanecer clavado «a la cruz de su pasado», no puede perdonar porque no puede reintegrar el pasado en un nosotros, ni menos aún, «elevarse hasta la universalidad» como Hegel lo describe para el perdón —aunque, a la vez, en casos como el de Améry, reclama una verdadera universalidad humana.

Sobre todo, en esta plantilla hegeliana, si el perdón, el «sí que reconcilia», funda una comunidad de los espíritus, cabe también leer que toda comunidad está fundada sobre un perdón y un reconocimiento primarios que deshacen los enfrentamientos originarios y sus ofensas. A pesar del ambiente «íntimo» que encontramos en el capítulo sobre el perdón, cabe una lectura política de este.¹⁰ Hegel está tratando de la fundación de lo político y del nuevo régimen tras la revolución. Si el problema de toda teoría política moderna es justificar en qué se funda una comunidad política de individuos libres y autónomos, sujetos solo a su conciencia y desvinculados de la autoridad y la tradición, Hegel diría que esa comunidad, y en última instancia el Estado, surge *en* la reconciliación entre los particulares enfrentados. Hay un perdón mutuo que está supuesto al principio de la convivencia social y del vínculo político, una reconciliación primera —y renovada cada vez— en la que los sujetos se reconocen y al reconocerse superan su particularidad. Precisamente, habría que preguntarle al contrato social hobbesiano —y a toda teoría contractualista, en consecuencia— qué hace con la memoria de las heridas y ofensas causadas en la guerra de todos contra todos, previa al contrato. Pues debe haber un resentimiento de los súbditos que entregan su soberanía, pero no tienen por qué haber olvidado las heridas recibidas en el estado de separación y aislamiento.¹¹ Quizá por eso insiste Hegel en que el perdón, o la comunidad, es «sin cicatrices». Podemos entender, ya en el plano político: cada vez que una comunidad se instaure de verdad o se reinstaura tras una Guerra Civil, las heridas del pasado dejan de estar presentes como tales.

En el argumento de Bernstein que hemos seguido al principio, diríamos que esas heridas no están presentes como tales porque lo están como un pasado común, quizá como «una historia compartida» de algo que no debería haber ocurrido, y que ahora es constitutivo de la autoconciencia de esa comunidad. Pero si eso es una cicatriz o,

precisamente, un pasado reasumido y reintegrado —¿y dónde queda el Canal de Berlín a Spandau aquí?— es algo sobre lo que volveremos al final. Antes, repasaremos otra versión del perdón y la reconciliación.

Las variaciones de Arendt sobre el perdón

A diferencia de Hegel, en Hannah Arendt la función política del perdón sí es explícita. La afirmación fuerte de *La condición humana* es que la facultad de perdonar y la de prometer son lo que permite a los hombres sobrevivir a sus propias acciones y no verse arrollados por su irreversibilidad (gracias al perdón), o por su impredecibilidad (gracias a la promesa). Los hombres son capaces de *empezar de nuevo*, dejando de lado el pasado y ligándose a un futuro que no existe aún, y eso es lo que les permite convivir en una *polis*. El perdón y la promesa son las dos facultades centrales de la política. Y también a diferencia de Hegel, Arendt elabora su noción del perdón con la experiencia directa del Holocausto y de los totalitarismos del siglo XX en mente —y en el cuerpo. No fue una elaboración fácil y directa, como prueban sus varios ensayos en su *Diario filosófico*, hasta la plasmación en *La condición humana*, que tampoco sería la última.¹²

De hecho, el *Diario filosófico* comienza con una dura reflexión sobre el perdón, calificándolo de farsa, o de «suceso aparente».¹³ Pues el perdón, al menos en su raíz teológica, se da entre seres cualitativamente distintos: de Dios a los hombres, y por analogía, de los padres a los hijos. Con el perdón se libera a alguien del peso de la injusticia que cometió; pero, en realidad, tras un acto que establece tal desigualdad, donde uno se arroga la superioridad de perdonar, no debería ser posible ninguna relación entre dos individuos. La escena hegeliana —el alma bella en su superioridad sobre la conciencia que actuó— queda aquí convertida en farsa; y en lugar del espíritu descendiendo a la comunidad, lo que queda es una relación rota. ¿Cómo va alguien a deshacer lo que otro ha hecho? ¿Qué clase de relación puede haber cuando alguien se ha arrogado una superioridad tal?

En cambio, frente a esta desigualdad y teatralidad del perdón, la reconciliación se da entre iguales, y es un trato con la realidad. Uno se reconcilia con esta en tanto que se conforma con lo que le ha tocado en suerte. Esta capacidad de conformarse, quizá de resignarse, es distinta del *agradecimiento* por lo dado. Lo dado es aquello que forma parte de uno, que le ha sido regalado por la vida sin su concurso, y hacia lo que puede estar agradecido o no. En cambio, lo que a uno le toca le viene externamente. Es su destino: haber caído prisionero, haber tenido que vivir en tal sociedad, haber tenido que ir a la guerra. Con eso, puede avenirse, reconciliarse o rechazarlo. En cambio, con lo dado, que forma parte de lo que es uno (su género, sus padres, su salud, sus talentos, su amor) solo se puede estar agradecido, como se está agradecido por la existencia. Y lo contrario del agradecimiento, añade Arendt, es el resentimiento: uno le niega el agradecimiento a aquello que es, a su propia existencia.

Resentimiento y agradecimiento son las dos reacciones alternativas en un sujeto al que

le ha sido dado ser. En cambio, la reconciliación va aparte, y se refiere a la reacción hacia una realidad adversa. Probablemente, añadiríamos, solo quien está agradecido con lo dado puede luego reconciliarse con su destino. Mientras que el que padece resentimiento no podrá hacerlo. Pero, sobre todo, hay un vínculo entre reconciliación y aceptación de la realidad. Por eso, a diferencia del perdón, la reconciliación no es un juego de simulaciones. Ni finge descargar al otro de su culpa, ni finge que el sujeto no la tenga también. Acepta el baño de realidad, pero a un precio muy alto, pues «lo que sucede en la reconciliación es ineludiblemente escaso. El que se reconcilia pone voluntariamente sobre sus espaldas el peso que el otro de todos modos lleva».¹⁴ Se funda así una igualdad al aceptar la carga del otro, la injusticia de otro como algo que le ha tocado en suerte. Podríamos incluso, en otra vuelta de tuerca, reinterpretar la historia moral de Bernstein que creíamos vislumbrar en Hegel. Ahora, compartir la visión del pasado y reconciliarse con él no es para liberarse de él, sino para cargárselo todos sobre los hombros, también los inocentes, o los que no tuvieron que ver con ello. La reconciliación es aceptar un pesado fardo.

Pero estos solo eran los pasos iniciales de Arendt en 1950, recién terminada la guerra. El momento clave es 1958, con *La condición humana*, cuando el perdón, en lugar de ser farsa, se convierte en la redención para lo irreversible, aquello que permite comenzar de nuevo, y por lo tanto actuar, y por lo tanto convivir en una polis. Los hombres no podrían vivir juntos si no tuvieran la facultad de desligarse mutuamente, como iguales, de la carga del pasado y empezar una cuenta nueva. El argumento de Arendt es conocido; pero la forma, el ámbito y las circunstancias en que se da el perdón que inicia algo nuevo merecen alguna discusión.

Por lo pronto, reconoce Arendt, el perdón solo puede darse como una relación «eminentemente *personal*». No por ello es privado, o un asunto de particulares. Todo lo contrario. De su relevancia pública es de lo que estamos tratando continuamente. Piénsese en las discusiones españolas sobre el modo en que los terroristas de ETA podrían o deberían pedir perdón a las víctimas. Hay quien piensa que basta con un acto público de arrepentimiento global por parte de ellos, o de una organización política que los represente. Otros requieren más, y plantean un acto donde el terrorista se confronte con su víctima. Esto ya se ha dado, en un acto a veces íntimo, en todo caso de tú a tú. Pero si ha de haber un tercero presente, o si ese acto debiera tener un componente institucional, y por lo tanto público, todo eso está por aclarar en cada caso. Los procedimientos del perdón, por así llamarlos, son variados e imaginativos —no hay que olvidar aquí la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica, de tan ambiguos resultados—. Pero en todos ellos hay ese fundamento personal —es *un* victimario que se enfrenta a *su* víctima—. Y todos ellos resuenan en una dimensión política, o pública, sin que esa resonancia pueda ser nítida.

Pues, por un lado, como la propia Arendt dice, repitiendo a Jesús de Nazaret, solo el amor puede perdonar, o solo por amor se perdona. Pero el amor es «no solo apolítico, sino antipolítico; quizá la más poderosa de todas las fuerzas humanas antipolíticas».¹⁵ Todo el mundo sabe que el amor exhibido en público se desvirtúa. Y lo mismo ocurre en

la exhibición pública del perdón y del arrepentimiento. Demasiado cansados estamos de verlo entre nuestros políticos y dignatarios cuando dicen «pedir perdón». Sin embargo, por otro lado, el perdón es la forma más genuina de acción, pues es la que abre la posibilidad de iniciar algo nuevo —y actuar es iniciar—, redimido de la cadena de causas y efectos que viene del pasado. De manera que el perdón, la facultad que hace posible la acción, y por ello, la política, es él mismo un fenómeno profundamente antipolítico, cuya ejecución se da en un ámbito ajeno a lo público.

Es cierto que Arendt trata de salir de esta aporía sustituyendo el amor por el respeto, entendido este como una *philia politiké*, una amistad cívica que es ya una «amistad sin intimidad», o la «consideración de la persona desde la distancia que el mundo pone entre nosotros».¹⁶ Porque nos respetamos como personas (pero, ¿es este el respeto kantiano del hombre como un fin en sí mismo?) nos perdonamos nuestras culpas, dejamos de tener en cuenta lo que nos hicimos, iniciamos una cuenta nueva, y con ella, acciones nuevas. Y es verdad que la política funciona así: reconocemos que cada uno, en cuanto persona, vale más que los actos que haya cometido, y podemos disculparle y reiniciar el juego político. Funciona así en el día a día; también en cambios de gobierno tras una elección, donde se perdonan pequeñas traiciones y faltas, o incluso en cambios más profundos y esenciales, en los que incluso se perdonan delitos para iniciar un nuevo pacto social. En su momento, la Transición española quiso entenderse así, y los nuevos y viejos demócratas se mostraron dispuestos a otorgarles su respeto cívico a los cómplices de la dictadura. Que en la cuenta nueva hayan acabado por reaparecer tantas cuentas viejas puede decir algo de los defectos de esa transición, y de aquel pacto; pero también de la persistencia de la historia, y con ella de la memoria. Pero también nos dice que esa idea del respeto (correspondiente cívico del amor) como fuente del perdón se hace cuestionable cuando se trata, no del día a día, sino de grandes crímenes en los que, diríamos, los perpetradores parecen haber perdido el derecho a ese respeto. En realidad, la excepcionalidad del perdón, su carácter extraordinario, hace saltar los moldes de una amistad cívica.

Más que examinar en qué tipo de relación humana podría fundarse el perdón, puede ser fructífero contrastarlo con otros modos posibles de acción. Por lo pronto, si el perdón es excepcional, lo es en cuanto se opone a la norma «natural» de la venganza. Esta es una mera reacción, el automatismo reflejo de devolver un golpe, o de contestar una ofensa con otra ofensa, sin pararse a pensar en la cadena de golpes y contragolpes en la que se halla presa. Por eso, la venganza nunca es libre, sino que obedece ciegamente a una necesidad, incluso cuando se demora en el tiempo premeditadamente. Quien se venga así —quizá con el aliciente añadido del plato que pide disfrutarse en frío, como dice el refrán—, lo hace sometido a una fuerza ciega de reacción. El perdón, en cambio, al renunciar a devolver el golpe, suspende esa fuerza y esa necesidad. En lugar de reaccionar, actúa, sin estar condicionado por el acto que provocaba la venganza. En ese sentido, es una renuncia que significa una libertad: libera de las consecuencias del acto a quien lo cometió; pero también a quien lo recibió y, en el orden natural de las cosas, se hubiera vengado. Porque es un acto de libertad, y porque es puramente acción que no es

reacción, entendemos, es por lo que el perdón hace posible la política.

Por otro lado, el perdón es la alternativa (no lo opuesto) al castigo. Solo se puede perdonar aquello que se puede castigar, insiste Arendt; y el perdón es una renuncia al castigo. También el castigo —entendido como fuerza aplicada racionalmente sobre quien ha infringido una ley— pone fin a una serie de violencias y ofensas que, en la cadena de las venganzas, se hubiera prolongado indefinidamente. En ese sentido, se opone a la venganza. Esta es reacción, mientras que el castigo es respuesta, obedece a la medida de una ley y busca ser ajustado. En lugar de prolongar la cadena de reacciones, busca poner un punto final y restablecer un equilibrio (si lo hace reintegrando al malhechor o eliminándolo, eso ya es otra historia). La Ley, desde la que se impone el castigo, no está para prevenir el asesinato, sino para impedir la venganza y sustituirla, así como sustituye al sujeto de la venganza. No es un sujeto quien castiga, sino la Ley. Frente a eso, la venganza va de un tú a un tú, entre personas, mientras que el castigo existe solo dentro de un sistema institucional. La venganza es apolítica; el castigo, no.

El perdón, que es la alternativa al castigo, ocupa una posición ambigua en este triángulo: es apolítico y personal, como la venganza (también el perdón va de un tú a un tú), pero posibilita, como alternativa, la ejecución o suspensión del castigo, y con él la amnistía desde la que comenzar. Hace así posible la política.

Curiosamente, en las páginas de *La condición humana*, Arendt no menciona ya la reconciliación. A pesar de que, poco antes, en una anotación del *Diario*, había escrito que

Por ello no es posible ninguna acción sin perdón recíproco (que en política se llama reconciliación). [...] Se basa en el conocimiento de que nosotros nunca podemos saber enteramente lo que hacemos..¹⁷

Y es cierto que la reconciliación también se opone a la venganza. Pues es inimaginable que quienes siguen atados a la ley del talión puedan reconciliarse. En cambio, diríamos, la reconciliación puede acompañar al castigo, y no sustituirlo. De hecho, el castigo cumplido puede ser el paso previo a la reconciliación, o el precio que se paga por ella. En todo caso, al igual que el perdón, la reconciliación rompe el automatismo de la venganza, reconoce la falibilidad de los sujetos —que no saben lo que hacen— y da lugar a un nuevo inicio que, más que revertir lo irreversible, «continúa la acción iniciada, si bien en una dirección que no se daba en ella».¹⁸

Este recorrido, quizá algo filológico, por dos autores habitualmente tan distintos y tan distantes, nos ha permitido, creo, descubrir muchos matices en las nociones del perdón y la reconciliación; sobre todo, permite comprobar que esos matices se irisan de tal manera que apenas se pueden definir unívocamente los procesos en los que tienen lugar. Esas irisaciones atraviesan, creo, la noción de una sociedad reconciliada en una historia moral que se nos bosquejaba, tal vez de modo precipitado, siguiendo la propuesta de Bernstein. Sabemos que el perdón —o la reconciliación en su forma política— va ligado inmediatamente a una institución o reconstitución de la comunidad, del pacto social, o de la acción política: sabemos que, en ese sentido, el perdón vincula y religa. Sabemos que

hay algo de excepcional, de extraordinario, en cada acto de perdón, que no deja de tener algo de milagroso, por el que los hombres y las comunidades se arrancan a inexorables procesos naturales de acción y reacción en cuyo automatismo se hayan insertos. Sabemos que, por todo eso, el perdón, o la reconciliación, significa un momento de libertad y de reconocimiento. Pero no sabemos en dónde tiene lugar este acto de libertad que siempre requiere por lo menos de dos, que pone a uno a expensas de otro. No sabemos si esa acción fuera del mundo, inmediata y personal entre dos sujetos, debe tener —y cuánta— plasmación en lo público, en lo intersubjetivo, en las instituciones, en el mundo. No sabemos qué les sucede a los sujetos que perdonan, que se perdonan. Y sobre todo, nos dicen que el perdón (o la reconciliación) libera de las consecuencias del pasado, salta por encima de lo irreversible para iniciar algo nuevo, asume el acto no imperecedero en la universalidad de las conciencias, etc., pero no sabemos cuánto del mal pasado es efectivamente revertido, o perece, o queda borrado, o queda reasumido y resignificado para que esté presente. ¿Es cierto que no quedan cicatrices? ¿Es posible un comienzo absolutamente nuevo? Pero de esto se trata, justamente, en el resentimiento, que es, en primera instancia, una negativa a perdonar, incluso cuando el tiempo tiende a normalizarse. Y todo esto resonaba en el *Berlin-Spandauer Schiffahrtskanal*.

Huellas y cicatrices. La escalera del aprendizaje

Tratemos, de nuevo, de imaginarnos a un octogenario Améry paseando por las riberas del canal berlinés. O, en general, a un resentido paseando por las plazas, escuchando las discusiones y debates de una comunidad reconciliada que ha cumplido con su historia moral. Nos preguntábamos si podría integrarse en esas plazas, en esos debates, desatado ya del recuerdo del pasado que le torturaba.

Individualmente, sospechamos que no podría. El sentimiento de su dolor sigue golpeándolo, y él sigue resentido. Es un dolor físico y moral que forma parte íntima de su vida. No estaría libre, pues, de su *Ressentiment*. Sospechamos. Podemos suponer, también, que en la sociedad que imaginamos moralmente reconciliada se lo respeta. Le ha pagado reparaciones, a él o a sus descendientes. Cuida el recuerdo de lo que le ocasionó el daño, le rinde homenaje con alguna solemnidad. No tolera el humor en público sobre las antiguas víctimas. El *Ressentiment* permanece, es una cuestión «existencial». Alguien, muy crudamente, podría comparar esa persistencia del resentimiento, que es una herida moral, con la lesión permanente de un mutilado de guerra, o del inválido a consecuencia de un accidente de tráfico. También estos tienen derecho a un tratamiento «especial». La sociedad de los sanos convive con sus heridos. Pero ya hemos dicho que ese *Ressentiment* existencial no es separable de un *moral resentment*, de la admonición dolorida que pone en cuestión a los conciudadanos, les reprocha su entrega inconsciente a la vida presente, al automatismo del día a día que prepara el futuro. ¿Tiene este segundo sentido de resentimiento también su lugar en esa sociedad reconciliada?

La lectura superficial de Hegel y de Arendt nos diría que ya no. O ya no tanto. Si las heridas del espíritu no dejan cicatrices; si el acto no es lo imperecedero, si los ciudadanos se han integrado en una nueva comunidad donde —y aquí ya es Arendt— se ha empezado de nuevo, descargados de la culpa del pasado, entonces, ya no. Ya se ha aprendido. Bastaría, en todo caso, con el cuidado del monumento recordatorio que sella la reconciliación. No es una cicatriz, exactamente, pero sí una señal del pasado: ese panel transparente ante el Robert Koch-Institut, o esas placas en las fachadas, esos nombres de las víctimas, esos bloques de hormigón en el *Holokaustdenkmal*. Esa es, justamente, la función del monumento. Recuerda sin resentimiento.

Forcemos, un poco más, la imaginación. Dejemos pasar el tiempo.

Los actos de memoria, se dice, nacen de un impulso contra el efecto destructor del tiempo. Cada recordación, como en un gesto casi ritual que siguiera protocolos sagrados, restablece la ligadura con el dolor y la injusticia del pasado que la marcha automática del tiempo tiende a borrar o hacer imperceptibles. Por eso, hay quizá algo de religioso en la solemnidad, o recogimiento al menos, con que contemplamos los lugares de memoria. Nadie con juicio haría un picnic en un campo de concentración; y, con buen criterio, diríamos, los administradores del monumento al Holocausto prohibieron que se patinase entre los bloques de hormigón que lo componen, o que la gente se subiera sobre ellos a tomar el sol como lagartos. Cuando estuve por allí con mis hijas, tras haber aparcado las bicicletas a una distancia prudente, me esforzaba por pedirles que no correteasen ni gritasen. Agnóstico y poco simpático de lo clerical como soy, no sé si les hubiera dicho lo mismo, o no con la misma insistencia, si visitáramos un templo cristiano. En todo caso, en ellos, o en la gran mezquita de Estambul, puedo entrar con una sonrisa de turista. No aquí.

¿Cómo será, dentro de cien años? Supongamos que, efectivamente, el trabajo de la memoria ha sido ejemplar. Que las víctimas y los victimarios, o sus descendientes, miran hacia atrás como a una historia compartida que no debería haber ocurrido. En todo caso, los resentidos y sus hijos ya habrán muerto: la biología hace su trabajo. El Holocausto estará ya demasiado lejos como para afectar de modo directo a las personas de esa época. Quizá mis hijas, adoctrinadas por mí, pisen aún con cierta solemnidad los lugares de la memoria. Pero me temo que sus hijos o hijas ya no lo harán; no lo entenderían. Menos aún los hijos de esos nietos. ¿Con qué espíritu pasearán por el Holokaustdenkmal, o se acercarán al panel del Robert Koch-Institut al final de su paseo por la orilla del Canal de Berlín a Spandau? Su apreciación será más estética que religiosa. Puede que lo encuentren bonito, o que lo aprecien como la clase de obras de arte que hacían sus bisabuelos —igual que nosotros nos acercamos hoy a las catedrales medievales o a los panteones y monumentos nacionales del siglo XIX—. Esas catedrales, sus retablos, las iglesitas románicas que ahora nos gusta encontrar en medio de una montaña, fueron lugares de profunda devoción en su momento. También quisieron serlo, y a veces lo consiguieron y lo consiguen aún, los grandes monumentos

republicanos: el Panteón en París, el Washington Memorial en el National Mall en Washington.¹⁹ Hoy día los contemplan turistas que se sitúan muy lejos de lo que eso significaba. Si una operación inmobiliaria no se lleva por delante estos monumentos de la memoria, grandes y pequeños —es de esperar que la sociedad moral reconciliada no lo toleraría—, los turistas que los visiten se parecerán a nosotros visitando las catedrales, y leerán a Primo Levi como nosotros leemos recuerdos de las guerras napoleónicas. El escueto texto del panel transparente ante el Robert Koch-Institut será un cuento sin moraleja, y los niños patinarán alegremente entre los bloques de hormigón del monumento a los judíos asesinados de Europa. Siendo el racismo un recuerdo lejano, un error de la humanidad ya superado, tal vez se representarían, con afán pedagógico, obras de teatro en antiguos campos de concentración, o se interpretarían conciertos de jazz en antiguas plantaciones de algodón del profundo sur estadounidense...

Creo que, en este punto, un respingo de resentimiento habrá interrumpido el proceso imaginativo. La posible utopía de una sociedad reconciliada se nos puede convertir en distopía de espanto. Si no el propio Améry, o hasta Primo Levi, cualquiera de nosotros sacaría su resentimiento, aunque fuera un resentimiento ajeno, por terceros, como el que tú recordabas de Horkheimer y Biedma. Tal vez se vea aquí bien claro por qué el carácter normativo de los conceptos no implica una proyección de cómo debe ser el futuro, sino que funciona, regulativamente, como una aplicación contrafáctica al presente.

La *historia moral* —que es aquí nuestro concepto normativo— no implica un proyecto de realización; no se trata de construir una sociedad que funcionase así, no ofrece los planos de una sociedad ideal, donde los problemas de la memoria hubieran quedado resueltos.²⁰ No hay que olvidar que la *historia moral* es, sobre todo, un *modo de mirar* al pasado, y de mirarlo como un pasado compartido. Un modo, además, que llega a darse por la vía —y por tanto, *con la materia*, también— del resentimiento de las víctimas. La historia moral consiste en que una sociedad, los individuos de una sociedad, *aprenden* a mirar de cierta manera. Y, entonces, los procesos de perdón y de reconciliación son procesos de *aprendizaje*, procesos que implican cambios en las pautas de comportamiento de los sujetos. Esas pautas se refieren a cómo tratan los sujetos al pasado, como tratan a los otros —a sus conciudadanos, a sus congéneres— respecto al pasado y cómo se tratan, y por tanto se consideran, a sí mismos.

Creo que, si nos tomamos en serio esta idea del aprendizaje, podemos encontrar alguna salida a los puntos muertos en los que hemos ido dando; sobre todo respecto al lugar del resentimiento y de las huellas, o cicatrices, de la herida pasada. Al hablar de aprendizaje, no me refiero exactamente a una cuestión de pedagogía, donde unos que ya saben guían y enseñan a los que todavía no. Tampoco es una simple cuestión de aprender del pasado para no repetirlo (esa es, por cierto, la lectura simple del «Nunca más»). Ni siquiera se trata de aprender a perdonar, o a pedir perdón, en el sentido de que

uno primero aprende —que hubo injusticia, el victimario; que los humanos son falibles, la víctima que perdona— y luego actúa. Todo eso, sin duda, tiene lugar, de un modo u otro. Pero el aprendizaje de verdad está en el momento mismo del perdón: es ahí cuando el sujeto cambia. Cambia el que perdona y cambia el perdonado. Hegel lo sabía muy bien, al decir que el perdón eleva a los dos a una universalidad común y los saca de su singularidad particular, de la unilateralidad en que creían constituirse. Al fin y al cabo, toda su dialéctica son procesos de formación y aprendizaje.

Cambia el perdonado. No solo porque hay que haber aprendido y sufrido mucho para llegar a pedir perdón. Como decía Arendt, es mucho más difícil pedir perdón que concederlo. Pero el verdadero cambio no está en el arrepentimiento por la injusticia cometida, sino en el acto de perdón que le desata a uno de las consecuencias de esa injusticia. Por ese acto, está ya liberado del pasado, para quedar ligado a quien le perdona. Este, a su vez, también cambia: queda liberado del pasado —consigue lo que el que sufre resentimiento no podía conseguir—, y recibe el vínculo de quien ya queda ligado a él por el perdón. Ligado en el sentido de que precisamente ese, que ha recibido el perdón, ya no va a volver a hacerle daño, ni siquiera a desolidarizarse de él. Tal vez funcione aquí esa dinámica que Marcel Mauss creía descubrir en su *Ensayo sobre el don*²¹ (y perdonar es donar, en muchas lenguas): el regalo, el don gratuito que está fuera de todas las cuentas, que no espera, por eso, un pago en el sentido mercantil, pero sí algún tipo de devolución posterior, es la constante antropológica sobre la que se funda el vínculo social y, a partir de ahí, la comunidad. Puede que sea así, también para el perdón. Paul Ricœur ha insistido más en este punto de cómo el perdón religa. Pero, más que seguir la vía algo edificante que Ricœur elige, y que ignora precisamente la realidad del resentimiento,²² me interesa retener ahora esa transformación de los sujetos —dejan de verse aislados, separados, para saberse vinculados— que se da en el perdón, en la anormalidad del perdón.

Pues, como decía, esa transformación es el aprendizaje. Pero el fenómeno de aprender —llegar a saber lo que no se sabía— ha planteado siempre la difícil cuestión de qué ocurre con el camino que llevó hasta el nuevo saber. ¿Qué hacer con la escalera de nuestro método una vez que hemos alcanzado el estado de saber? Traspuesto a los términos en los que venimos hablando aquí: ¿Qué hacer con las experiencias históricas de daño y trauma? ¿Qué hacer con el resentimiento que alimentó el aprendizaje de la perspectiva moral de la historia, del perdón? De modo que lo que ocurra con el pasado en el perdón puede ser paralelo a lo que ocurra con la escalera una vez que hemos aprendido.

Inmediatamente, salta aquí la solución de Wittgenstein. Una vez alcanzado el punto de vista correcto sobre el mundo, la escalera con la que he subido hasta allí (compuesta de proposiciones que no eran del mundo, pero tampoco estrictamente sin sentido, fuera de él), puede arrojarla tranquilamente al vacío. Se ha dado una transfiguración tal que el camino hasta allí se convierte en irrelevante. ¿Qué importa todo lo que nos hicimos, al lado de lo que ahora sabemos, somos? La propia dialéctica del perdón hegeliana contiene algo de esto. El espíritu ha descendido entre nosotros y borra el interés de las

unilateralidades que éramos, como alma bella o como pecador. Empezamos de nuevo, y si no fuera así no podríamos empezar. No quedan cicatrices, o no son visibles a la nueva luz que nos ilumina el mundo.

Pero el más leve historicismo —y Hegel estaría aquí a la cabeza— se apresuraría a sujetar firmemente la escalera. Hemos aprendido lo que somos, pero lo que somos no es más que la sucesión de los peldaños subiendo hasta aquí. Arrojarlos es un acto de desmemoria que nos niega a nosotros mismos. Esos peldaños son la materia de la que estamos hechos, aunque al final de su serie, viéndonos constituidos por ella, podamos vernos también separados de ella. Uno está en la experiencia y es la vez la conciencia de ella: esta disociación, que tanto da que pensar a los fenomenólogos, se hace mucho más obvia cuando se mira hacia la experiencia pasada sobre la que se sostiene la conciencia presente.

En realidad, el momento del aprendizaje ni arroja la escalera ni se agarra a ella, sino que, al hacerlo, cuando es aprendizaje de verdad, consigue el difícil equilibrio de sostener la escalera y saberse a la vez ya despegado de ella, transfigurado en un espacio nuevo.²³

Sugeriría que esta fuerza doble, de sentidos contrarios, sobre la que se constituye el frágil equilibrio de cada aprendizaje, es también la que produce la tensión de perdón y resentimiento en la sociedad de la historia moral. No en una construcción a gran escala, porque unos grupos tiraran de la cuerda hacia el perdón y otros, bien hacia otra venganza, bien hacia el olvido encubridor. Ese es el desastre habitual. La imagen que propongo —y me parece que no tan poco habitual— estaría en un nivel de microfísica social, de modo que en cada acto político o cultural, quizá en cada individuo, se tensaran las dos fuerzas: la de un resentimiento que se ata al pasado, que cimenta la particularidad, y la de un perdón que puede soltar la escalera porque ya unos y otros, víctimas y victimarios, miran juntos al pasado compartido. Serían dos fuerzas contrarias, pero no distintas. Si el resentimiento tiene valor moral, como en Améry, si no es un ciego afán de venganza, es porque apunta hacia una comunidad universal que solo podría hacerse efectiva en el perdón. Si el perdón no es una palabra vacía, es porque ha asumido la particularidad del daño por la que hablaba el resentimiento. Uno y otro tensan el aprendizaje.

Tal equilibrio, insisto, no es un proyecto normativo a seguir, la hoja de ruta de la reconciliación por hacer. De ser así, terminaríamos, en el menos malo de los casos, en la distopía de unos ciudadanos con conciencia histórica pero patinando entre monumentos y lápidas. Más bien, creo que ese equilibrio —que es un juego de fuerzas que se va desplazando, y por eso no es permanente, sino que se va haciendo y deshaciendo— está presente, en mayor o menor medida, en cada momento de perdón, y también en cada superación del pasado. Incluso los perdones falsos, en lo que tengan de verdaderos, se sostienen en él. Por eso apuntaba más arriba que no es tan poco habitual. Pero por eso, también, todos los cierres que se hagan de él resultan darse «en falso». La historia está siempre abierta, y lo que una vez parece clausurarse, en realidad, tan solo pasa momentáneamente por la posición de equilibrio, y vuelve a abrirse de nuevo. Valga el ejemplo, tan cercano, de la Transición española y su parca mirada a la masacre de la

represión franquista. Al margen de las urgencias y presiones políticas del momento —la amenaza involucionista, la determinación de no reeditar el enfrentamiento del 36, etc.—, había, creo, un sincero equilibrio entre perdón y resentimiento, y poco deseo de venganza. Era menos un cierre en falso que un equilibrio inestable, que la historia, cuatro décadas después, ha vuelto a remover; creemos que legítimamente. Y hoy pensamos —lo piensan también, curiosamente, generaciones más jóvenes que han vivido todo eso en diferido— que aquello no fue un buen ejercicio de memoria. Sin embargo, el buen ejercicio que pudiera hacerse ahora, la Ley de Memoria Histórica justa que ahora pudiera darse y cumplirse, sería más un acto del presente que un cierre final. Podrá abrirse de nuevo, de otro modo, en unos decenios. O, lo que sería más doloroso para sus protagonistas, podría verse relativizado frente a otros males más obvios y patentes que vinieran luego, o incluso simultáneamente.

Son muchas las fuerzas que entran en ese equilibrio, y las que determinan la calidad de su recuerdo y su estabilidad en el tiempo. Nietzsche hablaba de una sabiduría para combinar las dosis de recuerdo y olvido como la forma más adecuada de tratar con la historia para tener una vida sana. Marcó pautas para muchos con esa idea de una historia saludable.²⁴ Creo que ahora vemos que en la mezcla hay bastantes más elementos, y más complejos, cuando se sostiene la escalera a la vez que se está fuera de ella. Están las fuerzas del resentimiento y del perdón, del sentido «retorcido» del tiempo, que se ata a un pasado indeseable, y la superación del tiempo en una nueva forma de mirar el pasado y resignificarlo. Está la marcha natural del tiempo, el peso del día a día que hace mirar hacia delante. Está la transfiguración de quien se haya fuera del tiempo, prendido en él (¿es ese el ángel de la historia de Benjamin?). Hay siempre algo de excepcional, quizá de milagroso, cuando esas fuerzas dispares se conjuntan en una posición estable. Lo normal es que una de ellas descomponga el conjunto y transforme las otras: el resentimiento en odio o afán de venganza, el supuesto perdón en olvido irresponsable, la apariencia de un nuevo comienzo en continuación encubierta de lo anterior, etc.

Es difícil que las personas puedan integrar en sí, de manera continuada, esa excepción del equilibrio que se da en el momento del aprendizaje. Hay una forma de sabiduría que consiste justamente en eso. Puede encontrarse puntualmente en alguien que, precisamente por eso, es una persona justa: el ciudadano activo con dolorosa conciencia histórica, o alguien que, aun doliéndose en su resentimiento, renuncia al odio y la venganza violenta... Son ejemplos posibles, imaginables. Pero es más difícil imaginar ese equilibrio excepcional sin más en un sujeto colectivo. Después de todo, salvo en los momentos sublimes de entusiasmo colectivo, lo colectivo, lo común, es la norma. En verdad, lo excepcional se condensa en espacios sociales delimitados, que se identifican como lo sagrado, la fiesta. Lo religioso, en las sociedades tradicionales. A veces, el arte, en las que lo son menos.

Creo que, por eso, ese arte rememorativo, que casi ya ni siquiera es arte, cuando se inserta en lo cotidiano, cuando inserta o resalta la cicatriz de una vieja herida en el tejido del día a día, cumple en la tarea de realizar patentemente ese excepcional equilibrio de perdón y resentimiento, la contorsión de sujetar y no sujetar ya la escalera para tensar

así, por un momento, el espíritu y los pasos de quien se acerca a él. Puede que sea por eso por lo que caminar por un sitio como el Berlin-Spandauer Schifffahrtskanal produce consuelo y revuelve el recuerdo.

¹ J. Bernstein, «Améry's Devastation and Resentment. An ethnographic Transcendental Deduction», en *Tijdschrift voor filosofie*, 76 (2014), p. 29.

² T. Brudholm, *Resentment's Virtue*, op. cit., p. 4.

³ Ibid., p., 38.

⁴ J. Améry, *At the Mind's Limits*, op. cit., p. xiv.

⁵ Ibid., p. 36.

⁶ Puede que hubiera criticado, como otros, la exclusividad del monumento, el dejar de lado a los gitanos y otras víctimas.

⁷ T. Brudholm, *Resentment's Virtue*, op. cit. p. 174.

⁸ Así lo hace, minuciosamente, E. Hirsch, «Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie», en H.F. Fulda, y D. Henrich, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1973, pp. 245-274.

⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada Editores/UAM Ediciones, 2010, p. 771.

¹⁰ P. Cerezo Galán, «De la crítica a la convicción: el surgimiento del mundo ético», en M. Álvarez Gómez y M.C. Paredes Martín (eds.), *Derecho, Historia y Religión. Interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013. pp. 75-110.

¹¹ De hecho, las diferencias sociales, en general muy sangrantes, que produce y consagra el contrato social, son las heridas en las que se origina el resentimiento de Horkheimer del que partíamos.

¹² He analizado con más detalle la evolución de Arendt sobre el perdón en «¿Con o sin cicatrices? Los límites del perdón y la reconciliación», en A. Gómez y C. Sánchez (eds.), *Confrontando el mal. Ensayos sobre violencia, memoria y democracia*, Madrid, Plaza y Valdés, 2017, pp. 165-186.

¹³ H. Arendt, *Diario filosófico*, Barcelona, Herder, 2018, p. 3.

¹⁴ Ibid., p. 4.

¹⁵ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 242.

¹⁶ Ibid. p. 243.

¹⁷ H. Arendt, *Diario filosófico*, op. cit., p. 293.

¹⁸ Ibid., p. 302.

¹⁹ Desde luego, hay una diferencia entre los antiguos monumentos religiosos y los monumentos republicanos. Estos todavía están vigentes para todos, y se les reconoce su significado. Por eso, son objeto de cierta devoción, no exenta de ironía. Mientras que los religiosos solo tienen un papel estético. Pero extenderse en esto nos sacaría de nuestro tema.

²⁰ Sería, me temo, una sociedad sin memoria. Tal como la he descrito en mi experimento mental, quizá no resultase menos inquietante que la sociedad igualitaria de *La infancia de Jesús*, de Coetzee.

²¹ M. Mauss, *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 2009.

²² De hecho, en *La memoir, l'histoire, l'oubli*, a Améry se le menciona apenas una vez, y en otro contexto; el resentimiento no desempeña ningún papel.

²³ He analizado ese proceso doble, para el caso de Hegel, en «Pensar el propio tiempo. Equilibrios al final de una escalera», en A. Carrasco y A. Gómez (eds.), *El fondo de la historia. Ensayos sobre idealismo y romanticismo*, Madrid, Dyckinson, 2013, pp. 119-132.

²⁴ F. Nietzsche, *De las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.

6. Resentimiento y justicia

Carlos Thiebaut

La justicia en la resolución del daño

La persistencia de las heridas que es el resentimiento establece demandas fuertes sobre los procesos del perdón y de la reconciliación cívica que, como has señalado, dejan abierto y nunca finalizado el proceso de la experiencia del daño. También la clausura de esta está siempre abierta a su resignificación, como sugerí páginas atrás, o a lo que tú has presentado como un proceso de aprendizaje abierto y contingente. A pie de tierra de los procesos de las sociedades que han sufrido y elaborado esa experiencia, el resentimiento, la reconciliación y el perdón son, pues, tareas que se realizan siempre en la letra pequeña —en el sentido de pegada a la realidad— de acciones, de reacciones, de emociones y de razones encontradas. Nada sustituirá en nuestros análisis teóricos y ciudadanos la atención a esos procesos, sea en el ciclo del Holocausto, en el del *Apartheid* o en el de una sociedad herida por el terrorismo. Pero hay un tipo de demandas que tienen un carácter especial, las de la justicia. La relación entre justicia, reconciliación y perdón como momentos o hitos diferenciados en la clausura del daño es compleja: se solapan, se entretajan y se complementan a veces y otras se tensan entre sí.¹

Conviene atender al sentido en el que la clausura o la resolución del daño que el resentimiento puede vehicular demanda la justicia como una solicitud diferente a la de la reconciliación y el perdón. Esa diferencia de resoluciones se percibe en diversos planos o niveles. En primer lugar, tiene que ver con sus sujetos o sus agentes, con el *quién* de ellas. Si la reconciliación tiene por sujeto a la sociedad o a la comunidad cuyos lazos de solidaridad y de confianza cívica quebraron por un daño (o nunca existieron por acciones, prácticas e instituciones que impedían, precisamente esa solidaridad y esa confianza, como sucedía en el *Apartheid* y sucede en sociedades estructuralmente divididas por las múltiples formas de la injusticia), o si el perdón en sentido estricto reclama una relación personal de las víctimas con sus perpetradores, la justicia tiene por sujeto a un «nosotros» normativo, el de la comunidad moral, jurídica y política, que enfrenta ese daño pasado y que incorpora a víctimas, victimarios y al conjunto de la sociedad a la que pertenecen también las terceras personas —a veces co-ciudadanos concernidos por ese daño, a veces cómplices pasivos en él— que son figuras e

instituciones claves en la buscada resolución y clausura de ese daño. Este nosotros, en la dimensión de la justicia, tiene un claro y preciso sentido normativo: establece las maneras concretas en las que esa sociedad se piensa a sí misma como una sociedad justa o, por evitar la redundancia, como una sociedad en la que el daño ha sido cabalmente clausurado y resuelto y en la que se ha establecido el compromiso institucional de su no reiteración y se han creado las garantías para que así suceda. Así planteada, la dimensión de la justicia cabalga en la doble dimensión del pasado (el daño sufrido, el daño que se busca clausurar) y del futuro (el daño no reiterado). Pero, sobre todo, parece que ese nosotros normativo adquiere un cierto tono ideal y contrafáctico que iré explorando. A la luz de las reflexiones que presentas en el capítulo anterior, y que yo empezaba recogiendo, ¿cómo puede una sociedad pensarse justa si la clausura del daño siempre está abierta a su resignificación? ¿Qué idealización es esa de la justicia y qué requiere, por una parte, y promete o suministra, por otra?

Pero, también surge otra pregunta que tiene que ver no solo con esta idea del sujeto normativo de la justicia sino, por así decirlo, con su forma, con cómo está hecho, de quién está hecho. Solemos entender que la idea de justicia comporta igualdad y simetría entre las personas en una sociedad. Solemos entender que la idea de «a cada uno lo que le es debido» o «a cada uno según sus necesidades y/o sus merecimientos» (cosas, a su vez, diversas) es esa noción de equidad con la que, por ejemplo, traducimos la idea de *fairness* empleada en las teorías liberales y que recupera la atención a la particularidad de cada uno en una relación, no obstante, de igualdad de todos. El sujeto de la justicia, el «nosotros» normativo que tiene un sentido ideal o contrafáctico, sobre el que volveré, incorporaría, según esa idea común de justicia, el lugar simétrico de *cada uno* en un entramado de relaciones de igualdad y simetría: la república kantiana de los fines-en-sí no hace idénticos esos fines-en-sí, sino que atiende a la relación simétrica de todos ellos en el sentido del cada-uno-de-ellos en relación a cada-uno-de-ellos. Pero, esta noción ideal de justicia no parece, entonces, atender a la intuición central que el resentimiento, como persistencia o relevancia del daño, aporta. En el primer capítulo acentué que el resentimiento —que allí se ejemplificaba en las formas que Horkheimer y Gil de Biedma expresaban— era una forma de quebrada sensibilidad moral, de una sensibilidad que reconocía, precisamente, la realidad y la relevancia de la asimetría como radical intuición o perspectiva moral. ¿Y cómo, entonces, sostener esa intuición y relacionarla con la simetría de los diferentes, de cada uno con relación a cada uno, que implica la justicia? ¿Cómo sostener la idea de equidad, de igualdad y de simetría cuando ponemos el foco de atención en la desigualdad de posiciones que conforma las experiencias del daño? Si la justicia es una de las formas de la resolución del daño, ¿significa eso que anula, borra, elimina la asimetría del resentimiento? ¿Cesará el resentimiento, ha de cesar, cuando reina —aunque sea idealmente, como ideal normativo y contrafáctico— la justicia? ¿Queda abolida su lección?

Todas las preguntas de estos últimos párrafos se hacen más claras, tal vez, cuando la justicia no solo es vista, como se apuntaba más arriba, como el rostro normativo de una sociedad, de un nosotros, sino más específicamente como el conjunto de normas —

paradigmáticamente, las leyes—, de prácticas y de instituciones que específicamente tienen que ver con la resolución del daño: la justicia penal que condena, condona o perdona; la justicia, en sus distintas formas, que restaura y restituye; la justicia que regula las formas de la convivencia de tal manera que no se (re)produzcan las exclusiones, las lesiones de derechos, las desigualdades que pudieran hacer reiterables los daños pasados o que permitieran la aparición incluso de otros nuevos. Estas formas de justicia —y de las maneras en las que, a su vez, está regulada su práctica— se nos han hecho presentes de manera inmediata en cuanto hablamos de perdón y reconciliación —como, por ejemplo, si nos planteamos cómo deben los culpables enfrentar su reintegración social en los procesos de castigo y de perdón. Pero podemos ver ya que tienen otras aristas porque se refieren no solo ya a quien fue dañado y quien dañó sino también a cómo el futuro institucional de una sociedad debe ser pensado. La dimensión normativa de los derechos —de los derechos humanos y de sus plasmaciones en los derechos civiles y políticos— se hace, así, presente.

Desarrollar y analizar esta dimensión específica de las tareas de la justicia ante las experiencias de daño y su resolución es, tal vez, lo más importante porque les presta un rostro y una eficacia específicos a las tareas de lo que llamaba el nosotros normativo de una sociedad. Pareciera, entonces, que la reflexión teórica sobre ella debiera desarrollarse en las diversas formas de las teorías jurídicas sobre las instituciones del derecho y de los análisis sobre sus prácticas. Pero quizá ese camino —más eficaz, y también más sugerente— nos aleja del hilo conductor de nuestras reflexiones en este libro, el del resentimiento. Tal como hemos venido abordando esta compleja emoción, el resentimiento parece requerir una reflexión de carácter más general. Ciertamente, sería interesante e iluminador ver cómo, por ejemplo, el resentimiento del que nos habla Améry se midió con la ausencia o el fracaso de medidas jurídicas específicas en la Alemania posnazi o cómo, en concreto, reaccionó ante los juicios a los jefes del nacionalsocialismo, o sería también instructivo ver de qué manera la persistencia de las heridas de los conflictos surgidos en la Sudáfrica del *Apartheid* se hizo presente en las sesiones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y, en concreto, en aquellas en las que se dirimía la concesión de amnistía a quienes hacían públicos sus crímenes y los reconocían como tales y si hacían público su carácter político. Todos esos casos, y los mil más que, positiva o negativamente, implican la presencia de las formas de la justicia específica en las resoluciones del daño son inmensamente iluminadores y, como decía, a ellos acudimos cuando pensamos la justicia en los procesos de transición de una sociedad quebrada por la comisión de crímenes y daños a otra en la que estos se buscan reparar. Y la reflexión es válida para los crímenes nazis, la justicia pos-Apartheid, el juicio de los crímenes de las dictaduras latinoamericanas o para los crímenes del terrorismo etarra.

Pero incluso conviene notar que es frecuente que en muchos de los límites o problemas con los que nos topamos en la aplicación y discusión del sentido de medidas judiciales específicas —tanto, por ejemplo, cuando se procede a imputar y juzgar a los responsables de los daños como cuando se establecen medidas reparadoras para los dañados— las concepciones de lo que estemos haciendo en cada caso —en el diseño de

instituciones o en los juicios que entran en su puesta en marcha— dependen fuertemente de la concepción general de la justicia que tengamos. Un ejemplo pudieran ser los tipos de juicios penales que se ponen en marcha —y piénsese en las diferencias entre los de Núremberg y las comisiones de amnistía de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica y sus diferentes nociones de pena y de castigo—. Mientras en el primer caso se acentuaron escrupulosamente las garantías de los procedimientos procesales para despejar las dudas sobre el estatuto de aquel tribunal penal, en el segundo el foco estaba en la restauración de los quebrados vínculos sociales y en la evitación de «amnistías manta» o generales que podrían invisibilizar ese proceso de reconciliación.² E, igualmente, las políticas de reparación dependen en gran medida de qué se tenga en cuenta o se valore respecto al daño de las víctimas: en algunos casos el carácter simbólico individualizado de la reparación pasa a primer plano y en muchos otros, por el contrario, se adoptan los estrictos criterios actuariales dominantes en una sociedad de mercado. En estos procedimientos y casos las nociones generales de justicia son determinantes.

Quizá, por eso, es adecuado el camino que decidimos seguir cuando nos planteamos la fuerza moral del resentimiento como índice del carácter asimétrico de la moralidad en sociedades quebradas por el daño, un tema y un conjunto de problemas que subyacen, como un inexcusable bajo continuo, a los tratamientos específicos a los que acabo de hacer mención. Ese resentimiento de fondo, como actitud moral pero también como acción política e institucional, cuestiona que incluso las formas específicas de resolución del daño —ante los culpables, ante las víctimas— puedan alcanzar sus objetivos. Es, por así decirlo, una enmienda a la totalidad de ese nosotros de rostro normativo que, en lo que empezaba diciendo, es el sujeto de la justicia ante la resolución del daño. Por ello, en este capítulo presentaré, y tras esta introducción, (1) algunas de las críticas que se han propuesto frente a las teorías de la justicia contemporáneas en las que se ha dibujado, estimo, un potente rostro de ese nosotros normativo al que me he ido refiriendo. Intentaré dar cuenta de sus tesis fundamentales y de lo que estimo es su propuesta más fuerte contra las reflexiones sobre la justicia. (2) La propuesta de John Rawls aparece de manera directa en algunas de estas críticas —la de Reyes Mate, la inspirada en Iris Marion Young y la de Stanley Cavell— y por eso es adecuado que, por último (3), veamos cómo Rawls integra en su teoría una consideración del carácter moral del resentimiento y de su relevancia para la construcción de una teoría de una sociedad justa como la suya. No es frecuente subrayar esta reflexión rawlsiana que suele pasar desapercibida y que, desde mi punto de vista, nos puede ayudar a aclarar dos tipos de tareas: en primer lugar, la de a qué se refiere la idea de un nosotros normativo, el sujeto de la justicia, en las experiencias de daño y, en segundo lugar, la de completar la tríada que, junto a la reconciliación y el perdón, sitúa a la justicia en la clausura y resolución del daño. Debo anticipar que mi presentación de la posición rawlsiana será heterodoxa en el sentido de que se opondrá a la interpretación corriente —y dominante— de Rawls, una interpretación que, según la veo, olvida todo el conjunto de reflexiones filosóficas que aparecen en la tercera y última parte de *Una teoría de la justicia* y, en concreto, aquellas

que se refieren a las situaciones no-ideales a las que es necesario atender cuando nos fijamos en las experiencias de negatividad.

A vueltas con la justicia: la concepción moderna de la justicia cuestionada

Ya en la discusión académica del pasado siglo se sugirió cómo las prácticas jurídicas conllevaban o dependían de concepciones generales de la verdad y, cabe decir, consiguientemente, de la justicia.³ Esa perspectiva posnietzscheana tendía, consiguientemente, a cuestionar una concepción de epistemología y de lo normativo que concebía a la verdad y a la justicia como dimensiones ni dependientes ni contaminadas de los sistemas de las prácticas sociales históricas. La objetividad (de la verdad) y la neutralidad o la universalidad ideal (de la justicia) —decían y dicen las posiciones críticas, postmodernas o como quieran adjetivarse— son formas del conocimiento y de la acción dependientes del contexto y de las prácticas en él desarrolladas. Pero sobre todo es importante señalar a nuestros efectos, dejando ahora de lado la cuestión filosófica más general de cómo surgen y qué función tienen las formas de la racionalidad teórica y práctica, que el cuestionamiento de la objetividad y de la universalidad remitía a la parcialidad y particularidad de las posiciones epistémicas y normativas de los sujetos de lo que Foucault denominaba las prácticas de verdad. La verdad lo es de un punto de vista y la validación de la justicia o de la rectitud de las normas dependería, igualmente, de las posiciones de los sujetos con independencia de si esas posiciones se entendían en términos de intereses particulares o de interpretaciones de la realidad solo accesibles desde y para ellas. Estas concepciones críticas, como la foucaultiana, tienen, pues, un doble sentido: proponen una comprensión de lo normativo que ubica el conjunto de sus términos (justicia, corrección normativa, racionalidad de los acuerdos, etc.) en el terreno de los conflictos y de los desacuerdos y desvelan, consiguientemente, lo que consideran el carácter ideológico de esas nociones generales. Lo que está en cuestión, pues, es el carácter de lo normativo como forma de racionalidad meta-posicional, o como mandatos de la razón —por decirlo en kantiano—, de la comprensión moderna de la justicia. Qué se entienda por «moderna», y cómo se haga, será, como veremos, uno de los centros del debate.

La antropóloga e historiadora Nicole Loraux ha presentado de manera sugerente ese carácter ideológico de los acuerdos normativos.⁴ *La ciudad dividida* parte del análisis de la amnistía declarada en Atenas en el 403 a.C. tras la victoria de los demócratas al fin de la Dictadura de los Treinta Tiranos y sobre el sentido que tuvo, en ese proceso, la amnistía como el olvido del conflicto social y de la represión de la etapa anterior. Más que el incitante análisis de ese proceso de elisión de la memoria de las posiciones enfrentadas en la guerra civil, o *stasis*, y de las formas en las que se les hace presente a los griegos el conflicto en su misma tradición literaria y política, me interesa subrayar, dado su carácter crítico de los conceptos normativos clásicos, el carácter ideológico que Loraux le atribuye a ese mecanismo que vincula desmemoria y democracia u orden justo

(para los demócratas):

Formularemos la hipótesis del modo siguiente: la polis igualitaria del consenso, modelo preferido de los antropólogos, diseminado en las proposiciones esenciales de todo el discurso griego, existe porque las ciudades en realidad se dividen (porque en las ciudades grandes y pequeñas, la decisión y el combate, esos dos objetos de los historiadores, interfieren a menudo). *La polis del consenso sirve de ideología a la ciudad dividida ya que su figura tranquilizadora niega hasta la posibilidad de pensar las divisiones reales.*⁵

El punto de vista hermenéutico de Loraux es el de un agonismo civil —una *stasis*— ocultado y olvidado —olvidado porque ha sido ocultado— como fundamento mismo de la concepción normativa de la *polis*:

Formulo sin ambages la hipótesis de que la guerra civil es *stasis* en la medida en que el enfrentamiento de igual a igual entre las dos mitades de la ciudad erige en el *meson* el conflicto, a la manera de una estela.⁶

Y, consiguientemente,

Olvidar el pasado sería, entonces, en el contexto de cada amnistía cívica, repetir un olvido muy antiguo: el olvido de esos tiempos inmemoriales —si es que existieron— en el que el conflicto regulaba la vida en común.⁷

Que las concepciones normativas de la democracia ateniense operan ideológicamente sobre el olvido parecería ir en contra de la lectura normalizada de la «Oración Fúnebre» de Pericles en la que la ciudad se constituye, precisamente, sobre el recuerdo de los caídos de la guerra del Peloponeso. Pero, tal vez, sugeriría Loraux, el género de la oración fúnebre es especialmente revelador del mecanismo de ocultamiento que analizábamos, además de —en este caso, cabe añadir— hacer evidente que el recuerdo de los caídos lo es en un conflicto con los enemigos externos de la *polis* y no de la guerra civil que, años antes, la dividió.⁸ Loraux no acaba, no obstante, de aclarar qué puede significar esa ideología del olvido que analiza, pero es difícil no leerla sino como un ejemplo de falsa conciencia. Y su tesis sería absolutamente relevante para la cuestión que se trata en este capítulo, a saber, si la pertinencia de la herida (de las divisiones, de las heridas de la guerra), conservada en la memoria, tiene cabida en una perspectiva de la justicia. Loraux nos incita a pensar que la justicia, en la medida en que opere como perspectiva meta-posicional, más allá de la *stasis*, requerirá el olvido, requirió el olvido en ese momento fundante del pensamiento político de occidente.

¿Se han, pues, de olvidar el conflicto y sus heridas para sostener una forma de convivencia democrática y justa? ¿Se han de apoyar sus conceptos y sus razones en la desmemoria? Manuel Reyes Mate ha señalado que esa desmemoria es el mecanismo estructural de la concepción *moderna* de la justicia. Queda, pues, al margen la cuestión

de si ese olvido —un olvido trascendental que, en el análisis de Loraux de la *polis* clásica, hundiría sus raíces en un tiempo inmemorial, siempre elidido— sería estructural para nuestros conceptos normativos o si solo sería un olvido histórico con el que Atenas forjó esos mismos conceptos. Reyes Mate acentuaría que ese es, en efecto, el camino de Atenas, a diferencia del de Jerusalén que, en su perspectiva, abriría una concepción alternativa de la memoria, de la política y de la justicia.⁹

Si en el caso de Loraux la desmemoria se refiere a la realidad agónica del conflicto civil, Reyes Mate advertiría que lo es, más bien, de la derrota o, más claramente, de los derrotados. De esa derrota se extraería un imperativo de recuerdo que tiene, no obstante, el mismo doble efecto que antes señalé tiene el movimiento de crítica a la idea de justicia que estoy analizando ahora: en este caso, los conceptos normativos (la democracia y, en concreto, la justicia) *debieran* remitirse a la experiencia fundante de la injusticia —de la injusticia que sufren los vencidos— y esa perspectiva permitiría un desvelamiento del carácter encubridor de esos conceptos al olvidar esa experiencia fundante. Reyes Mate centra ese carácter encubridor en los conceptos modernos de justicia y, en concreto, en la tradición neokantiana que recuperaron el siglo pasado John Rawls y Jürgen Habermas, el primero con su teoría de la justicia de corte contractualista y el segundo con su teoría discursiva de la ética y del derecho. Para Reyes Mate, estas teorías proceden eliminando la temporalidad (y, por ende, la memoria) y reduciendo la racionalidad práctica a procedimientos de razonamiento y de acuerdo en la justificación de las normas y principios. Este procedimentalismo es puramente formal y ello conllevaría el olvido de los contenidos materiales que vehicularían, por el contrario, las experiencias de negatividad y de injusticia a las que podemos acceder si levantamos el velo de olvido que sobre ellas arroja este presentismo procedimental que se denuncia.

Ciertamente, y esto es, estimo, crucial, las teorías contemporáneas de la justicia parten de considerar el presente, el presente del juicio, como momento en el que se validaría la formulación de principios y de normas. (Cosa distinta es si ese presente *debiera* olvidar el pasado, una inferencia que no me parece fundamentada, porque contrargumentaría que solo es en el presente desde el que se puede hacer justicia, incluso, a lo olvidado de la historia). Pero no solo es el *ahora* la casa de la justicia. Lo es porque es el lugar o el espacio del juicio, del acto performativo de juzgar, es decir, de decir sí o no a una proposición de acción, a lo que debe ser hecho y debe ser enunciado, por ejemplo y paradigmáticamente, en el rechazo del daño. Arendt lo señaló así: es el momento, el quicio entre el pasado y el presente, el momento de la acción y —subrayo ahora con ella— del juicio.¹⁰ Estimo importante subrayar esta idea del juicio. Tanto las versiones neocontractualistas como las discursivas de la justicia son ejercicios de formas del juzgar lo correcto o lo incorrecto, lo justo o lo injusto, de las sociedades e instituciones que habitamos y de proponer lo que debiera ser corregido en el caso de que esas sociedades e instituciones se puedan mostrar erradas, torcidas o dañinas. Esas formas de juzgar se refieren, en primer plano, a la realidad material de nuestras prácticas sociales, de nuestras normas, de nuestras instituciones; pero, inmediatamente, esos juicios han de remitirse a principios, es decir, a los parámetros de acuerdo con los cuales aquello que juzgamos se

muestra justo o injusto. Los principios de justicia —por hablar ahora de ellos— son esos parámetros: con relación a qué esa práctica es lesiva, en relación a qué valor esa institución es injusta. El grito espontáneo ante la injusticia —un grito que tiene, con frecuencia (aunque no siempre) la primacía temporal que le presta la fuerza casi espontánea con la que rechazamos esa injusticia al sufrirla o al atenderla— adquiere voz y perfil cuando pone en evidencia el parámetro con relación al cual ese hecho se califica, precisamente, de injusto. El juicio no solo opera en el quicio del pasado y del futuro, juzgando aquel, proponiendo cursos de acción en este; también opera, complementariamente, entre los principios y la especificidad de aquello a lo que nos enfrentamos. En los casos de negatividad, de daño, de aquello que rechazamos, que queremos que cese, que queremos clausurar, que queremos que no se reitere en el futuro.

Si estoy acentuando el papel del presente y del juicio en las teorías de la justicia es porque estimo que sin esas dimensiones, temporal y epistémico-moral, la justicia, como lugar del rechazo del daño y como forma de clausurarlo, queda desarbolada y sin instrumentos conceptuales o de acción. Sin ellos, sería ciertamente merecedora de olvido. Es cierto que el juicio y el presente pueden convertirse en coartadas o en velos tras los que esconder las demandas de la justicia que presenta el daño y su persistencia. El presente puede entenderse como presentismo que olvida el pasado o reitera sus desmemorias, como critica Reyes Mate; de manera similar, el juicio puede trocarse en un procedimentalismo vacío y la apelación a los principios en consoladora retórica. Pero cabe argumentar que estas distorsiones —quizá, realmente, resultado de los mecanismos estructurales de la falsa conciencia de las sociedades del actual capitalismo mundial— deforman lo que de hecho hacemos al enfrentar las experiencias de negatividad. El ejemplo de los derechos puede ser ilustrativo: lo que fue diseñado en procesos históricos de resistencia como instrumento conceptual e institucional del rechazo de la injusticia, de la opresión, del daño, puede ser falsificado en los mil usos del poder. Resistir esa distorsión es, de nuevo, tarea del juicio y del presente. En ellos se expresa y adquiere cuerpo lo que es la fuerza motriz de la justicia: el concernimiento y la responsabilidad por el daño acontecido.

Puede, no obstante, argumentarse que esa manera de entender el impulso y las tareas de la justicia no exime a las teorías contemporáneas sobre ella de los cargos formulados. En concreto, como argumenta Reyes Mate, de un sesgo de la concepción moderna de la justicia que tiende a reforzar el proceso de distorsión del impulso a la justicia: su acento en la justicia distributiva.¹¹ Reyes Mate considera que con esa reducción se pierden de vista los aspectos fundamentales y sustantivos de la apelación clásica, que él ejemplifica en la idea de justicia general de Aristóteles y Tomás de Aquino y que, en la interpretación benjaminiana que Reyes Mate le confiere, se centraría en el desarrollo de los talentos del individuo, en las injusticias estructurales (que atienden a la manera misma en la que la realidad y el daño son nombrados) y en la relación con la totalidad de las injusticias del pasado. Estimo que la idea de justicia general es, en su centro, de lo que venía discutiendo y que es a la luz de ello como cabe entender, precisamente, qué sentido tiene

atender a las distribuciones de bienes en las que con frecuencia se centran las teorías contemporáneas, como la de Dworkin, Rawls o Sen (con respecto a la cual Reyes Mate tiene una especial simpatía, aunque crítica). Los talentos del individuo, las injusticias estructurales, incluidas las del pasado, son parámetros que cabe encontrar en el corazón de las teorías contemporáneas.

Si fijo ahora la atención en esta crítica de Reyes Mate a lo que entiende que es la reducción moderna de la justicia a justicia distributiva es porque es coincidente con otras que también son relevantes para entender de qué manera la justicia puede enfrentarse y dar cuenta del daño. Iris Marion Young impugnaba también los modelos distribucionistas de la justicia (centrados en la distribución de bienes y recursos entre sujetos homogéneos en sus necesidades y capacidades), como, en su análisis, sucede con el rawlsiano, por su ceguera estructural a las diferencias —a la no-homogeneidad— que existen entre los ciudadanos de sus capacidades y necesidades. Lo que podríamos llamar «una teoría crítica de la justicia» como Young propugnaría, por el contrario, una atención diferencial y diferenciada en forma de políticas de inclusión de los estructuralmente marginados y excluidos. Para ello, sostiene Young, no sería necesaria una teoría ideal —abstracta y procedimental, diría Reyes Mate— sino, por el contrario, una teoría no-ideal, «desde abajo» o a «pie de tierra».¹² Regresaré en el último apartado sobre el tipo de teoría o de concepción de la justicia que pudiera ser relevante, desde abajo, para atender a las heridas del daño y a su persistencia. Pero conviene apuntar una respuesta a lo que Young y Reyes Mate critican bajo la rúbrica del «distribucionismo». Solo enunciaré brevemente una idea que me parece necesaria para comprender adecuadamente las teorías contemporáneas.

Creo que esa crítica acierta en un punto importante: el sujeto de la justicia, el nosotros moral y político que enjuicia ahora las formas de la desigualdad, de la opresión y del daño, puede pensarse, dado su carácter normativo, como un sujeto homogéneo —la crítica de Young— y solo ocupado de los elementos estructurales de la distribución material de bienes *para los sujetos* que serían, paradójicamente, solo objeto de la consideración neutral y procedimental de aquel sujeto normativo que, he sostenido, es el nosotros. Pero tal vez el nosotros normativo no tendría por qué ser pensado así: la sociedad que, en un momento específico, juzga no tiene que pensarse como un sujeto homogéneo; más bien es, a la vez, sujeto de la justicia y objeto de ella y como tal tiene que atender a la diversidad de posiciones y de voces que la constituyen. El sujeto normativo de la justicia ni es un sujeto incorpóreo y abstracto ni un sujeto no marcado por la historia y la naturaleza: es el punto de vista conceptual y práctico desde el que nosotros, el nosotros social, diverso, no homogéneo, formula juicios y atiende a los daños y lo hace, entonces, con la pluralidad de voces y de posiciones que nos constituyen. Lo intentaré mostrar en el apartado siguiente al buscar de qué manera las demandas del resentimiento, las que formulan las víctimas, tienen cabida en el espacio normativo de la justicia, pero cabe ya apuntar su idea central: ante el daño, las víctimas, los victimarios y las posiciones diversas de las terceras figuras que juzgan, atienden y reparan el daño, no se resumen en una única de esas figuras, sino que formulan su

experiencia y sus acciones en el largo, complejo, tortuoso proceso de atender a esa experiencia de daño.

Para regresar a lo que estábamos —la concepción de la justicia como atenta a la distribución—, los recursos de esas voces o figuras son plurales, tanto en términos institucionales como lingüísticos e incluso las teorías más elaboradas, como la rawlsiana, son claras al indicar que la presentación que allí se hace —por ejemplo, de la justificación de los principios de justicia— son solo un momento estilizado del complejo proceso social de adopción de normas y estructuras que, a la luz de esos principios, puedan considerarse justas. Entre los recursos que son necesarios para que esas voces puedan expresarse y elevar sus pretensiones y demandas están, precisamente, los entramados institucionales. Las víctimas, por empezar por ellas, pueden carecer de las palabras para expresar su condición —más allá de la inexpresibilidad que caracteriza las experiencias radicales de daño y sufrimiento— y el lenguaje, el acceso a él o la creación de él cuando fuere necesario, es tal vez el primero de esos recursos. Pero no es suficiente: el lenguaje requiere marcos o espacios sociales de interacción en los que expresar y en los que ser escuchado; se requieren también condiciones estructurales que impidan que la voz sea silenciada y sea escuchada, condiciones de atención que parten y requieren el respeto o, como indica Rawls respecto a un bien primario fundamental en su teoría, la garantía de las bases sociales del autorespeto, un autorespeto que solo puede validarse con el respeto que se le reconoce y se le presta al otro en la interacción. Y, en este sentido, es interesante notar que las teorías de la justicia no son meros algoritmos de distribución de bienes materiales —como sostiene la tradición utilitarista, a la que la justicia como equidad rawlsiana se enfrenta frontalmente— sino el diseño de aquellas condiciones estructurales que permitan el desarrollo de la experiencia de las personas y la consecución de sus planes racionales de vida. Ciertamente, cabe leer los bienes primarios rawlsianos, como hace Sen, no como bienes materiales, sino como parámetros del desarrollo del individuo —a lo que atiende su noción del fomento de las capacidades de los sujetos; pero estimo que no es necesaria esa reducción, y menos después de algunos de los últimos desarrollos del último Rawls—. ¹³ No quisiera extenderme en las diversas maneras en las que cabe reinterpretar no objetivísticamente, como si solo de bienes y servicios se tratara, la distribución a la que atienden las teorías contemporáneas que, como muestran los casos de Rawls o de Dworkin, se centran, más bien, en los marcos estructurales de un ejercicio efectivo de las libertades y en las formas de la igualdad en el acceso a los recursos sociales. Pero, en cualquier caso, y en un momento histórico como el nuestro en el que el aumento creciente de la desigualdad alcanza cotas no imaginadas hace unos decenios, una concepción no objetual de la distribución de bienes y recursos, como la que he apuntado, es de las tareas más urgentes.

Pero conviene regresar al hilo anterior del análisis. Las posiciones críticas que he recogido, al menos en sus líneas fundamentales, parten de una motivación y de una tonalidad que estimo son necesarias: como indicó Judith Shklar, ¹⁴ es menester partir de la injusticia para comprender qué puede ser una reflexión sobre ella. Lo mismo subraya Reyes Mate. ¹⁵ Este camino de la vía negativa me parece imprescindible para comprender

el sentido que tienen los conceptos normativos y, entre ellos, de manera primordial el de justicia.¹⁶ Pero, a diferencia del movimiento de crítica que, como Loraux apuntaba, desvela la ideología de tales conceptos, estimo que la vía negativa permite comprender la esfera normativa de la justicia como respuesta a las formas de la injusticia: los derechos, por emplear un concepto central de las teorías contemporáneas, son las palancas o los instrumentos por medio de los cuales las sociedades democráticas invierten el movimiento de destrucción de la vida que provocan las formas plurales del daño y, al hacerlo y para hacerlo, muestran —contrafácticamente, contra las formas fácticas de esos daños— otra concepción de la experiencia humana, la de una vida no dañada.

Mas, a la vista de las críticas que he recorrido y de su verdad, cabe seguir interrogando qué formas habría de adoptar, entonces, ese sujeto normativo, diversamente constituido, para visibilizar los rostros de la injusticia y para atender a las voces que reclaman justicia y qué cualidades o disposiciones debería adoptar para que esa percepción y atención al daño fueran posibles. Reyes Mate ha señalado la relevancia del modelo de la escucha, o de la atención como la he llamado, en la teoría de la justicia. En su análisis, el modelo de la escucha no es «una actitud moral sino que nace de los límites del conocimiento como juicio».¹⁷ Por el contrario, y como he venido argumentando, no creo ni que quepa caracterizar la escucha y la atención como límites del juicio ni, sobre todo, que quepa admitir que no comporten ni virtudes ni actitudes morales; más bien, estimo, sucede lo contrario: porque las experiencias de negatividad —en nuestro estudio, el resentimiento— reclaman ser atendidas y escuchadas, se le requieren al sujeto normativo de la justicia, al nosotros, las virtudes o las metaactitudes de la atención y el concernimiento.¹⁸ Quisiera desarrollar ahora esa idea atendiendo a la crítica que Stanley Cavell le dirigió a la teoría rawlsiana del liberalismo igualitario y la manera en la que este puede responderla al tratar del resentimiento. El camino que ha andado, pues, este apartado vuelve a traernos al problema central del capítulo, y de nuestro libro, la relación de justicia y resentimiento y a cómo la forma de asimetría de las experiencias del daño, su quebrada estructura, caracteriza la perspectiva de lo normativo. Para hacerlo, sugeriré que esta perspectiva de lo normativo, o de la justicia, requiere que practiquemos una visión doble y complementaria: por una parte, la del resentimiento, que da voz en el espacio público a una forma de relevancia y persistencia de un daño, y, por otra, la del nosotros normativo que atiende y se (pre)ocupa de ese daño y reclama, para hacerlo, que ese daño sea percibido, precisamente, como daño públicamente relevante o como daño también para el nosotros.

Dar voz al resentimiento y atenderlo

Quizá pueda percibirse, entonces, que la relación entre justicia y resentimiento no es estructuralmente distinta a la de las otras formas de resolución del daño como son la reconciliación y el perdón ni a la idea de aprendizaje contingente, siempre abierto, que has analizado en el capítulo anterior. Lo que tal vez añada es esa peculiar condición del

nosotros normativo que he venido apuntando pero que, tal como acaba de anticipar la idea que ahora quisiera desarrollar, nos recuerda la reflexión de Nietzsche que recogía en mi primer ensayo: el resentimiento no es cuestión fácil pues debe ser contemplado desde la doble perspectiva del resentido y de aquel que es objeto del resentimiento.

La perspectiva académica en la que se revisten muchas de las teorías normativas tiende a adoptar un tono de neutralidad y de abstracción que no deja ver con facilidad desde dónde se enuncian las tesis que esas teorías proponen. No sabemos muy bien, así, desde dónde habla Rawls sobre la perspectiva, por ejemplo, de los participantes en el debate originario —en la posición original— en el que se adoptarían los principios de justicia, como en una especie de convención constitucional en la que participaran nuestros «yoes nouménicos», esa parte máximamente racional y razonable de nosotros mismos.¹⁹ Todo, obviamente, es un mecanismo de representación, una imaginada escena donde, de hecho, lo que se debate es si cada uno de nosotros considera válidos los argumentos a favor de un principio, sus razones, y si, entonces, estaría dispuesto a adoptarlo en la vida real, fuera de esa escena representada o imaginada. Pero ¿desde dónde presenta Rawls esas razones, esos argumentos? La respuesta es sencilla: el teórico diseña una teoría ideal (y desde ella puede contemplar los ajustes que serían necesarios en casos no ideales, reales) y el crítico, el lector, el ciudadano, impulsa y acepta o rechaza esa teoría.

Pero, como hemos visto, no siempre se acepta esa manera de proceder de los que formulan teorías y, con frecuencia y en concreto, se rechaza la manera de proceder desde el mundo ideal de la teoría ideal al mundo real o no-ideal. (En Rawls, como en Kant, ello obedece a pensar la razón práctica como lo que he llamado un ejercicio contrafáctico: a pensar el mundo real *a la luz de los principios de la moralidad y de la libertad*, aunque (y porque) percibimos el mundo real como carente de tales principios y negador de esa libertad). Muchos críticos, sobre todo aquellos que son sensibles a la vía negativa, rechazan esa manera de proceder y prefieren situarse «a pie de calle», en el terreno no de la teoría de la justicia sino de lo que Stanley Cavell ha llamado la «conversación de la justicia»:

[La idea de] conversación (...) no acentúa ni un proyecto social dado ni un terreno de juego justo para los proyectos individuales. (Ni, como he insistido, niega la importancia de estas ideas). Diría que lo que acentúa es la opacidad o la no-transparencia del actual estado de nuestras interacciones, cooperativas o antagonistas —el estado actual como resultado de nuestra historia que es la realización de intentos de reformarnos en la dirección de conformidad con los principios de justicia. Las virtudes que más se necesitan aquí son las de escuchar, la sensibilidad de la respuesta a la diferencia, la voluntad de cambio. La cuestión —no lo quiera Dios— no es elegir entre las virtudes de la cooperación y las de la conversación. La cuestión es qué relación hay entre ellas, si unas desalientan a las otras.²⁰

La conversación de la justicia es, pues, como en Reyes Mate, escuchar y —suponemos— dar y aportar interpretaciones y argumentos, pero también poner o tratar de poner en

claro qué se juega en lo no dicho en las conversaciones —de ahí la mención a la opacidad— y, como señalaba, acentúa la atención y la sensibilidad a lo diferente como lo no esperado o lo no conocido. Lo que le inquieta a Cavell es cómo podría una teoría liberal como la rawlsiana, con la que dice coincidir en sus contenidos, ser congruente con esa concepción de la conversación y sus virtudes.

¿Pero es solo una cuestión, entonces, de cómo se nos presenta la teoría rawlsiana o hay allí alguna discrepancia mayor? Ciertamente, la teoría rawlsiana requiere un ajuste de perspectivas en el lector para ser comprendida de manera adecuada y tiene demasiados supuestos, o pliegues, que no son fácilmente perceptibles, empezando por la idea de contrato social mismo, una teoría no siempre bien entendida. Pero aunque así sea, creo que hay una discrepancia mayor. Las dudas ante la posibilidad de una teoría ideal se hacen más claras y más agudas cuando, por ejemplo, nos preguntamos por el resentimiento. Dice Cavell:

Rawls dice: «Aquellos que expresan resentimiento deben estar preparados para mostrar por qué determinadas instituciones son injustas o cómo otros les han dañado» —lo que sería otro ejemplo de la conversación de la justicia. Pero, ¿mostrárselo a quién, conversar con quién? Puede ser parte del resentimiento el que no haya suficiente escucha al resentimiento. Doy por supuesto que la fuerza que les requiere justificarse a los menos favorecidos es la de que será más fácil justificar la desigualdad a aquellos que tienen mayores ventajas, es decir, a todos los demás. ¿Pero es acaso esto verdad?

[21](#)

¿Qué decía Rawls sobre el resentimiento con esa cita que trae Cavell? ¿No parece ahí, o así, que Rawls, como antes decía, no solo le da voz a quien sufre resentimiento —a quien fue dañado— sino que le requiere, encima, que lo justifique? ¿Y por qué los privilegiados, los que no sufren el resentimiento, van a atender a quienes sí lo hacen por mucho que estos se lo expresen? ¿No añade eso una losa, la de la ausencia de reconocimiento, a la situación de injusticia?

¿Cómo podría responder Rawls a estas dudas? Voy a intentar, (a) primero, ubicar el problema en el conjunto de la teoría rawlsiana. Después, (b) me centraré en lo que Rawls dice del resentimiento como actitud y emoción morales y, por último, (c) interpretaré el movimiento cruzado de interpelación desde el resentimiento y de requerimiento de sus razones desde un nosotros concernido por el daño a la luz de esta perspectiva normativa de la justicia.

(a) Es en la gran tercera parte de *Una teoría de la justicia* donde se sitúa el estudio que Rawls realiza de los sentimientos morales, como el resentimiento y la indignación. Como si solo nos hubiéramos fijado en la primera y segunda parte de esa obra, dedicadas respectivamente a la argumentación neocontractualista a favor de los principios de justicia y al esbozo de algunas consecuencias institucionales de la igual libertad y de las cargas de la distribución que implican esos principios (aunque también con aspectos cruciales de las situaciones morales y políticas concretas, no-ideales, que llevan al

tratamiento de la objeción de conciencia y la desobediencia civil), la tercera parte de *Una teoría* tiende a dejarse de lado. En parte es comprensible, porque, como el mismo Rawls reconoció, lo que ahí se contiene carece de la perfilada argumentación de otras partes del texto. Sin embargo, lo que ahí se recoge —que arranca de la relación entre la racionalidad y el bien— pertenece a los componentes substanciales de las moralidades específicas de nuestras sociedades. Me atrevería a resaltar tres ideas que aparecen allí y que representan las ideas matrices de una ética postkantiana sustantiva —y los términos son míos—. ²² El punto de vista que estas ideas desarrollan es el de cómo una teoría o una perspectiva de la justicia puede congruentemente pensarse también como una teoría del bien, cómo el bien y la justicia son congruentes. La primera idea es que la deliberación racional de las personas es un bien para ellas y marca la forma de comprensión de todos los bienes a los que aspiran en el cumplimiento cabal de sus proyectos racionales de vida. La segunda idea es la del sentido de la justicia, un sentido que se concibe como una forma de moralidad que comporta, induce y fomenta la atención a los principios de justicia y la idea de un orden social justo por medio de determinados sentimientos morales y que, al estar referido a los principios de justicia, es también la base de la estabilidad de una sociedad justa. La tercera idea es que si el sentido de la justicia comporta una forma de bien, el agente moral (el que estuviera presente en la situación originaria en la que los principios de justicia se justificarían) no será concebido como solo autointeresado, como autorreferido, y por ende como envidioso, sino como constituido por la doble dimensión de su racionalidad (que define sus revisables concepciones del bien) y de su razonabilidad (que marca su interés sustancial en la cooperación con los otros).

Cabe concebir, pues, muchas de las reflexiones de esta tercera parte de *Una teoría de la justicia* como apuntes de una reflexión sobre el sujeto moral, sobre sus capacidades, sus razonamientos, sus motivaciones y su trasfondo emocional. Se indican, así, las disposiciones de ese o esos sujetos y las formas de sus expectativas y actitudes. De nuevo, dado el carácter de la teoría rawlsiana (desde arriba o desde una situación ideal), se suele partir de las figuras en las que se encarnan las virtudes cívicas adecuadas —las que se derivan del sentido de la justicia—; no obstante, como veremos enseguida, esa idealización no niega la percepción de las emociones negativas, como la culpa, el resentimiento y la indignación, ni concibe que todas las personas sean ejemplo de esas virtudes. Por el contrario, y como sucedía con el *phrónimos* aristotélico, su prudencia y su ejemplo de tal, opera como criterio para valorar otros comportamientos. El carácter de estas virtudes o actitudes morales, como las llama Rawls, viene dado porque, más allá de las actitudes naturales (de simpatía o de rechazo, de egoísmo o de generosidad), les confieren a estas una motivación y un carácter específicos: el de tener una referencia directa a los principios de justicia, el de operar explícitamente en el marco de la racionalidad y la razonabilidad de la justicia como equidad. En el modelo rawlsiano, esas disposiciones estables reciben el nombre de «sentimientos», como los sentimientos asociados a la moralidad de principios de la justicia como equidad, mientras que el de «emociones» se reserva para respuestas o reacciones más puntuales que pueden estar, o

no, en continuidad con los sentimientos.²³

(b) Para lo que nos interesa de manera específica, el resentimiento y la indignación moral son sentimientos y emociones que tienen, a diferencia de la envidia, como veremos en un momento, ese contenido moral que mencionaba porque se refieren a los principios de justicia (a su incumplimiento o a su denegación para quien expresa resentimiento) y, por lo tanto, establecen demandas que deben ser respondidas. Es, creo, significativo que el tratamiento del resentimiento aparezca ligado a las emociones que se suscitan en contextos de relación y en contextos de comparación, por ejemplo, en la situación propia y la de los demás. Una forma clara de introducir la envidia en el sistema de comparaciones interpersonales es convertirla en un test, como hizo Dworkin en su celebrado experimento mental en el que se representaba a unas personas que llegaban a una isla y se distribuían paquetes de recursos. Si la distribución efectuada —por medio, en el experimento, de un continuado sistema de subasta— superaba el test de la envidia, es decir, se alcanzaba un punto en el que nadie envidiaba el paquete de recursos de otros, la resultante sería una distribución equitativa de los recursos. La envidia, o mejor su ausencia, opera en el modelo como un criterio heurístico, de satisfacción de las preferencias propias. El interés de Rawls en el tratamiento de la envidia es distinto:²⁴ para él se trata de mostrar que algunas emociones, como la envidia, ponen en evidencia percepciones de desigualdades —es una emoción natural que se activa ante lo así percibido— y hace que quien la sufre (en sus versiones más negativas y no como emulación) cuestione incluso las desigualdades que estarían justificadas, como apuntaba Cavell.

A Rawls le preocupa la envidia existente normalmente entre quienes tienen menos hacia quienes tienen más. Y, en concreto, le inquieta la cuestión de si unas instituciones idealmente acordadas —las de una sociedad bien ordenada— pudieran fomentar la envidia de quienes menos tuvieran en ellas y cuestionaran, entonces, su justicia. En el caso de la envidia, la relevancia de su cuestionamiento es la siguiente: de acuerdo con el principio de diferencia, estarían justificadas algunas desigualdades, aquellas que redundan en el mayor bien de los socialmente más desaventajados. Un envidioso se resistiría incluso a esas desigualdades en las que algunos tendrían más que él. Rawls no lo indica, pero cabe que también quien tuviera más —de forma justificada según el principio— se resistiera, por alguna forma de envidia tacaña, incluso al mayor suministro de recursos de quienes menos tienen (y, por ejemplo, se opondría a políticas que se encaminaran a paliar su condición y a los gravámenes para sostenerlas). La preocupación rawlsiana es la de si los principios de justicia son suficientemente razonables como para no suscitar estructuralmente una envidia generalizada que haría inestable toda la construcción propuesta dadas las actitudes y propensiones naturales de los seres humanos. Desde esa perspectiva Rawls interpreta la envidia, en términos psicológicos, como una ausencia de confianza en uno mismo (la confianza que surge, en su modelo, y por el contrario, en sostener un plan racional de vida) y un sentido de impotencia ante la propia situación social. Curiosamente, Rawls se apoya en la idea nietzscheana del resentimiento, como

característica de los débiles, para definir la envidia. Los rasgos negativos que el resentimiento tiene en Nietzsche y en Scheler, a quienes cita, son atribuidos a la envidia. Pero para Rawls, y a diferencia, como veremos, de su noción (más bien en línea con la interpretación de Strawson) de resentimiento,

la envidia no es una emoción moral. No necesitamos acudir a ningún principio moral para su explicación. Basta con decir que la mejor situación de otros nos llama la atención. Nos deprime su buena fortuna y ya no valoramos tanto lo que tenemos; y esta sensación de herida y de pérdida hace surgir nuestro rencor y nuestra hostilidad. Así, debemos tener cuidado en no solapar la envidia y el resentimiento. Porque el resentimiento es una emoción moral. Si nos resentimos de tener menos que otros será porque pensamos que su tener más es el resultado de instituciones injustas, o de una conducta errada por su parte. Quienes expresan resentimiento deben estar dispuestos a mostrar por qué algunas instituciones son injustas o cómo otras les han herido.²⁵

En estos términos, la envidia parece poner en evidencia una psicología particular que está solo autocentrada en el sujeto y en su percepción de sí mismo y de lo que él considera que le es debido. El envidioso no percibe la dimensión de razonabilidad que haría justificable —incluso para él mismo, si pudiera verse en una situación de desventaja— la atribución de recursos extra a los menos favorecidos. El que sufre resentimiento, por el contrario, y porque es una emoción moral —es decir, porque es una emoción reactiva que tiene una referencia moral— puede expresar las razones de su emoción y señalar qué instituciones lo han dañado. Recordemos que los bienes a los que se refiere Rawls no son solo bienes y recursos materiales sino que son estructuras relacionales de bienes primarios entre los que figura el respeto y el autorrespeto; en ese sentido, quien siente resentimiento puede estar reclamando la dignidad o el respeto que le era debido como ciudadano o dados sus rasgos específicos de persona. Y, de la misma manera, se le puede pedir que explique en el espacio de las razones públicas qué institución (o relación) le dañó y por qué. Volveremos a ello en (c).

Si el motivo por el que Rawls fija su atención en la envidia es porque esa emoción natural podría llegar a socavar las bases de una sociedad bien ordenada y hacerla, entonces, inestable, su intento será mostrar que, más bien una sociedad tal fomenta la autoestima de las personas y el sentido de su propio valor: no fomenta estructuralmente la envidia, sino sus opuestos, como la confianza en sí y en los demás. Por ello, «los menos afortunados no tendrían motivos para sentirse inferiores y los principios públicos generalmente aceptados reafirman su confianza en sí mismos».²⁶ La tendencia general a considerar la envidia como el mecanismo de la interacción social y de la competencia se basa en considerar el todo social como el espacio de un juego de suma cero,²⁷ una concepción cuya suposición la teoría de la justicia considera infundada y a la que se enfrenta. O, en los términos en los que empecé hablando del problema: los conceptos normativos, los de la teoría de la justicia, ni son los instrumentos de una teoría agonista del orden social ni surgen para enmascararla. Mas, ciertamente,

la apelación a la justicia es con frecuencia una máscara de la envidia. Lo que se dice que es resentimiento puede ser realmente rencor. Pero racionalizaciones de ese tipo presentan un problema ulterior. Además de mostrar que la concepción de la justicia de una persona no está fundada en la envidia, debemos determinar si los principios de justicia citados en esa explicación se defienden sinceramente —como se mostraría si se le aplicaran por esa persona a casos en la que no estuviera ella implicada o, incluso mejor, en aquellos en los que sufriría una merma si los siguiera.²⁸

Es decir, de la misma manera en la que quien sufre resentimiento debe expresar las razones que sostienen su crítica moral, quien quisiera hacer de la envidia un principio general de interpretación de la justicia y del orden social —más incluso que, hobbesianamente, el miedo— debería poder explicar cómo la envidia puede sostener los principios de justicia que la teoría que se ha propuesto ha defendido como los más acordes con la racionalidad y la razonabilidad de las personas.

(c) Me alejo ya de la letra de lo que propone Rawls y me centraré ahora en el movimiento que pone en marcha el resentimiento, en la demanda que él pone en marcha y el requerimiento que el nosotros normativo de la justicia puede hacerle para que dé razón de su herida. Voy a sugerir un escenario imaginario de la génesis del sujeto de la justicia, el nosotros normativo, y un desarrollo de su encuentro con quien le presenta una demanda desde su resentimiento. Quiero sugerir que ese diálogo o interacción cruzada de ambas figuras les supone a ambas partes una forma de desdoblamiento: hacia el sí mismo de cada una de esas partes y hacia la otra. Comencemos por el sujeto de resentimiento. Este es un sujeto desdoblado: es, primero, hacia sí mismo, una víctima que sufre y ha sufrido y que ha soportado la herida del daño, pero es también testigo de esa herida que expresa en el espacio público. De esa condición ya hablé en un capítulo anterior. La cuestión ahora es cómo se desdobla el sujeto normativo: qué se le requiere para que atienda y escuche. Como hemos visto, Rawls plantea que ese nosotros le demanda al resentido que formule las causas y formas de su experiencia precisamente porque les reconoce su carácter moral. Solicita, entonces, que se le muestren razones que le curen, si es el caso, de su ceguera, de su falta de atención. Hay aquí un sutil movimiento: de entrada, el nosotros, que *ex hipotesi* no percibe su ceguera, se ha constituido, digamos hacia sí mismo, de tal manera que ha atendido ya a muchas otras cosas que ha integrado en su percepción y en sus razonamientos: en el modelo rawlsiano ha atendido ya a la diversidad de las personas, de sus necesidades y de sus proyectos; ha atendido ya a las formas de la desigualdad que establecen posiciones diferenciales de privilegios y de accesos a los bienes, los recursos y las libertades; conoce las formas históricas de esas desigualdades y privaciones; ha descartado las teorías que no atienden a la particularidad de las personas en el diseño de los accesos a esos bienes, recursos y libertades y ha formulado los principios que, razonablemente, pueden corregir y paliar esas desigualdades. Pero también sabe que en las condiciones no ideales de las sociedades existentes las personas tienen emociones y reacciones que tienen contenido moral —por

ejemplo, el resentimiento y no la envidia—, es decir, que pueden elevar demandas también razonables a partir de las experiencias de esas personas y sabe, por consiguiente, que esas demandas deben ser escuchadas. Es por eso por lo que, a su vez, el nosotros, entonces, demanda del herido que exprese públicamente, razonablemente (pues eso significa lo público), los motivos de su herida. Si esas demandas pasan el test de su razonabilidad, como lo han hecho otras formas de demandas que ya han constituido a ese nosotros, es también coherente pensar que las demandas del resentido sean atendidas. Así, el nosotros de la justicia las atienden, gira o bascula hacia el herido.

Eso ayuda, de manera inmediata, a separar las distorsiones del testimonio del daño en las diversas formas del victimismo, a separar los lamentos del resentido nietzscheano y scheleriano del testimonio del resentimiento de Améry. Así enunciado, el complejo problema de las víctimas y del victimismo parece reducido a un expediente simplificador; pero cabe sostener que el requerimiento a las víctimas de que expresen pública e inteligiblemente su daño no es una demanda añadida a su condición —una demanda que puede ser ella misma injusta y gravosa para la condición misma de las víctimas, añadida a su sufrimiento— sino que venía ya cumplido por el testimonio mismo. Simétricamente, ello reclama atención y esfuerzo de comprensión por parte del espacio público mismo ya que no ha sido infrecuente que las formas en las que ese espacio está constituido puedan impedir el testimonio mismo, no escucharlo, y añadir, entonces, ulteriores losas de silencio sobre la condición de las víctimas. Como sabemos por la experiencia de múltiples experiencias históricas, ese silencio de la no-escucha, el silencio que cayó sobre los supervivientes del Holocausto y el que aún cae sobre las víctimas de tantas masacres que permanecen desatendidas, es una de las formas en las que se mide y se valida el tono o la cualidad moral de una sociedad tras las lesiones graves de los derechos humanos. E, igualmente, son los ejemplos de escucha y atención —por ejemplo y a pesar de sus deficiencias y condiciones históricas— en las comisiones de verdad de los procesos transicionales los que, por el contrario, dan carácter a lo que pueden ser las respuestas morales, jurídicas y políticas de las sociedades que se enfrentan al daño. En ese vector que va del silencio a la atención y la escucha se mide el tono de la justicia en una sociedad.

Este movimiento de reconocimiento que he esbozado en absoluto responde a las cuestiones que comenzaba planteando y a las críticas que cabe suscitar ante las teorías contemporáneas de la justicia, uno de cuyos modelos he recorrido. Aunque he señalado varias veces que el nosotros normativo, el sujeto de la justicia, no es una entidad ni abstracta ni homogénea (como a veces tiende a concebirse la ley), no he indicado de qué manera esa agencia normativa distribuye y articula sus tareas. Solo he indicado —pero me parece lo más importante— cómo no se identifica con las víctimas (el nosotros *no* es la víctima, quien sufre *no* es la ley, *pace* Hegel) pero hace suyas sus demandas. También, podría haber argumentado, no se identifica con los victimarios, pero hace suya su carga (su responsabilidad, su culpa).

Como indiqué, preocupado con la tarea de defender una concepción moderna de la justicia —que yo tiendo a declinar en kantiano, aunque existen otros moldes filosóficos para hacerlo—, no he desarrollado las formas en las que la justicia realmente existente, en sus diversas guisas, atiende a la resolución del daño (cuando lo hace). Debo repetir la razón que aduje: necesitamos alguna forma de perspectiva general para incluso poder atender a las perspectivas particulares. Aunque algún aspecto, el de la justicia restaurativa, aparecerá más adelante en el libro.

¹ He analizado esas relaciones en: «El perdón, la reconciliación y la justicia», en M. Giusti, G. Gutiérrez y E. Salmón, *La verdad nos hace libres*, Lima, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica de Perú, 2015, pp. 73-96.

² Cfr. el estudio de L. Douglas, *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2001.

³ M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2009.

⁴ N. Loraux, *La ciudad dividida*, Buenos Aires, Katz, 2008 y *La guerra civil en Atenas*, Madrid, Akal, 2008. Agradezco a Mario Frade que me llamara la atención sobre la pertinencia del primer estudio.

⁵ N. Loraux, *La ciudad dividida*, *op. cit.*, pp. 28 s. Cursiva mía.

⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁸ El análisis de Loraux se realizó en su tesis, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, París-La Haya-Nueva York, Mouton, 1981. Cfr. el análisis comparativo de su posición con respecto a Castoriadis y Foucault en J. Moreno, «Pericles en París (sobre Foucault, Castoriadis y los griegos)», en *Pensamiento*, 70, 262 (2014), pp. 99-119, especialmente p. 104 ss.

⁹ Cfr. M. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011, especialmente, para lo que indico, pp. 33 ss. Tomo este trabajo de Reyes Mate como hilo conductor de su crítica a la concepción moderna de la justicia, una crítica que, como el libro muestra, es consonante con su reivindicación de la memoria como categoría epistémica, moral y política y, en lo que nos importa en este libro, como categoría ligada al daño. Cfr., en ese sentido, su *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991 y *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1997.

¹⁰ Entre los muchos lugares en los que Arendt apunta a una (por ella no articulada) teoría del juicio, cfr. H. Arendt, «Postscriptum» en *Thinking, The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1977, p. 213 ss.; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982. Además de la introducción de Beiner en este volumen, cfr. también, M. Passerin d'Entrèves, «Arendt's Theory of Judgement» en D. Vila (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 245-260.

¹¹ M. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, *op. cit.*, pp. 9 ss. Para la idea de justicia general, pp. 219 ss.

¹² Así lo propone, a propósito de Iris Marion Young, además de lo que ella misma formuló en *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000, A. Jaggar, «*L'Imagination au pouvoir: Comparing John Rawls's Method of Ideal Theory with Iris M. Young's Method of Critical Theory*» en A. Ferguson, y M. Nagel, *Dancing with Iris. The Philosophy of Iris Marion Young*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 95-101. He tratado la cuestión, en la línea del análisis sobre Cavell que desarrollo más adelante en C. Thiebaut, «¿Qué emociones y actitudes requiere la conversación democrática sobre la justicia? (Sobre Stanley Cavell y John Rawls)», en E. Garzón, J. Muguerza y T. Murphy (eds.), *Democracia y Violencia*, Las Palmas de Gran Canaria, Fundación Mapfre, Guernateme, 2015, pp. 157-186.

¹³ Me refiero a su *La justicia como equidad: Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, donde creo se establecen las bases para responder —al parecer, dado que se reiteran, infructuosamente— a las críticas de Sen. Cfr. M. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, *op. cit.*, pp. 123 ss.

¹⁴ J. Shklar, *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder, 2012.

¹⁵ M. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶ Así lo he argumentado, entre otros lugares, en: «On What is Harmful: The Negative Basis of Normative

Agreements», en G. Scarafile (ed.), *Perspectives on Theory of Controversies and the ethics of Communication*, Heidelberg, Springer, 2014, pp. 149-156. Cfr. Reyes Mate y su idea de que «en el principio era la injusticia», en *Tratado de la injusticia*, *op. cit.*, p. 31.

[17](#) M. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, *op. cit.*, p. 167. Así se caracteriza el modelo de Atenas, frente al modelo Jerusalén, mencionado anteriormente.

[18](#) Esta es la tesis que defiende en el trabajo citado en Thiebaut, «¿Qué emociones y actitudes requiere la conversación democrática sobre la justicia?», *op. cit.*, cfr. *infra* n. 103.

[19](#) Ese es uno de los temas centrales del debate que sostuvieron J. Rawls y J. Habermas, en el que este criticaba el punto de vista abstracto, teóricamente constructivista de aquel frente a la perspectiva reconstructivista que él propone: cfr. *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998. Cfr. T. McCarthy, «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, 105, 1 (1994), pp. 44-63.

[20](#) S. Cavell, *Cities of Words*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. 173 s. He analizado el sentido de la posición de Cavell en C. Thiebaut, «¿Qué emociones y actitudes requiere la conversación democrática sobre la justicia?», *op. cit.*

[21](#) S. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 108. La cita de Rawls es de *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 467.

[22](#) La cuestión es, obviamente, cómo podría una teoría de corte neokantiano ser considerada «sustantiva». Las complejidades de qué es una «teoría ética» así en Rawls, cuyas concepciones se fueron modificando a lo largo del tiempo, han sido objeto de amplia discusión. Cfr., por ejemplo, S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 1-61, 277-315, 347-367. T. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

[23](#) No hay, que yo conozca, un análisis sistemático de las emociones y sentimientos en la obra de Rawls. Más en general, cfr. T. Baldwin, «Rawls and Moral Psychology» en *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 3, 2008, pp. 247-271, donde se da cuenta de la evolución de Rawls en una creciente perspectiva filosófica normativa de las emociones morales.

[24](#) Le dedica dos párrafos completos, el 80 y el 81: Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, pp. 464-474.

[25](#) *Ibid.*, p. 467

[26](#) *Ibid.*, p. 470.

[27](#) Lo mismo le sucede, argumenta Rawls, a la manera en la que Freud deriva la justicia de la envidia y los celos. *Ibid.*, p. 473. Me parece dudosa esta interpretación.

[28](#) *Ibid.*, p. 474.

7. Réplica: justicia que escucha y armonías no impuestas

Antonio Gómez Ramos

No hay justicia sin escucha; así terminas, más que concluyes, tu último ensayo. Voy a situarme en esta idea, con la que consigues resituarse a Rawls de un modo más favorable en la densa trama que dibujas de justicia y resentimiento. No hay justicia sin escucha; y además, entiendo, sin una escucha presente. No en el sentido de pasado perfecto, por el que un juez ha de «haber escuchado» a las partes antes de pronunciar su veredicto —un veredicto que, además, procede de la Ley, no de lo que las partes hayan querido subjetivamente hacer oír—; sino una escucha presente en tanto que una sociedad justa «está escuchando» a los dañados, a su daño: tiene oídos para ellos. Y «en el vector que va del silencio a la atención y la escucha se mide el tono de la justicia de esa sociedad». Las comisiones de verdad de los procesos transicionales son, añades, la forma institucional contemporánea en que las sociedades democráticas han intentado practicar esa escucha. Desde luego, no es la única. Pero admito que la más destacable.

Ernesto Verdeja ha señalado que la reconciliación —y no hay reconciliación, decimos, sin escucha— es un proceso que se debe realizar en cuatro niveles distintos, cada uno con su propia lógica y estrategia: el nivel de la lucha política, el institucional, el de la sociedad civil y el de las relaciones interpersonales. Es raro, como él dice, que los cuatro niveles se crucen armónicamente, y por eso apenas es posible dar empíricamente con una reconciliación perfecta.¹ Pero la escucha que señalas como necesaria solo alcanza efectividad, o solo puede dar el tono de la justicia, si se plasma en el nivel institucional, antes que en cualquiera de los otros tres. El problema es que la escucha no puede ser el elemento central de la esfera política, de la relación agonística entre partidos —aunque no debe olvidarse que sin un componente de escucha y atención al otro, aun contra los propios intereses e ideas, la competencia política degenera en guerra civil—. En cambio, sí se da la escucha, de manera primordial, en las relaciones interpersonales, de tú a tú; y es esa escucha y sensibilidad personales por el dolor de otros, de la que son capaces algunos individuos, lo que acaba a menudo impulsando la sociedad civil, la acción de las ONG y de los movimientos sociales. Pero ese impulso se deshace en el aire si no alcanza algún tipo de plasmación institucional que lo fije y le dé validez general. Ahora bien, es

difícil concebir «instituciones de escucha» libres de la política inmediata (en tanto que la política sea un juego de poder) y que no sean jurídicas (en cuanto estas consisten en la aplicación de una Ley). Por eso tienen valor las Comisiones de Verdad y Reconciliación, que son, como tú intuyes al final de tu texto, una de las realizaciones empíricas más notables que conocemos hoy de esa plasmación institucional de la escucha.

Por esa razón voy a detenerme, para esta primera réplica, en la experiencia de esas Comisiones, en lo que ha tenido de sorprendente y polémica. Sobre todo, la del caso sudafricano, que ha recogido tanta admiración como críticas posteriores, tanto por sus procedimientos como por la fragilidad de sus resultados. No hace falta que te recuerde su especificidad. A diferencia de los tribunales convencionales, donde se juzga un crimen; a diferencia de los Juicios de Núremberg, que casi iban haciendo la ley sobre la marcha para condenar a los altos jerarcas nazis —sin atención real a las víctimas—, aquí no se trataba de un procedimiento jurídico. Antes bien, era un acto público —¡y televisado!— en el que la víctima exponía *ante* su propio verdugo (su torturador, por ejemplo, o el asesino de su hijo), el daño que había recibido; y este podía también explicarse, en medio de la vergüenza —pero habiendo aceptado estar ahí voluntariamente—, y podía expresar su arrepentimiento, el cual era condición necesaria (aunque raramente suficiente) para una amnistía. Uno y otro, verdugo y víctima, tenían allí la ocasión de la escucha, de la atención de los otros, y ello debía sentar las bases para la nueva nación sudafricana reconciliada, sanada de las heridas del *Apartheid*, una vez que la verdad de lo ocurrido hubiera sido dicha.

El largo proceso de estas comisiones (duró cinco años, de 1996 a 2001) fue polémico. La crítica más obvia se ha remitido a sus resultados. No es una Sudáfrica reconciliada lo que encontramos hoy, veinte años después, sino una sociedad atravesada por la violencia, la corrupción y la desigualdad, donde la pujanza de una economía emergente va en paralelo con inmensos déficits de convivencia, donde la miseria no ha desaparecido. No obstante, sería deshonesto recurrir a esa cruda realidad para desacreditar las Comisiones de Verdad y Reconciliación. Ya hemos visto bastante, a lo largo de nuestro intercambio en este libro, que el perdón sería sospechoso si se justificase por sus resultados prácticos, materiales. Además, bien podemos pensar que ese fracaso político se debe más a la realidad africana, a lo intrincado de la sociedad sudafricana y al contexto mundial; y muy poco a las debilidades de una filosofía del perdón que sustentase las comisiones.

En todo caso, esa «filosofía del perdón» se vio cuestionada desde el comienzo por razones conceptuales de un modo que afecta directamente a lo que venimos discutiendo. Empezando con el debate sobre el perdón de Derrida con el arzobispo Tutu en la misma Sudáfrica, en 1998 (en pleno proceso de las comisiones) hasta el reciente libro de Brudholm que hemos citado varias veces, y que es a la vez una reivindicación moral del resentimiento de Améry y un enérgico arrebató contra la actuación de Tutu y su pensamiento, plasmado en su *No future without forgiveness*; ² un libro, este último, que, en cierto modo, sustentaba ideológicamente el trabajo de las comisiones.

La literatura académica sobre esa polémica es ya ingente a estas alturas y no tiene

sentido recorrerla ahora. Pero, para lo que atañe a nuestra reflexión sobre la escucha, podemos fijarnos en la forma particular en que esas comisiones establecían una relación entre la escucha y el perdón: entre la posibilidad de exponer públicamente la atrocidad de que se había sido víctima, y el efecto, como perdón o reconciliación (pero la disyuntiva no es inclusiva) que, se suponía, debía resultar del proceso.

Lo que se criticaba de esa forma es que la ocasión de la escucha se planteaba dando por supuesto que el perdón iba a tener lugar en cualquier caso, de modo que, al decir de Brudholm, se forzaba prácticamente a la víctima a expresar una voluntad de perdonar a su agresor —hasta el punto, según él, de someterla a cierta presión dialéctica, incluso en público, si no lo hacía—. En todo caso, la amnistía para el verdugo que podía resultar del proceso³ suplantaría el perdón que la víctima hubiera dado o no, invadiendo así institucionalmente el ámbito subjetivo, que —pensamos— es el único que puede otorgar perdón. La otra crítica añadida es que ese perdón casi obligatorio se concebía desde el cristianismo de quienes sostenían la Comisión, empezando por Desmond Tutu; pero un cristianismo refundido con la concepción africana del *uBuntu* o armonía subyacente a la comunidad, que el crimen del torturador había roto y que el perdón permitiría restaurar. Esta fundamentación religiosa resulta difícil de encajar cuando se abordan estos temas desde la perspectiva laica que (afortunadamente) es hegemónica al tratar asuntos de moral y política. Sería complejo, y creo que muy poco fructífero, utilizar la cuestión del perdón, la verdad y la reconciliación para reavivar la vieja disputa entre lo laico y lo religioso. Puede que lo religioso se ligue al perdón. Puede que, por ejemplo, desde la perspectiva del evangelio *siempre* se deba perdonar, y no se puede dejar lugar al resentimiento. Así está escrito y dicho; aunque la evidencia empírica de los cristianos realmente existentes haya dado abrumadoras pruebas de lo contrario. Pero sería una trampa fundamentar el perdón en un mandato religioso; y si la religión puede (querer) engrandecerse por su capacidad de perdonar, el perdón no puede justificarse por ella. En realidad, la cuestión de la que estamos tratando es cómo, o hasta dónde, se puede perdonar desde una perspectiva no religiosa. Y en el caso de una subjetividad religiosa, de alguien que se definiera como creyente: cómo perdonar desde una perspectiva meramente civil.

Es verdad que Tutu apela al júbilo divino ante cada acto de perdón,⁴ pero más interesante que esas salidas ultramundanas, y no menos digno de discusión, es la forma mundana en que se aborda el perdón o su negativa. Sobre todo porque el perdón, a pesar de las apariencias, no es un asunto religioso, sino —ya vimos en mi intervención anterior que es lo que aprendió Arendt en su camino hasta *La condición humana*— un asunto entre humanos. La negativa a perdonar no tiene que ver con aceptar o no una voluntad divina. Pero sí había por parte de la Comisión, al decir de los críticos, una descalificación moral, o incluso clínica, de quienes se obstinaban en no perdonar. Como si la negativa a perdonar fuera la señal de algún tipo de fracaso moral, o incluso de alguna disfunción de la persona, que requeriría algún tratamiento terapéutico.⁵ Desde luego, planteado así, se trata de una intromisión inadmisible en la libertad de decisión de personas que, además, han sido víctimas de atrocidades. Pero la razón de fondo para esa intromisión tiene un

componente político que sí me interesa analizar.

El que se resiste a perdonar, parece que planteaba la comisión en boca de Villa-Vicencio, «tiene un problema que obstaculiza los esfuerzos del país por alcanzar la reconciliación». Por eso, el que perdona, no solo demuestra su capacidad para dejar atrás el daño sufrido, sino que perdonar equivale a «asumir la responsabilidad por la propia vida así como por la futura orientación de la nación. Implica convertirse en *ciudadano* en el pleno sentido de la palabra».⁶

Es la última afirmación la que, discutible como es, enciende un tema decisivo en este debate. Lo que sostiene es que el que pronuncia su perdón después de haber relatado la atrocidad que ha sufrido no solo contribuye a la reconciliación y reconstituye la comunidad, sino que se convierte en *ciudadano* en pleno sentido de la palabra. Está implícito aquí que el perdón es una suerte de deber cívico, y la persistencia en el resentimiento un detrimento de la condición de ciudadano, incluso un agravio al bien común. No sé hasta qué punto se sostiene esto para las teorías políticas al uso; pero es cierto que, en el contexto sudafricano, ese carácter reparador del perdón —reparador para la comunidad y para el sujeto que perdona— va ligado a un concepto peculiarmente africano, que es el *uBuntu*, término que se viene a traducir como la armonía general de una comunidad, resultado de la interconexión de sus miembros y de su carácter de totalidad.

Antjie Krog, la poeta sudafricana que nos ha acercado a los trabajos de la Comisión de Verdad y Reconciliación,⁷ ha lamentado el racismo subliminal con que, según ella, los académicos occidentales han tratado todo el proceso, o el modo en que han despreciado el sentimentalismo de las sesiones de la comisión —ridiculizada en su momento como la *kleenex commission*—; el resultado es que la noción de *uBuntu* tiende a asociarse con un primitivismo tribal.⁸ Su reacción contra los críticos es un esfuerzo de traducción por parte de quien, como sabes, habiendo estado entre los privilegiados, hace una apuesta vital y política para convivir con los oprimidos y compartir su mundo.⁹ Sosteniendo esa apuesta, Krog trata de reasegurar el *uBuntu* frente a sus numerosos críticos. Quiere entender el *uBuntu*, en una filosofía idiosincráticamente africana, como interconexión comunitaria, primigenia, entre los seres humanos; esa interconexión es, además, el fundamento de su humanidad y la armonía de su convivencia, antes y después del conflicto. Las declaraciones en la Comisión de Verdad y Reconciliación debían servir, sobre todo, para restaurar el *uBuntu*. Admito que eso casa mal con las concepciones más sobrias, elaboradas con tanto trabajo en los últimos tiempos, de una reconciliación política que se hace consciente de las limitaciones de sus actores y de la persistencia de las heridas.¹⁰ De un modo u otro, los dos las hemos representado en los últimos textos. Sin embargo, dice Krog, hay algo profundamente humano, y profundamente político, en el *uBuntu*. El entrelazamiento de las cosas, la *interconnectedness*, esa *wholeness* es anterior al delito y al crimen; por eso, es anterior a la instauración del *Apartheid*, pero también anterior al régimen colonial que le precedió, y no se refiere a una pacífica comunidad originaria (que en África tampoco habría existido). Lo importante es que el acto de perdón produce la reparación de esa totalidad rota, y con ella la reconciliación sin heridas, de manera que el

que perdona no solo devuelve su humanidad al verdugo arrepentido, sino que «se rehumaniza a sí mismo». Al restaurar la conexión se reinstaura la humanidad de ambos. El crimen había expulsado de la comunidad tanto al verdugo como a la víctima, y el perdón los recupera a uno y a otra. Por eso, hay dos modos distintos de perdonar. Mientras que, dice Krog, la retórica de los cristianos blancos, o los no-negros, tiende a basar su perdón en el perdón de sus pecados por Cristo, los negros africanos basaban su perdón en un tipo específico de humanidad, por el que los humanos solo lo son en tanto están acogidos y armonizados en el *uBuntu*. El que perdona se redime a sí mismo tanto como a su verdugo. Por eso, deduce además Tutu en una llamativa inversión de la dinámica convencional del perdón, el que perdona no ha de esperar a que su verdugo le pida perdón, pues eso le pondría, de nuevo, en dependencia de él.

Puestos a buscar una teoría política para esta interconexión, la afinidad con el comunitarismo es evidente; y la propia Krog se remite a él. Pero me gustaría incidir en esta idea sin visitar al comunitarismo, al que considero ya bastante ajado entre nosotros. Tampoco los comunitarismos históricos que tengo en mente han sido ejemplares en el perdón ni en la reconciliación interna, cuando no se han alimentado de algún resentimiento feroz, en lugar de curarlo. Más que pensar en comunidades nacionales, étnicas, religiosas, donde los individuos se ven acogidos y realizados, creo que el punto llamativo del *uBuntu*, tal como lo describe Krog, está en la totalidad, la interconexión general que el crimen rompe y el perdón repara, una interconexión que equivale a la comunidad política.

Voy a fijarme en este último punto, sin pretender ahondar más en algo tan opaco para mí como es la mentalidad africana, a la que solo tengo acceso por procesos de traducción muy mediatizados. Pero, de seguir a Krog, que es la que se mueve —tanto moral como lingüísticamente— en los dos mundos, parece que hay un rasgo universal presente en el *uBuntu*, y es la idea de totalidad comunitaria. No sé si, para la mentalidad africana, esa totalidad está dada fácticamente, si está presupuesta, si se construye en la acción política, o si, simplemente, es una ficción de ciertas formas de poder para sujetar las disensiones individuales; pero lo notable es que también en Hegel (filósofo donde los haya de la totalidad y de la interconexión dialéctica entre todas las cosas) se da, como te explicaba en mi segundo texto, una idea del perdón y la reconciliación ligada a una universalidad del espíritu donde los individuos se recogen y realizan más allá de sí mismos. El espíritu está ahí presente y realizado en el performativo del perdón; e incluso se podía interpretar que la comunidad política nace de esa superación de la particularidad individual en la universalidad que se da en el acto de perdonar. La propia Arendt, a quien de ningún modo vamos a asociar con la idea de *wholeness* —en todo caso, de un *wholeness* agujereado de diversidad—, marcaba con el acto performativo del perdón el comienzo de la acción política conjunta donde los individuos salen de su mundo privado, ciego, e inician algo nuevo. ¿Va a resultar, entonces, que el perdón, más que la donación extraordinaria por parte de un individuo, es el modo, casi la operación, con la que se establece el conjunto de interconexiones que hacen una totalidad política, y por la que esa totalidad se va autorreparando y sosteniendo? ¿Va a ser que no hay política, esto es,

acción conjunta y convivencia de sujetos diversos, si no hay perdón: un perdón, además, que haya allanado el resentimiento? ¿Significa eso que la idea de perdón, y por tanto de reparación, va ligada a la idea de totalidad, de una comunidad entrelazada?

Habría que pensar despacio la noción de totalidad política antes de responder a eso, habría que discernir hasta qué punto una república es una totalidad. Y eso es una cuestión casi metafísica. Pero si lo planteo aquí es porque a la concepción liberal le es ajena, de partida, cualquier metafísica de la totalidad, de armonía entre los individuos. Es, desde luego, así para el individualismo atomista que ha dado pábulos a veces a las concepciones liberales —especialmente en sus formas más extremas—. Pero me temo que también sea así en ese liberalismo de la escucha que has tratado de esbozar en tu último texto, preguntándote cómo dar desde el liberalismo voz a los heridos. No es al restablecimiento del *uBuntu* al que va dirigida esa escucha, sino al individuo dañado, en tanto que tal individuo con toda su dignidad humana. No hay aquí ninguna totalidad implícita del *uBuntu*, menos aún explícita.

No es cuestión de entrar en disputaciones metafísicas, he escrito. Estas, a menudo, cuando son meras disputaciones, distraen de la verdad, de la pregunta real, que no es «¿Totalidad o no totalidad?». Pero algo de esto toca a la pregunta de Loraux de la que partías. ¿Hay una división previa, un conflicto inicial que la polis, y desde luego la polis democrática, tiende a cubrir? ¿Estamos originariamente desconectados y enfrentados, y la desmemoria de la política borra eso? ¿O se basa la política, la posibilidad de una comunidad, en un acuerdo originario, en una conexión primigenia por la que todo, en el fondo, es uno: *hen kai pan*? Los dos cuernos de la alternativa resuenan en regiones enteras de la filosofía, y pasan de ahí a la filosofía política. El segundo tiene una noble raigambre griega y se prolonga explícitamente en los estoicos. Recuerda a Marco Aurelio:

Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí, y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas están coordinadas y contribuyen al mismo orden del mundo. Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno es el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los seres que participan de la misma razón.¹¹

Y llega hasta Spinoza y, desde luego, todo el idealismo alemán, del que brotan tantos impulsos transformadores y revolucionarios. Diríamos que el *uBuntu*, tal como lo entiendo en mi lectura de Krog, va paralelo a esa lógica de una visión unitaria del universo. Con menos sofisticación, con más buena voluntad, pero en paralelo.

El primer cuerno, en cambio, siempre a la contra, se plantea heterodoxamente en Grecia, y se inscribe a veces como emblema de la modernidad: esa escisión que, para lamento de los románticos, y en nombre de la autonomía, desconecta al individuo de todo y de todos, y así aislado, enfrentado a la tarea de sí mismo, lo lanza a la arena, también a la política. La política es la negociación de esa escisión, bien para aminorar los daños que el enfrentamiento con otros conlleva —como en la tradición hobbesiana—,

bien para construir una totalidad artificial, contingente, revisable, en la que las partes separadas, desconectadas de por sí, se acomoden mejor.

Pero, ahora, la escisión de que se trata es la de la herida, la del dañado; en nuestro caso, la del resentimiento que, por eso, se ha visto —puede que solo subjetivamente— excluido del nosotros, del nosotros como totalidad interconectada. Lo que el liberalismo, no sé si llamarlo compasivo, que tú presentas plantea es que, sin presuponer un *uBuntu* previo, una armonía profunda entre los ciudadanos, se puedan crear las condiciones en las que ese daño hable y sea escuchado, en las que pueda dar razón de su herida.

Quizá la pregunta esté, así, capciosamente formulada. Pero la cuestión es si para poder pensar el perdón, o al menos la reconciliación, no hay que presuponer alguna suerte de armonía cósmica fundamental, un mundo bueno y ordenado antes de las acciones humanas, un orden que sobrepasa a los hombres mismos y a sus acciones. No sé si cabe afirmar eso honestamente en el planteamiento que venimos haciendo. Y a la inversa: la cuestión se vuelve en si no resuena en el resentimiento, más que el dolor concreto del daño particular sufrido, un resquemor por el aislamiento y la limitación a que está sometido cada individuo, su finitud. Por cierto que esta es, en última instancia, la identificación nietzscheana del resentimiento con los débiles, a los que reprocha no poder soportar su finitud.

Cualquiera de las dos formulaciones —tan metafísicas, al fin y al cabo—, se basa en presupuestos muy insatisfactorios; y, seguramente, es poco honesto recurrir a ellos cuando se está abordando el daño entre personas reales, y cómo ese daño se resuelve y dirime en lo público, en lo político. Yo prefiero pensar que no hay un deber de perdonar porque haya un orden (divino o no) en el mundo: tal parece ser la posición de Desmond Tutu. Sino que porque los hombres son capaces de perdonar, podemos esperar que haya, que sea construible, un orden en el mundo. E incluso añadiría: son capaces de perdonar porque son capaces de escuchar, y porque son capaces de escuchar, escuchan incluso el dolor del resentido, el dolor de quien no puede ni quiere perdonar. Y con este dolor último, tanto como con la escucha del perdón, se construye un ámbito público donde los hombres puedan encontrarse, habitar, quizá incluso curarse. Que el ámbito público sea capaz de eso es lo que le disputaba, creo entender, Cavell a Rawls. Me pregunto si tu perspectiva liberal, que evitaba la trampa de ese doble juego metafísico, no apunta justo en esta dirección.

¹ E. Verdeja, *Unchopping a Tree. Reconciliation in the Aftermath of Political Violence*, Filadelfia, Temple University Press, 2009.

² D. Tutu, *No Future without Forgiveness*, Londres, Image Books, 2000.

³ Por cierto que el número de amnistías concedidas fue muy pequeño, apenas 849 de entre las 7112 que se solicitaron. Véase, también para la discusión que abordo a continuación, A. Boshoff, «Archiving against Memory. Reflections on the Work of the Truth and Reconciliation Commission in South Africa» (en prensa).

⁴ T. Brudholm, *Resentment Virtue*, *op. cit.*, p. 46.

⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁶ Así, C. Villa-Vicencio, *Looking Back Reaching forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, Ciudad del Cabo, 2000, p. 202. Citado en T. Brudholm, *op. cit.*, p. 40.

⁷ Sobre todo, en *Country of my skull. Guilt, Sorrow and the Limits of Forgiveness in the New South Africa*,

Ciudad del Cabo, Broadway Editions, 2000.

[8](#) Véase su defensa de la legitimidad de la noción de *uBuntu* en «“This Thing Called Reconciliation.” Forgiveness as part of Interconnectedness-towards-wholeness», en *South African Journal of Philosophy*, 27 4, (2008), pp. 353-366.

[9](#) «The poet must learn a change of tongue in order to be», dice en un poema. *Skinned. Selected Poems*, Nueva York, Seven Stories, 2013, p.14.

[10](#) Como en el citado libro de Verdeja, o en A. Schaap, *Political Reconciliation*, Londres, Routledge, 2005.

[11](#) Marco Aurelio, *Meditaciones*, libro VII, Madrid, Gredos, p.131.

8. Sobre la escucha

Carlos Thiebaut

Llevo varios días inmerso en la compleja literatura sobre la experiencia de Sudáfrica tras la caída del régimen del *Apartheid* tratando de dar un paso —no sé si adelante o al lado, o incluso atrás— sobre las dudas que presentas. No sé si lo habré conseguido. De hecho, esa experiencia la teníamos presente desde el momento en que recogiste las interpelaciones de Thomas Brudholm en las que, como decíamos, aparece tanto una reivindicación del resentimiento de Améry como la sospecha sobre el proceso sudafricano y, en concreto, sobre la Comisión de Verdad y Reconciliación (TRC, para abreviar). En tu respuesta, este ciclo sudafricano ocupa todo el espacio de significados, y no es de extrañar porque plantea los problemas de la persistencia del daño y los intentos y fracasos de su resolución en unos términos de inquietante inmediatez: el perdón, la amnistía, la reconciliación son procesos del espacio público que llamamos democracia o que quisieron adoptar esa forma en los primeros años noventa y que llegan a hoy mismo. La persistencia de los daños del colonialismo y el *Apartheid* están enlazados con la pobreza, la exclusión, la descomposición social de todas las formas de desarrollo humano fracasado e incompleto de aquella parte del mundo —no hay más que ver los últimos datos del informe de OXFAM sobre desigualdad y pobreza y la referencia a Sudáfrica, por ejemplo— y todo ello conforma una democracia sometida a tensiones extremas. La experiencia sudafricana, a diferencia del ciclo del Holocausto, tiene así la marca de la inmediatez histórica y política (por no decir más cosas, como que nos ubica en el contexto de una conciencia cosmopolita en las condiciones del postcolonialismo). También esa marca de la experiencia sudafricana de salida del *Apartheid* —que se aprovecha tanto de la larga marcha de los juicios contra los crímenes contra la humanidad— se ha extendido luego de múltiples maneras por otras geografías. Pero lo importante es que sigue planteando con agudeza los problemas de los que nos venimos ocupando en términos históricos y geográficos precisos: adquieren rostros particulares, inmediatos, como si esas cuestiones normativas —¿cuáles son las condiciones de la realización de la justicia en condiciones de fractura y de asimetría, en experiencias marcadas por los daños que persisten en los resentimientos?— fueran voces y personas. Y ¿cómo escucharlas? ¿qué nos requiere esa escucha?

Acudes ya a Antjie Krog para marcar la sospecha sobre la sospecha que muchos

académicos lanzaron sobre el proceso sudafricano de reconciliación. Quiero también tomarla a ella como hilo conductor y no tanto para tratar de despejar la duda sobre el comunitarismo ontológico que se le atribuye al *uBuntu* —para eso emplearé a otros académicos más adelante— sino para pensar sobre la escucha y sobre lo que esta nos requiere. Krog, como poeta, y poeta de una de las lenguas de la dominación, el afrikáans, siente peculiarmente la herida o la pena de esa pertenencia suya y ha tratado de dar cuenta de ellas y de elaborarlas en sus libros de literatura de no ficción, a caballo de la autobiografía, el ensayo y el relato histórico. Además de su relato de la TRC, *Country of my Skull* (1998), al que acudes, lo que indico aparece sobre todo en obras posteriores, como *Begging to be Black* (2010) y en *A Change of Tongue* (2003), y en sus libros de poesía —*Body Bereft* (2006), *Skinny* (2013) y *Synapse* (2015)—, que son los que conozco. De todas estas obras —realmente un trabajo del duelo, por acudir a la terminología freudiana— lo que más me sorprendió hace tiempo fueron las tensiones de su voz poética como quebraduras del lenguaje y de la(s) identidad(es).¹ Copio aquí un fragmento de su poema *Country of Grief and Pain*:

de pie, muda
¿de dónde vendrán ahora las palabras?
para nosotros los que hacemos
los que vacilamos
nosotros que colgamos enfermos y temblando
de este espacio sin sonido de un pasado
afrikáner?
¿qué puede decir una?
qué demonios hace una
con esta carga de esqueletos sin corona orígenes vergüenza y ceniza
el país de mi conciencia
está desapareciendo para siempre como una sábana en la noche

[...]

portamos la muerte
en mil espectros adheridos
afectados
afligidos
portamos la muerte

Quizá podríamos llamarlo culpa, pero sería mal término, porque no hay asunción personal de la carga de acciones individuales, sino la constatación del peso de una condición. En la medida en que es el peso de la lengua, y de su cultura, el que se siente que lastra la mirada, algo de incomodidad existencial transpira en toda su reflexión y, lo que es más, se hace temáticamente su centro. No hay culpa individual, insisto, pues Krog participó activamente en la lucha contra el régimen del *Apartheid* y fue una de las voces

de transmisión de la experiencia de la TRC. Lo que da el tono peculiar de su reflexión sería, pues, algo así como la responsabilidad de los alemanes de Jaspers, pero ceñida, en este caso, a la comunidad y la lengua afrikáans, la suya, en la que escribe, en la única en la que puede escribir. Luego regresaré sobre ello. Pero anticipo ya la intuición que percibo en ella: perder la propia piel —¿no es terrible esta metáfora del desollamiento? ¿no hace presente, precisamente, un dolor insoportable?— es una condición de la posibilidad de la escucha. Quizá pudiéramos pensar que esa condición es excesiva, exagerada; pero creo que ella nos respondería que es lo que le cuadra a la experiencia de la dominación racial, social, y cultural que llamamos *Apartheid* y cuyas capas, una a una, disecciona —de nuevo una metáfora terrible— en sus relatos. Estos, así como su poesía, son la indagación de ese camino y la narración de sus pasos. Con un poco de distancia, esa experiencia de extrañamiento de la propia lengua y de búsqueda abierta de aquella otra a la que se quisiera llegar no es nada nueva en las historias de la conquista y de la dominación: es la del «neplantismo» tal como lo acuñó León Portilla y lo empleó Paco Fernández Buey. Pero en esos casos fue el acceso a la lengua de los dominadores o los conquistadores lo que producía pena y gracia; en el caso de Krog, es el proceso inverso: ¿qué se hace con un pasado *bóer*? ¿Qué se hace con esa lengua, con la precisa geografía de exclusiones y desprecios en la que se tejen las charlas y las vidas en las granjas del *Free State* en el que la voz poética de Krog —ella misma— se fue haciendo? Esta inversión de la reflexión —no desde abajo, sino desde la posición del dominador o del conquistador (a su vez derrotado en otras batallas históricas, como las de las guerras anglo-boer del siglo antepasado)— es también otra diferencia significativa con la experiencia del Holocausto (y por ende, con las reflexiones de Améry). No solo la experiencia sudafricana se realiza en el contexto de lucha, y de lucha desde dentro, por un contexto democrático; también, como digo, lo que Antjie Krog aporta es, creo, algo que no ha sido frecuente en la cultura alemana hasta las décadas recientes: la voz de quien, incluso en la oposición, se siente cómplice estructural, por así llamarlo, de las dominaciones. Es casi una forma de arrepentimiento. Y esta manera invertida o especular de pensar el lugar del daño en el que se estuvo, no como víctima, sino como cómplice pasivo e incluso reticente de los victimarios, da varias lecciones, como la que digo de que la escucha requiere de quien la practica un despojamiento propio nada fácil, nada inocente, nada —por decirlo así— natural.

Si he anticipado adónde quisiera que Krog nos condujera es porque, de entrada, plantea también una cautela hermenéutica o epistemológica, la de que quizá no comprendamos bien muchos de los conceptos y de los procesos que tuvieron lugar en los años de la TRC, un momento en el que el proceso simbólico de poner en evidencia —la verdad— las barbaries del *Apartheid* y las de la resistencia a él se iba contrapunteando con los cambios en los poderes políticos y sociales a todos los niveles, desde los del Estado (con la ingente figura de Mandela) hasta, sobre todo —acentúa Krog en *A Change of Tongue*— los micropoderes locales y municipales, los micropoderes de las relaciones entre las

personas, las maneras en las que no se veían, las maneras en las empezaron a hacerse presentes unos a otros en las vidas cotidianas. Los africanos, y en concreto los negros — el término es suyo y tomo de ella el desparpajo de la referencia—, empezaron a hacerse visibles, sobre todo para sí mismos. Y con frecuencia no sabían, parece decirnos Krog, qué hacer consigo mismos y con sus propias imágenes.

Un poema de *Synapse* quizá pueda expresar con claridad esa cautela ante nuestros límites de entender lo que sucedía y sucedió, si es que no es ya una derrota tal como se formula en el poema. Añadiré que la anécdota aparecía ya en *Country of my Skull* y ha sido analizada por Krog en otros diversos textos. Tiene, por tanto, algo de emblemático:

Escucha el desgarró en la piel de mi país

Cynthia Ngewu:

*esta cosa que llaman reconciliación...
si lo entiendo bien...
si significa que este perpetrador este hombre
que ha matado a Christopher Piet
si significa que vuelve a ser humano, este hombre,
de forma que yo,
que todos,
podamos recuperar nuestra humanidad
... entonces
estoy de acuerdo
Lo apoyo*

alegato: El Sr. Barnard perdió su condición humana
podía matar porque ya no era humano

perdonarle haría posible que cambiara
completamente y recuperara su humanidad

obvio es que la pérdida de su hijo ha dañado
también la humanidad de la Sra. Ngewu

si inspirado por el perdón el asesino comienza
a cambiar para recuperar su humanidad compartida

nos abriría a todos la posibilidad

de alzarnos hacia nuestra completa humanidad

en otras palabras te perdono para que puedas
cambiar *aquí* seas pleno *aquí*

para que mi entretejimiento-hacia-la-dependencia-mutua
pueda ser restaurado
y pueda vivir mi humanidad más plena en esta tierra

contra-alegato: El Sr. Barnard no entiende el perdón así
cree en el individuo y que solo Jesús puede perdonarle

por medio de un perdón que le resucitará en la otra vida
la amnistía es un proceso solo legal porque mató siguiendo
órdenes

con idéntica perplejidad a la que sintió al recibir un perdón
no pedido

recibe ahora la rabia y el resentimiento de la gente que ve

que él no ha cambiado que *nunca* cambiará
pues no se siente unido a ellos y caen en la cuenta
de repente

que era fútil querer tejer esa interconexión en el búnker
de cemento que mora en el blanco interior del Sr. Barnard

¿No es ese choque de concepciones del perdón lo que está bajo la cuestión del *uBuntu* que discutías? Porque mi sospecha es que quizá nos apresuramos a proyectar sobre la concepción del perdón que sostiene Cynthia Ngewu categorizaciones —todas las del comunitarismo en sus vertientes, sobre todo, más densas— con las que tendemos a pensar lo no occidental, lo no democrático, lo no liberal. Le proyectamos a la concepción de la Sra. Ngewu todo lo que parece rechazar la del Sr. Barnard. La cuestión, además, tiene un interés añadido, porque como se pregunta Krog en otro lugar,²

¿Cómo nos leemos unos a otros? ¿Cómo nos «oímos» en un país en el que el pasado aún sangra dentro de nosotros y a nuestro alrededor? ¿Cuánto de lo que escuchamos se traduce en encontrar maneras de vivir juntos? ¿Cómo superamos un pasado

dividido de manera que «el Otro» se haga nosotros? Estas eran las preguntas a las que se enfrentaban los sudafricanos que escuchaban los testimonios ante la TRC.

Lo que sugiero es que en la discusión sobre qué pueda ser el *uBuntu* y sobre si es o no una forma sofisticada de proyectar nuevas formas de hegemonía y dominación sobre la población sudafricana excluida, un nuevo instrumento de los viejos colonizadores remozados, o sobre si se las tiene mal con las formas democráticas de la reconciliación cívica y política que requerirían no concepciones comunitaristas sino, más bien, el respeto liberal a las personas para poder atender sus demandas en justicia, estamos proyectando debates y concepciones no del todo ajustadas que tomamos, sin mucho cuidado, de nuestros propios contextos teóricos, siendo «nuestros» aquí una abreviatura para indicar el —por lo que se ve, todavía— inconcluso debate occidental. La cita que acabo de recoger corresponde, inicialmente, a la cuestión hermenéutica de si podemos entendernos bien entre lenguas y entre mundos conceptuales; pero indica un problema moral y político mayor, el de la posibilidad de la convivencia civil tras la experiencia del daño que mostró las fracturas raciales y de clase de aquella sociedad colonial. Y la idea que en el poema anterior transmitía la Sra. Ngewu, la de la «interconexión hacia la completud» o la totalidad —por emplear los términos que tú recoges del texto central de Krog al respecto, «This Thing Called Reconciliation»— puede entenderse mal si la pensamos como lo que en nuestras tradiciones hemos llamado *Gemeinschaft* o *Sittlichkeit*, o *Communitá*. El riesgo de proyectar sobre el concepto de *uBuntu* esos sentidos, y más si encima les cargamos el peso, no infrecuente en el obispo Tutu, de la religión, o de una forma de ella, es que no entendamos qué significado pragmático puede tener en los procesos de clausura del daño. Me temo que, como en tantas otras cosas, conviene no apresurar la metafísica porque si no acabamos por no entender qué está pasando.

Esta sospecha se me ha hecho más evidente tratando de ir a las teorías sobre el *uBuntu* mismo en los contextos académicos, y me atrevería a decir políticos y jurídicos en los que la cuestión ha sido discutida en Sudáfrica. No me detendré en exceso en la detallada discusión, pero puede ser interesante apuntar, como haré en seguida, dos interpretaciones diferentes del significado de *uBuntu* en el contexto específico de los debates e interpretaciones jurídicas y políticas. Pero anticipo que lo interesante de estas discusiones para lo que venía comentando es que, paradójicamente, plantean una especie de sospecha contra la cautela de la que hablaba, la de no apresurar la metafísica o la proyección de ella sobre la experiencia histórica de la que hablamos. Pues lo que sucede, así de claro, es que incluso dentro de la reflexión sobre el *uBuntu* que se hace allí reaparecen los conceptos, los marcos categoriales —comunitarismo, liberalismo, democracia— que comentas y el peso de cuyo lastre estaba yo acusando. Aparecen, al menos, como losas de las que hay que desprenderse, pero que marcan referencias ineludibles. O, dicho de manera más clara, no podemos quizá evitar esas cuestiones —el holismo social y natural de las concepciones no occidentales, el peso de una comunidad en exceso densa— porque son ya, incluso para los mismos actores de las experiencias

sociales de transformación, el horizonte de sus mismas concepciones y de sus mismas prácticas.

Pelemos, pues, con nuestros mismos conceptos al intentar interpretar experiencias que son opacas y con frecuencia borrosas, experiencias que ni son transparentes para sus mismos sujetos ni, evidentemente, lo son para nosotros que tratamos de entenderlas. (Y que no podemos, con frecuencia disociar incluso de nuestras mismas experiencias como ciudadanos occidentales y en concreto españoles, por ejemplo, ante nuestra propia memoria histórica más lejana o la más cercana del terrorismo). El perdón al que daba su aprobación la Sra. Ngewu —el perdón que restauraría su propia humanidad y la del perpetrador— está cargado de una potente y densa interpretación de qué significa «humanidad» que las mismas experiencias de perdonar o de no hacerlo van poniendo en claro en la práctica.

Mencionaste las sospechas contra el uso del *uBuntu* o de esa común humanidad. El significado más obvio y común del término parece ser el de que una persona se hace persona por medio de otras personas. Esta formulación, abstracta y casi neutral, puede declinarse de maneras muy diversas. Una forma, cercana a nosotros, sería la que han subrayado las reflexiones contemporáneas sobre la agencia, sobre los sujetos como agentes, la de la relacionalidad. Desde la filosofía podemos, a su vez, darle diversas interpretaciones a esa relacionalidad, desde el interaccionismo de Mead —para el que la individuación se realiza por medio de la socialización, como resumió Habermas— hasta otras vertientes y versiones de la fenomenología. Que la personas nos hacemos *como* personas en contextos relacionales no es, pues, nada nuevo desde las ciencias sociales y desde las reflexiones normativas que cuentan con ellas. Pero *uBuntu* parecería que quiere decir algo más o añadir un pliegue más —eso que en seguida adjetivamos de comunitarismo—. Tampoco voy ahora a entrar en qué sea este en sus diversas variantes, pero para lo que es relevante aquí la idea central podría quizá resumirse en que para esa concepción o familia de concepciones la dimensión social y colectiva del grupo —la «comunidad»— antecede normativamente —es decir, moralmente— al individuo en la definición de lo que este es como sujeto moral. El individuo es un sujeto moral en función del previo carácter moral fundante de su comunidad.

Thaddeus Metz ha presentado una sugerente interpretación del *uBuntu* que se aleja de esta concepción comunitarista, si no se opone a ella, o al menos ha querido integrar incluso lo que serían sus elementos comunitaristas en una sólida concepción que permite interpretarla como clave en la aplicación de los derechos humanos.³ En efecto, el intento de Metz es partir de las formas de uso del *uBuntu* y, en concreto, de la potencialidad del concepto como concepto jurídico en las prácticas jurisprudenciales.⁴ Respondiendo a uno de sus críticos, Metz señala que su propuesta normativa no presenta dos bienes o fines últimos distintos que habrían de promoverse, sino que

propongo un único bien básico que debe ser respetado, la dignidad humana como la capacidad de la relación comunal. Sostengo que los derechos humanos son maneras de tratar a las personas como algo especial dada su capacidad de crear comunidades (*to*

commune), no como maneras de mediar entre los intereses de la libertad y de la comunidad en competencia.⁵

Podría argumentarse que acentuar de esta manera la capacidad relacional para crear comunidades es, de nuevo, una forma de comunitarismo, al menos pálido o leve. Pero igualmente podría señalarse que lo que Metz intenta es darle al concepto de *uBuntu* el lugar central que, por ejemplo, tiene la razonabilidad de Rawls, la capacidad de cooperar y establecer formas de interacción justas, y que, en esa teoría del liberalismo igualitario, siempre enmarca los ejercicios de la racionalidad individual. Se me podría decir que, de nuevo, proyecto marcos y teorías interpretativas que serían cuestionables en este contexto; pero respondería que la interpretación del *uBuntu* que Metz presenta está ella misma cargada de esas teorías y, sobre todo, vinculada a las prácticas jurisprudenciales sudafricanas en cuyo análisis más detallado no he entrado.

En ese mismo sentido, aunque en un contexto teórico muy diferente, otros intérpretes del *uBuntu* han señalado la virtualidad del concepto para dar cuenta también de los procesos normativos en el contexto jurídico y político con análisis incluso más detallados que los de Metz de juicios y sentencias específicos. Así, la propuesta de Drucilla Cornell y Karin van Marle es que el *uBuntu*, a pesar de su imprecisión o borrosidad —una borrosidad que acompañaría a los conceptos densos de la vida práctica y que ellas interpretan en términos derridianos, los de la «fiebre» del archivo que subyace a la constitución misma— está «tras» la ley. Quizá, diría, como principio heurístico mismo de su aplicabilidad o, como indican, como «principio fundacional de la ley» y que ellas trazan y detectan en diversos casos, como digo, de la jurisprudencia sudafricana. Ese principio no pierde fuerza normativa a pesar de su borrosidad valorativa originaria en la cultura, algo siempre presente en los conceptos culturalmente densos, y esa fuerza es la que, estiman, debe ser recuperada:

Lo que está en juego es el proceso de llegar a ser persona o, para decirlo de manera más fuerte, el cómo se le da a alguien la posibilidad misma de llegar a ser persona. La comunidad no es algo «externo», una entidad estática que se alza frente a los individuos. La comunidad existe solo en la medida en que constantemente se llega a realizar por aquellos «que la construyen» (*make it up*), una frase que empleamos de manera deliberada. La comunidad, pues, está siempre formada por medio de una ética de ser con los demás, y esta ética se evalúa, a su vez, por las maneras en las que empodera a las personas. El individuo y la comunidad están siempre en el proceso de llegar a ser en un proceso dinámico. Los individuos se individuán por medio de su interacción con otros y su potencia de vivir a tono con sus capacidades está en el centro de cómo han de valorarse las interacciones éticas.⁶

Al igual que en la propuesta de Metz, aunque en un contexto crítico distinto, el de la tradición desconstruccionista, la propuesta no es *interpretar* la dignidad de las personas en términos de derechos individuales sino en términos de las estructuras relacionales que esas personas promueven, realizan o, en su caso, quiebran y hacen fracasar. Pero quizá

se añade algo más: la idea del *llegar a ser persona* en ese proceso. Cornell, van Merle, así como otros intérpretes en la misma tradición de estudios críticos de la ley de inspiración derridiana,⁷ acentúan esta nueva ontología personal que podemos entender en los términos de procesualidad, de desarrollo o de conseguimiento que, en un contexto distinto, antes he referido de pasada con una alusión a von Humboldt. Las personas no somos, sino que llegamos a serlo; las comunidades no existen, sino que llegan a conformarse. Es la *energeia*, la fuerza o la potencia del proceso lo que carga con la marca de la identidad, no una esencia o una substancia preexistente a su contexto no solo de formación sino de realización. Importa, sobre todo, el proceso dinámico (Humboldt diría, en su contexto romántico, orgánico) de realización y de consecución sobre el que pesa la carga normativa del concepto de *uBuntu*.

Lo relevante de recuperar o de construir un concepto normativamente claro de *uBuntu* es que deja de ser, sobre todo, una ética borrosa de referencias básicamente religiosas y referida, entonces, a los procesos personales del perdón y de la reconciliación a ser un principio de interpretación jurídico, político y social. Que ese concepto, no obstante, no abandona su borrosidad —quizá debida, como he dicho antes, a su densidad— es algo que ya quedaba claro en el enfrentamiento de los alegatos de la Sra. Ngewu y el del Sr. Barnard en el poema de Krog. Los marcos normativos —incluso aunque sean jurídicos, como en ese caso sucedía en el seno de la comisión de amnistía de la TRC— no solventan los conflictos de las posiciones éticas de las personas ni aclaran totalmente qué significan para ellas los conceptos mismos que emplean.

Quizá no me quede del todo satisfecho con la manera en que he planteado la cautela que he querido extraer de Krog, la de no proyectar sobre los términos, como *uBuntu*, las cargas teóricas de las teorías con las que nosotros mismos nos entendemos, como las del liberalismo y el comunitarismo o algunas de sus variantes. ¿Significa eso que estaríamos imposibilitados de juzgar o de criticar conductas y justificaciones que quedarían protegidas por las barreras de la intraducibilidad? En absoluto. En primer lugar, porque las discusiones sobre el alcance y el sentido del *uBuntu* —y por consiguiente sobre el significado y las formas de la reconciliación cívica sudafricana tras el *Apartheid*— tienen lugar en el mismo Sudáfrica, son partes del proceso de autoentendimiento de una sociedad ya pluralista. La traducción de la que habla todo el rato Krog es o son las traducciones dentro de las mismas lenguas africanas, dentro de sus diferentes mundos de vida, dentro de sus diversas comprensiones o teorías de sí mismas. No es, por lo tanto, una situación absolutamente diferente a la de nuestras sociedades y su pluralismo estructural, solo eliminable, como decía Rawls, a costa de ejercicios de violencia. La cautela, entonces, podría entenderse mejor como un «no apresuremos el juicio y atendamos a lo que aquí particularmente se dirime», porque lo que se dirime es precisamente la posibilidad de articular un daño —darle nombre, ponerle cara— y de atender a su cura y a su reparación. La cautela es, entonces, una llamada de atención a no ser ciegos, a no ser sordos, a percibir, a oír. Parece poco, pero lo es todo.

Las obras de Krog, sobre todo su ciclo de literatura de no ficción, son el relato de cómo esa cautela, esa escucha y esa atención se han ido configurando en los microprocesos sociales sudafricanos, unos microprocesos en los que, no obstante, estaban presentes las grandes conmociones políticas de esa sociedad. Como puede hacerse en otros relatos de transiciones a la democracia, la relevancia de lo grande en lo pequeño, y de esto en aquello, se hace patente. No se trataba solo de los «cambios», como la presencia de los negros en los ayuntamientos y en las asociaciones locales —con todo lo que eso pudo traer de fracasos en los funcionamientos de una burocracia y una gestión acomodada solo al uso de los blancos—, unos cambios que alteraron las formas de convivencia social cargándolas de tensión al sustituir las injustas relaciones raciales previas. Se trataba, dice Krog, de inducir metamorfosis y transformaciones en la misma sociedad y cultura sudafricanas. ¿Qué serían estas transformaciones? No quedan claras sino en su versión negativa: así no, no de esta manera, no reiterando esa conducta, va ejemplificando Krog. No puedo evitar pensarlas, sobre todo, como demandas de justicia (y no solo demandas de reparación por los daños sufridos), de nuevas formas de distribución social de las autoridades, los poderes y los recursos. No son solo demandas de reconocimiento, en los ámbitos de la cultura y de la política —que también—, sino demandas a veces difusas de que «por fin este mundo debe ser distinto». El relato de *A Change of Tongue*, que entrelaza la autobiografía como poeta, como activista y como madre de Antjie Krog con la sociografía de las comunidades y de la sociedad sudafricanas es la búsqueda, o el relato de esa búsqueda, de esa nueva lengua en la que ella habría de entenderse a sí misma y en la que esas sociedades habrían de desearse y de proyectarse a sí mismas. Y ahí estaría, creo, la demanda dicha de justicia.

Ese cambio de lengua tiene, no obstante, una estructura paradójica. Cuanto más se aleja Antjie Krog de su lengua madre afrikáans, de su granja, de su origen, más tiene que describirlo, más alarga el duelo, más se demora en el recuerdo para poder elaborarlo y marcar, así, distancias. La autobiografía, si lo es de una ruptura o de un camino de abandono, de exilio, de emigración, tiene ese doble filo, pero que tampoco está, no obstante, marcada de melancolía. Hay, ciertamente, dolor y sufrimiento, como el de las muertes —*A Change of Tongue* se cierra con un relato conmovedor y emblemático del entierro del padre en los terrenos de la vieja granja familiar, ya arrendada—, pero no hay añoranza, la que siempre de alguna manera acompaña o tiñe la melancolía. No la hay porque hay furia y hay rabia ante la condición de exclusión y desposesión de muchos —de injusticia—. Ciertamente la rabia pudiera ser también marca de la melancolía —así lo señalaba Benjamin de Baudelaire—, pero en el caso de Krog esa rabia tiene más de aspiración de «otra cosa» que de melancolía. Lo que la melancolía tiene de retención del pasado, aquí es, más bien, respeto y agradecimiento hacia la posibilidad de haber podido andarse el camino. Para dejar atrás el calor de hogar de manera definitiva, absoluta, incluso liberadora, aunque costosa, hay que pagar el óbolo del recuerdo en su plenitud.

Ese relato detallado del lugar de origen y del camino que de él se aleja se le presenta a la poeta con la minuciosidad con la que recupera o recuerda palabras, ritos, giros —y en cómo eso no tenía ni tiene forma lingüística fuera del afrikáans—. O anota, como si de

un diccionario grabado en la carne se tratara, las formas diversas que en las distintas lenguas africanas adopta aquello de lo que hable. Por ejemplo, respecto al ganado que criaba su abuelo y en cómo se denominaban sus razas y sus formas en las lenguas bóer o xhosa. La poeta levanta aquí acta de finales.

¿Y cuál es la lengua nueva? No existe aún. Krog presta oído a las maneras como se dicen las cosas en otras lenguas y quiere apropiarse esos giros (o esos fonemas, como los de las lenguas click presentes en algunas formas de las sudafricanas) en el seno de su propia lengua poética, su particular afrikáans que, al parecer resulta chocante o hiriente en su comunidad de hablantes. Como reflexiona en una entrevista:

La ira ante el tipo de afrikáans que empleo acuñó un término, el *Antjiekaans*. De maneras diversas el tipo impuro de afrikáans que uso es una elección deliberada porque quieres socavar el afrikáans oficial y quieres distanciarte de quienes lo emplean e incorporar una diversidad de variantes. Eso no quiere decir que te disfraces de mulata o de negra, sino que es una forma de resistencia ante el uso correcto y oficialmente aceptado de afrikáans.⁸

Aunque en los casos a los que he acudido el lenguaje poético (en sus versiones castellana o inglesa) parece no proceder a experimentaciones formales, en otros poemas —en el ciclo final de *Synapse*, llamado «Cuatro esfuerzos en el seguimiento de sinapsis lingüísticas»— la experimentación se hace explícita y sigue, dice Krog, la forma de operación sobre el lenguaje, y la violencia sobre el mismo, que aprendió de Paul Celan. La perspectiva, por ejemplo, del entretejimiento social aparece en diversas maneras lingüísticas —*usandthem*, *usnthem*— que quizá pudiéramos forzar como «*nosellos*». O en un texto —*Essay Abstracts re:Synapse*— recoge diversos resúmenes y en uno de ellos, que traigo por la cercanía a algunos de los temas que tocamos, escribe:

Abstract 9: este rostro me desestabiliza y me consterna la invasión de tus ojos: interrumpe mi ser me interroga articula discursos sobre la justicia precede mi entendimiento el vestíbulo de mi desconcierto el ser-delosojos un abrigo de órdenes: ¡obedece y cumple!

Palabras clave: desLevinas evitaciónbinaria alientocrecientehastaellimite mutuamente ojosmuriendo

La escucha requiere despojamiento. La cautela y la sospecha —y la cautela sobre la cautela y la sospecha sobre la sospecha— indican las dificultades de ese despojamiento y la conciencia de su dificultad o la posibilidad de su fracaso. Esa dificultad y esa posibilidad apuntan a un problema más amplio y más hondo, el de cómo dar cuenta en conceptos, en estructuras emocionales y cognitivas, de un mundo que se nos muestra o que descubrimos como desencontrado o desajustado. La cuestión del resentimiento que

hemos estado explorando —sus razones, sus resoluciones tentativas, sus indefiniciones— es la de un mundo dividido en el que se cuestionan o se muestran falsas las apelaciones inmediatas a nuestros conceptos normativos usuales. Es el problema con el que tú te topabas al hablar del perdón y de la reconciliación; es la cuestión con la que yo me debatía al hablar de la justicia. Una realidad desajustada, asimétrica, desencontrada que no encuentra acomodo en nuestras usuales concepciones prácticas —simetría, ajuste (aunque sea contrafáctico)—. La experiencia del daño, en sus formas plurales, siempre cambiantes, siempre sorprendentes, arranca del fracaso —epistémico, emocional, en resumen, práctico— de esa asimetría. La necesidad de la escucha es caer en la cuenta de ello, un primer paso para hacerlo.

Pero no satisface ni basta esa constatación, sino que, como le sucede a Krog y como les sucedió antes a todos cuantos intentaron dar cuenta de un mundo dividido y desajustado (y me viene inmediatamente a la memoria Montaigne, el Montaigne que recuperó Judith Shklar en su «Anteponiendo la crueldad»), se trataba y se trata de intentar encontrar otro lenguaje, otra manera, otro género, para dar cuenta de ese desencuentro del mundo y en el mundo. ¿Para qué? Desde luego, creo, no para encontrar otra nueva definición u otro horizonte de conceptos y significados que consiguieran cuadrar lo descuadrado en el papel. Esa búsqueda es la de hallar otra manera de estar en ese mundo desajustado para atender lo que de sufrimiento, de injusticia, de fracaso, se ha descubierto; lo que de que todo ello se ha escuchado. Esa solicitud, como cura, como reparación de las personas que se duelen cuando su daño es el paso siguiente a la atención y la escucha: es reconocernos concernidos por ese daño — y las razones de Krog para hacerlo es su pertenencia no inocente al tejido social sudafricano— y buscar los instrumentos y las prácticas que atiendan a esas heridas.

Y ahí vuelven a entrar, como un ciclo inevitable, la moral y la política, la justicia y la reconciliación y, cuando se hace aguda la herida, el perdón que nos haría restaurar (¿o mejor, instaurar *ex novo*?) la urdimbre rasgada de la humanidad... Por abstracta y malcomprendible que pueda ser esta palabra. Lo que estoy sugiriendo, pues, para acabar, es que las dimensiones de la resolución del daño que hemos explorado —de nuevo, el perdón, la reconciliación, la justicia, la reparación— adquieren su fuerza normativa, incluso la fuerza normativa abstracta y general que esos términos comportan, en el contexto concreto, particular, del daño que es atendido, del daño cuya demanda es respondida y no acallada en silencio o en la impotencia. El daño de la Sra. Ngewu, el silencio del Sr. Barnard. (Que hay otros sentidos del silencio del daño y ante el daño es cuestión distinta que he dejado para otro lugar).⁹ Lo práctico no es prioritariamente la teoría de lo práctico (de lo justo, de lo bueno, de lo recto), ni sus categorías asociadas — la totalidad, con la que concluyes— sino el nudo de *ese* mundo desajustado y quebrado que demanda las mil guisas posibles (jurídicas, políticas, poéticas, simbólicas) de ser desatado, disuelto o cortado de un tajo. No es, entonces, la totalidad o la completud lo que suponemos, ni restauración, sino algo ligeramente distinto, el trabajo puntada a puntada sobre *esa* urdimbre rasgada (¿y es que alguna vez no lo estuvo?). Las dos metáforas que acabo de emplear —y sus imágenes: el potente tajo de Alejandro

deshaciendo un mundo-nudo y las puntadas de la enajenada de Vermeer reconstruyendo un fragmento rasgado de belleza—, por antagónicas que parezcan, me parecen paradójicamente complementarias: atienden, desde lugares distintos, a la concreción de los desajustes del poder que se condensan en un punto y a la concreción de aquella herida que deshizo un fragmento del mundo.

¹ La literatura, sobre todo la poesía, de Krog está mayoritariamente en afrikáans y solo he podido acceder a ella en las versiones inglesas, algunas de su propia mano. Sobre su lengua, dijo en una entrevista que «se acuñó un término irritado —el “antjiekaans”— para referir el afrikáans que empleo. De maneras diversas, el afrikáans que uso es una elección deliberada porque quiero distanciarme de quienes lo emplean [...] es una forma de resistencia al afrikáans correcto y formal oficialmente aceptado». En *Synapse*, donde la experimentación poética formal se extrema, indica que se inspira en las formas de construcción/destrucción del lenguaje de Paul Celan.

² A. Krog, «Ways of Knowing Mrs Konile: TRC and the Problem of Translation» y «Revisiting Mrs Konile: The problem of Knowing», (con Nosisi Mpolweni-Zantsi y Kopano Ratele), en *Conditional Tense. Memory and Vocabulary after the TRC*, Londres, Seagull Books, 2013, pp. 39-117. La cita en la p. 39.

³ La forma más completa y analíticamente más clara de su propuesta aparece en «Toward an African Moral Theory», *The Journal of Political Philosophy*, 15, 3 (2007), pp. 321-341. Ahí se formulan diversas interpretaciones del *uBuntu* y se califica de banal la idea de que los valores occidentales son «individualistas» mientras que los africanos son «comunitaristas», pues la moralidad del *uBuntu* se ubica en una *relación* entre individuos (p. 333). Eso no negará, sino que integra, intuiciones que Metz ubica en la tradición comunitarista (pero que yo no estimaría necesariamente así, como lo muestra la idea humboldtiana del orden social que Rawls denomina «unión social»), como la solidaridad con grupos vulnerables (ibíd.) o la propuesta de que «una acción es correcta en la medida en que produce armonía y reduce discordia; una acción es incorrecta en la medida en que fracasa en la construcción de la comunidad» (p. 334). Cfr. «Ubuntu as a Moral Theory: Reply to Four Critics», *South African Journal of Philosophy*, 26, 4 (2007), pp. 369-387.

⁴ «Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa», *African Human Rights Law Journal*, 11 (2011), pp. 532-559.

⁵ «African values and human rights as two sides of the same coin: A reply to Oyowe», *African Human Rights Law Journal*, 14 (2014), pp. 306-321. La cita en la p. 307.

⁶ D. Cornell y K. van Marle, «Exploring Ubuntu: Tentative Reflections», *African Human Rights Journal*, 5 (2005), pp. 195-220. La cita en la p. 206. Cfr. también, D. Cornell, «uBuntu, Pluralism and the Responsibility of Legal Academics to the New South Africa», *Law Critique*, 20 (2009), pp. 43-58, para el esfuerzo de recuperar y traducir la fuerza normativa de los valores y normas tradicionales.

⁷ Cfr., sobre todo, S. Motha, «Archiving colonial sovereignty: From Ubuntu to a jurisprudence of sacrifice», *South African Public Law*, 24 (2009), pp. 297-327.

⁸ S. Hengen, «“Little Perpetrators”: The South African Voice of Antjie Krog», *Postcolonial Text*, 6, 1 (2011), pp. 1-19. La cita en la p. 7.

⁹ «Daño y silencio» en M.V. Uribe, y C. de Gamboa (eds.), *Los silencios de la guerra*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2017, pp. 219-254.

9. ¿Qué repara la justicia restaurativa? Arrepentimiento, perdón y reconciliación

Carlos Thiebaut

Lo hemos comentado personalmente varias veces: desde que empezamos esta conversación no he podido quitarme de la cabeza la relevancia de nuestras reflexiones, por inconcluyentes que sean, a la luz de las experiencias de daño que han tomado en nuestro país la terrible forma de los terrorismos, y en concreto el etarra, y, en el trasfondo también de lo que hemos ido apuntando, los procesos quebrados de la memoria histórica no solo de ese terrorismo sino también de la vida pública española desde la Guerra Civil —persistentemente presente en muchas memorias personales y en el entramado de gran parte de la simbólica pública— y desde la violencia que siguió hiriendo tras ella en los años más oscuros de la dictadura. Ciertamente ni las formas de la violencia social de las que hemos hablado —desde la experiencia de los campos al *Apartheid*— ni estas que ahora menciono y que hemos vivido en la cercanía son iguales ni cabe establecer generalizaciones, ni siquiera filosóficas, sobre esas formas de daño y su resolución, cuando es el caso. Una de las grandes dificultades para una teoría del daño, y ello en cualquiera de las formulaciones que ha adoptado o pudiera adoptar, y al igual que les sucede a otros conceptos de la razón práctica, es la tensión que la recorre entre la irremplazable particularidad de cada experiencia y la tipificación o generalización que requiere para aclarar su estructura normativa. Ya cuando Adorno formulaba el nuevo imperativo moral que Auschwitz nos ha legado —el imperativo de su no repetición— lo ponía en evidencia: es obvio que Auschwitz, como realidad concreta de un campo, no se repetirá; la «solución final» tiene una marca histórica sin la cual no comprendemos —en la medida en que es comprensible— cómo, cuándo, por qué y con qué efectos se produjo. Estamos, pues, diciendo otra cosa al formular ese imperativo: que ese nombre se refiere a un tipo y que abarca, por lo tanto, a otros campos y, cabe ir más allá, a otro tipo de realidades históricas que, bien lo sabemos, han seguido repitiéndose. Fijándonos en lo concreto, y para lo que decía, en lo particular de las experiencias a las que hemos hecho referencia y a estas del terrorismo que introduzco ahora, sería ciego no darse cuenta que obedecen a causas por completo distintas y, en lo que importa a lo que tratamos, que es también imposible pensar que son idénticos, y a la vez ni siquiera

similares, los procesos cognitivos y emocionales de las partes implicadas, sean estas las víctimas, los victimarios o causantes, y —no digamos ya— las distintas terceras partes, en sus también diversas guisas, que están en la esfera del daño, como espectadores, como jueces, como narradores, como responsables institucionales, etc. Los procesos sociales de la violencia y de su cese o superación —de nuevo, cuando ha sido el caso— son demasiado distintos como para ni siquiera esbozar líneas de paralelismos con punzones de línea fina.

Pero, dicho claramente esto, y como un paso para poder articular alguna forma del imperativo que nos decía Adorno, la capacidad de reflexión sobre las experiencias de daño también persigue frágiles y sutiles hilos de continuidad en los fracasos y los aprendizajes sobre qué son esas experiencias y qué se implica, y cómo, en los procesos de su resolución sobre todo en la línea argumental que hemos querido seguir, a saber, y como es el caso del resentimiento, el de dar cuenta de las emociones o actitudes de carácter moral nacidas de la asimetría del poder y del dominio, de la violencia o de la exclusión. No basta con señalar la imprescindible particularidad de los procesos históricos, sociales, políticos —y en ellos, los personales— si hemos de dar cuenta de lo que esos procesos implican en las experiencias de las personas que en ellos han participado. Por eso, y con todas las cautelas ante las diferencias que habrá que señalar en cada caso, si la idea central que hemos perseguido ha sido cómo pensar las quebraduras y las asimetrías en las resoluciones del daño en términos de justicia, de reconciliación civil y de perdón, un daño que tiene formas y estructuras asimétricas —las víctimas, los dañados, los excluidos, por una parte, y los victimarios y las estructuras de exclusión y de dominación, por otra—, me parece, como poco, cuestionable que no hagamos referencia a nuestro contexto específico español. O, al menos, no soy capaz de no hacerlo.

Creo que es oportuno para abordar esta cuestión partir de lo que llevamos andado. Por referirme a mi última intervención, las maneras que han de adoptar la escucha y la atención a las heridas del daño por parte de aquellos actores del daño que no pueden reclamar inocencia —aunque fuera desde la perspectiva de los que, como Krog, pertenecían a una comunidad o un grupo que ha sido actor dominante en una forma de la discriminación y de la opresión colonial en Sudáfrica—, que no son solo los espectadores concernidos, me parece que tienen que ser diferentes en ese país a lo que han sido, y siguen siendo, las de los ciudadanos españoles, y en concreto los del País Vasco, ante los terrorismo que allí se vivieron. Ya indiqué que Antjie Krog no sentía culpa, en el sentido personal estricto, por sus actos en la época del *Apartheid* y que, por el contrario, su militancia contra las barbaries que se cruzaron allí —una actividad pudorosa pero puntualmente relatada en sus textos— acotaban su sentido de responsabilidad y su concernido pesar a su pertenencia a un grupo, el afrikáans, y a sus cegueras y complicidades. Creo que ha quedado claro que eso no hacía menos agudo su dolor personal —y, si no es quiasmo excesivo, su dolor poético— por su lugar cultural en un país cuya piel, en sus palabras, estaba desgarrada; lo enmarcaba.

No tengo suficientes datos para especificar esa forma de conciencia crítica hacia la

propia pertenencia en el caso vasco, pero varios pensadores españoles han abundado, no obstante, en ello y me atengo a sus reflexiones: por ejemplo, Aurelio Arteta ha sido claro en su indagación sobre la responsabilidad de los espectadores pasivos, pasivamente cómplices, de la violencia terrorista por medio de su silencio.¹ No es solo esta cuestión moralmente central de la responsabilidad de las terceras figuras (en este caso, la de los espectadores cómplices que se pensaban moralmente no concernidos por el terrorismo) sino, de una manera especialmente relevante, la de las responsabilidades y posiciones morales de los victimarios, de los agentes de la violencia que mataron, asesinaron y torturaron. Las diferencias claras entre estos victimarios terroristas en el País Vasco y la postura de Krog, al igual que las diferencias entre esta y los actores de la violencia sudafricana —se sometieran o no a los procesos de amnistía de la comisión creada al efecto en la TRC y a la que hacía alusión el poema de Krog—, son, por otra parte, suficientemente claras y tajantes. En términos de las conductas, no es lo mismo la pertenencia activa a un grupo que practica la violencia que la pertenencia a una clase o grupo social que está ubicada en una situación de privilegio y de dominación en una situación de dominación y exclusión. No es lo mismo, más en general, pertenecer a una clase que pertenecer activamente a un grupo terrorista en un régimen de libertades (pero, incluso, en el caso de Krog, la pertenencia a la ANC, el partido político de Mandela, militante contra el *Apartheid*, que también practicó la violencia, teñía de ambigüedades su misma inocencia personal). En términos más generales y públicos, mientras el caso sudafricano es el de una sociedad que se esfuerza por medio de esos mecanismos especiales de la TRC —sean estos cuestionables o no— para establecer un estado de derecho que define democrática y constitucionalmente derechos y deberes y establece mecanismos institucionales para hacerlo tras un régimen de violaciones graves y masivas de los derechos humanos, en España ese horizonte democrático normativo e institucional de un sistema de derechos y garantías estaba ya definido desde la transición a la democracia y, de manera específica, desde la aprobación de la Constitución de 1978. Esta diferencia crucial, que pertenece al ámbito institucional normativo, al ámbito de la justicia institucional —política y también penal—, encuadra los procesos personales y sociales de la reconciliación y del perdón de manera especial. Soy consciente de que esto mismo es incluso cuestión aún debatida en el momento en el que la sociedad vasca —y toda la sociedad española— ajusta las cuentas con su propia historia para definir un marco de convivencia que sea sostenible en el tiempo y que no olvide, oculte o entierre sus heridas del pasado ni las responsabilidades por ellas. Que este es un proceso personal, social y culturalmente denso y extendido en el tiempo, con frecuencia opaco por los cúmulos de borrosidades e incomprensiones que de hecho comporta en los actores y en sus discursos, no borra, sin embargo, la claridad que el marco normativo define.

No puedo, ni quisiera, tampoco intervenir en ese proceso con una voz que, por su generalidad filosófica, pareciera elevarse por encima de ese proceso. Probablemente mis concernimientos e intuiciones ciudadanas —mis «juicios reflexivos» por decirlo a la rawlsiana— tampoco serían muy diferentes a las de otros que han expresado la diferencia

de ámbitos —públicos y privados, sociales y culturales— en los que se dirimen las responsabilidades ante el pasado y el presente en el caso español y vasco, en concreto. Los procesos de justicia se refieren, por ejemplo, a la justicia debida a las víctimas en el reconocimiento del daño sufrido y en la reparación —en el grado en que sea posible, tanto material como simbólicamente— de su condición y, con no menor relevancia, la justicia penal aplicable a los victimarios, a su responsabilidad en la reparación y en el restablecimiento de un orden de convivencia justo. Todo ello me parece suficientemente claro en las discusiones y decisiones adoptadas en los últimos decenios. Pero es evidente también que la claridad de los conceptos y de las atribuciones de responsabilidad permanecen en una situación de irresolución cuando ETA no se ha disuelto oficialmente ni ha entregado la totalidad de sus arsenales y, en sentido no solo metafórico, las espadas siguen potencialmente alzadas.² No obstante, los ámbitos claros que he indicado —la justicia debida a las víctimas,³ sin duda la central, y la justicia aplicable a los victimarios— ubican ya en un terreno especialmente definido, como voy diciendo, muchos de los problemas que hemos tratado. A los efectos de lo que hemos estado reflexionando —y por eso traía a Krog a la cuestión— la indagación debe preguntarse cómo se modulan en ese marco las actitudes y las posiciones morales, es decir, las creencias y las emociones y sentimientos, de los actores y, en concreto, las de los victimarios.

Quiero recordar, de nuevo, que nuestro interés en esa indagación es constatar la inversión o el dar la vuelta a lo que la idea de resentimiento parece inicialmente plantear: pareciera —y recuerdo especialmente aquí el análisis de Strawson— que el resentimiento es la actitud y la emoción de quien fue dañado (la indignación, en ese análisis, le corresponde a una tercera persona que ve el daño infligido a otro) y la asimetría de la experiencia moral del daño, entonces, es vista o pensada desde la posición de la víctima. Quizá, entre otras razones, por evitar el riesgo de la emoción falsa del victimismo, pero no solo, el resentimiento requerirá su valoración o interpretación desde fuera —en alguna forma de la tercera figura, como el «nosotros» del juicio moral y de la actitud política, el «nosotros» que es el sujeto de la justicia, como ya he dicho en un capítulo anterior— de lo que la emoción reactiva de la víctima expresa; pero creo que podemos justificar que pivota normativamente solo sobre ella, que ella es su referencia. Lo que Krog nos contaba era distinto: ubicaba la carga de la responsabilidad de la escucha, y de la justicia como escucha, en quien dañó (por sus actos o por su pertenencia y también por sus complicidades y silencios), viendo o leyendo esa estructura del resentimiento desde el otro polo de la relación básica entre víctima y victimario, el de este último, por mucho que esa figura que activa o practica el daño se difracte, a su vez, en posiciones y guisas diferentes. Ahora, y de manera más específica, quisiera preguntarme por la carga de la responsabilidad del victimario, de quien dañó por medio de sus actos y no solo de sus pertenencias, en la resolución del daño. Esa pregunta tiene, según lo que venía planteando, una primera respuesta clara y tajante (tan tajante como la forma en que Alejandro resolvió el nudo gordiano, la metáfora que empleé al final de mi anterior intervención): cuando existe un marco legítimo de normas, de principios y de derechos y de deberes, cuando existe justicia, el victimario tiene, quíéralo o no, que responder a la

justicia penal que condena sus actos. No importa ahora qué teoría del derecho y de las penas y castigos empleemos. El lenguaje ordinario (pero en ello no es lenguaje más natural que otros, a la vista de la diversidad cultural y teórica que existe entre diversas culturas para la justificación del castigo) tiende a expresarlo como retribución, resarcimiento o incluso venganza. Por mencionar las que, en ese espectro, pudieran ser las formas más racionalmente pensables, las nuevas formulaciones del retribucionismo han insistido, por ejemplo, en el interés y el derecho del culpable al cumplimiento de la pena impuesta como óbolo de su reintegración social. También, por su parte, y en el extremo opuesto de esas teorías de la pena, las teorías expresivas del castigo, que indican que el catálogo de las penas de una sociedad expresa el repudio moral y social de las conductas punibles, indicarían que los culpables aceptan o hacen suyos esos repudios y, al hacerlo, se reintegran a la comunidad moral, política y jurídica de la que, por medio de sus actos, se excluyeron. En cualquiera de esas formulaciones o teorías lo que aparece como factor común es el repudio, por parte del victimario, de su conducta anterior. O, por decirlo con un término más claro, su arrepentimiento.

En este terreno de las actitudes vuelvo a acentuar, de nuevo, algunas diferencias. No había arrepentimiento en Krog; no era esa la forma de la carga que ella acusaba: el arrepentimiento requiere el rechazo de algún acto o de alguna disposición moral anterior del agente, cosa que no sucedía en su caso como dejé dicho, y para entender lo cual acudía, y nosotros tras ella, a su relato autobiográfico que no es, en sentido estricto, un descargo de conciencia. El mandato moral y cultural de la escucha, o de la justicia como escucha, o de la justicia cuyo primer paso es la escucha y la atención al dañado, y la constatación de la ausencia o de la carencia de esa escucha en el pasado no es exactamente arrepentimiento, aunque sea la asunción de una condición deficiente. El arrepentimiento, repito, requiere el repudio de algún acto o de alguna disposición que podamos definir específicamente: hoy, ahora, repudio aquel acto que hice, es decir, lo considero no solo no justificable, sino errado, erróneo, injusto. No es arrepentimiento la pena por lo hecho —pero con la cláusula, normalmente oculta, de que volvería a hacerlo si me hallara de nuevo en aquellas circunstancias—. Cabe pensar que el arrepentimiento siempre va acompañado de la escucha y que la escucha puede resultar del arrepentimiento. En algunos casos, ambos pueden ser co-causales. En cualquier hipótesis, lamentar y condenar algo hecho en el pasado probablemente requiera atender a la perspectiva de quien fue dañado: repudiar un acto pasado o bien arranca de reconocer como daño aquel acto, lo que implica verlo desde sus efectos sobre otras personas, o bien tiene como efecto inmediato ese reconocimiento. De hecho, eso es lo que vemos en muchos relatos de arrepentidos: la caída en la cuenta de que aquello que hicieron dejaba de tener justificación, una justificación que ellos daban inicialmente por descontada, a la vista de la mirada del otro, del que sufrió el daño.

El arrepentimiento tiene más pliegues que el que he indicado, algunos nada fáciles de desentrañar. Montaigne, que tenía una concepción cuasiatomista de los momentos de la vida moral —es decir, que no establecía ni continuidades ni discontinuidades entre el pasado y el presente, excepto quizá las de las disposiciones morales virtuosas— dijo que

no se arrepentía de lo hecho en el pasado, o que no creía en el arrepentimiento. Es problemática esa afirmación, quizá solo comprensible desde la concepción de la temporalidad atomista o discontinua de la vida moral que he dicho, algo debido a su peculiar pirronismo tras el fracaso de las moralidades en conflicto en las guerras de religión. Y es problemática, al menos para nosotros, porque si existen conexiones causales entre lo hecho en el pasado y la situación presente y si ese pasado no es inmune al juicio moral porque tiene que ver, entonces, con el presente, y este tiene algún sentido o demanda moral, es casi imposible negar el arrepentimiento. Esta denegación o rechazo del arrepentimiento no solo es cuestionable en estos términos de continuidades causales; también lo es, como hemos argumentado apelando a distintas razones fenomenológicas en lo que hemos escrito hasta ahora, si la memoria tiene el papel de constitución que hemos indicado, por ejemplo, atendiendo a la identidad (moral y no solo moral) de las personas. De hecho, desde la mirada del otro que venía comentando, la tenacidad con la que muchos victimarios sostienen los actos realizados —«volvería a hacerlo», indican— parece prolongar y hacer más hiriente el daño vivido por las víctimas. En esos casos, la ausencia de arrepentimiento no solo impide la clausura del daño, lo prolonga.⁴ La tenacidad en las actitudes y justificaciones que dañaron incrementa el daño. Y esa tenacidad define moralmente al sujeto que la efectúa, lo hace de nuevo, a cada paso, victimario. La carencia de arrepentimiento, o esta tenacidad, encadena al actor a su propia condición, renovándola a cada demanda que pueda hacerse de reintegración al cuerpo social y político.

El arrepentimiento parecería, pues, ser una condición necesaria para que el victimario pueda entenderse como parte implicada, concernida, en la resolución del daño. Pero pudiéramos fácilmente caer en otro piélago de problemas al tratar de dar cuenta de qué es exactamente lo que el arrepentimiento implica. Me refiero, sobre todo, a lo que llevan consigo las concepciones internistas de la vida moral, para las cuales es algo íntimo, o algo profundamente «dentro» del sujeto lo que le mueve a arrepentirse.⁵ En la base, este modelo internista es el de Agustín de Hipona, según el cual el arrepentimiento es un movimiento interno del alma que reconoce sus actos pasados bajo la forma del pecado, un movimiento cuyo relato adopta necesariamente la forma confesional. El arrepentido deberá, no obstante, mostrar garantías de su cambio, deberá «externalizar» su transformación, deberá mostrar que ha cambiado de vida, que el propósito de la enmienda, por recordar la formulación religiosa, es algo más que una intención no realizada o falsaria. No creo que sea necesario extenderse en la crítica a este insostenible modelo internista ahora, pero sí acentuar que, incluso en él y a la luz de lo que acabo de mencionar, el arrepentimiento se habrá de ubicar en una estructura comunicativa en la que aquellos que reciben el arrepentimiento —pensemos en la víctima que recibe una demanda de perdón de su victimario— lo entiendan como una demanda normativa robusta y firme. Constatar que eso es el caso —descartar los arrepentimientos fingidos, o los motivados por el autointerés de quien se dice arrepentido— es un proceso, a su vez, social y comunicativo. No es necesario para ello —como no lo es en tantos otros actos de habla y en otras demandas comunicativas— presuponer el papel anterior y fundante

de algo interior, la intención, siempre dudable, siempre cuestionable, de quien expresa el arrepentimiento. Dada nuestra condición de seres opacos, las concepciones internistas del arrepentimiento, aquellas —insisto— que fundan en un acto anterior e interior del sujeto la modificación de sus disposiciones y juicios, nada aportan a los procesos de resolución del daño. A lo sumo, y es importante, necesitaríamos una concepción no interior de la intención.

El arrepentimiento, como una parte necesaria de una demanda de perdón, se resuelve, si consigue hacerlo, en un proceso que he llamado comunicativo y externo. Requiere hacer explícito ante otro, y específicamente ante el otro a quien se dañó, el repudio del acto, su condena, la conciencia del daño infligido y la específica constatación y expresión pública de todo ello. Requiere, por ejemplo, que quien se arrepiente muestre la congruencia de su nuevo estado o su nueva disposición con otros elementos, como el repudio explícito y la condena de los tipos de acciones, como la violencia, que produjeron ese daño. Tales son las condiciones que normalmente asociamos a las demandas de perdón en los actos comunicativos en los que las formulamos. Esas demandas pueden ser resueltas, respondidas, de maneras diversas. No quisiera extenderme en exceso ahora sobre ello, pero, al menos, hay que dejar constancia de que, en lo que tiene de relación personal a diferencia de lo que sucede con el ámbito público, la solicitud y la demanda de perdón penden de la gratuidad de su concesión solo por parte de quien puede hacerlo, la víctima.⁶

Con este último comentario he parecido suscribir una diferencia clara entre el ámbito privado del perdón y los ámbitos públicos. Algo así hemos planteado, pero también cuestionado, en nuestro intercambio. Y, de acuerdo con ello, quisiera en seguida matizar el sentido de esta diferencia de ámbitos: el perdón tiene lugar, como hemos argumentado en capítulos anteriores, en una relación entre *personas*; pero de ello no se deduce que no pueda tener importantes efectos públicos, en la vida social y política de esas personas en tanto *ciudadanos*. (De ello no se deduce, no obstante, que esos posibles efectos públicos hayan de hacer del perdón una relación no personal o anónima entre los ciudadanos). Algunos perdones tienen, además del sentido primordial y central que atañe a las personas, efectos sobre el tono moral de una comunidad, de un grupo social o incluso de una nación. Eso sucedía ya, estimo, con el impulso de fondo de la TRC en su comisión de amnistía; y era, por volver a acudir al poema de Krog que citaba en mi texto anterior, lo que se disputaba en el poema «Escucha el desgarró en la piel de mi país». O, por ir al caso al que me parece importante que nos acerquemos, a las peticiones personales de perdón de algunos exetarras arrepentidos que han participado en la llamada vía Nanclores, según el nombre de la prisión en la que han sido reclusos para el cumplimiento de sus penas los etarras que han abandonado la organización terrorista en un complejo proceso que tampoco carece de torturadas dificultades de conciencia pero también de lógicos costes personales.⁷ En estos casos, esas peticiones de perdón, a las que tendré como referencia central a partir de ahora, tienen efectos públicos, es decir, políticos y sociales en el País Vasco y en España —y de ello parece evidencia suficiente las reacciones, más allá de lo personal, que han provocado y que han determinado,

incluso, medidas administrativo-penales para su favorecimiento o, por el contrario, para su impedimento.⁸

En efecto, que los procesos de arrepentimiento y de solicitud de perdón —cuando han sido el caso— tienen efectos públicos ha determinado su mismo carácter. Todo un sistema de precauciones, personales e institucionales, ha estado presente: estos encuentros, cuando se producían, no tenían efectos en la reducción de las penas, no se realizaban sino en un marco de cautelosa autonomía por parte de quien solicitaba el encuentro (en general, el exetarra) y de respeto a la víctima que, por un complejo entramado de razones, pudo aceptar o rechazar el encuentro, una también cuidadosa planificación por parte de la figura clave del mediador que adopta, en esos procesos, tanto el rol de garantizar las respectivas autonomías morales de la víctima y del victimario como el de monitorizar que el proceso de encuentros alcanzaba los fines aceptados y consensuados por las distintas partes. Me parece interesante indicar, pues, que la relación personal que se produce en esos encuentros —conduzcan o no al perdón, que puede ser (o no) un fin derivado del mayor objetivo de la comprensión y de la elaboración de la dolorosa y traumática experiencia vivida— se establece en ese acotado marco social que ha requerido la presencia de una tercera figura (el mediador, las políticas favorecedoras de este tipo de encuentros restaurativos) o ha sido impedida o coartada por su ausencia. A lo que iba era a constatar, pues, el entramado de lo privado y lo público incluso en la posibilidad de un encuentro entre personas que participaron en polos opuestos de la experiencia del daño. Ciertamente, ese entramado no solo aparece en esta dimensión sino, como también he apuntado, por el efecto o la resonancia que una relación o un acto interpersonal puede tener sobre el espacio público más amplio de una comunidad social: apunta, incluso, a procesos ejemplares, por personales y puntuales que puedan ser, de reconciliación cívica. Esta, has argumentado, es imposible, se ve impedida o puede frustrarse si las dimensiones personales fracasan —en el fondo, tal sería la tesis de la «virtud del resentimiento» en la interpretación que Brudholm hacía de Améry—; quizá lo que los encuentros restaurativos apuntan es, precisamente, a lo contrario, a saber, que cabe pensar que la reconciliación cívica, aunque obedezca a la lógica propia de lo público, puede ser potenciada por actitudes de restauración que tienen raíces personales.

En efecto, he querido dejar constancia de esa imbricación de lo personal en lo público, pero no considero que sea ese el tema central. Tal vez ese tema sea la idea de que la resolución del daño es la de la *restauración* o la *reparación* de algo —una relación social, una forma de entender las maneras de la participación en lo público— que ha sido roto y desgarrado por causa de las acciones terroristas. ¿Qué se desgarró, qué se rompió? En primer lugar, el valor de la vida de las personas, el respeto a su dignidad, o, por decirlo más claro, la desconsideración de ese valor y de esa dignidad en aras de una concepción instrumental de la muerte o el daño infligidos. Las personas, por decirlo en los términos que Arendt empleó para hablar de los totalitarismos y en concreto del exterminio nazi, se consideraron prescindibles a la luz de un programa, adjetíveselo como se prefiera, que anteponía fines sedicentemente colectivos a ese respeto y esa dignidad.

Son muchas las formas que adopta esta instrumentalización del valor de la vida, pero cuando se produce se percibe —y en eso la percepción de la Sra. Ngewu era extremadamente aguda— la pérdida de humanidad del victimario. El argumento de fondo es nítido: solo el respeto de la dignidad del otro nos hace humanos (o, más cautelosamente, a la inversa: no podemos pensarnos humanos sin el respeto a la humanidad del otro, a su dignidad y a su valor). Pero no solo se rompió ese núcleo central de nuestra concepción como personas; más en primer plano, se rompió y se desgarró también la idea de una convivencia basada en el respeto y la separación o la diferencia (por volver a usar un concepto arendtiano) entre las personas en el espacio público, en la vida política. Se desgarró el tejido social en ese sentido y, con él, el mismo sentido de comunidad, de la comunidad política, pero también de las comunidades del entorno inmediato de las personas. Una concepción exclusivista de la vida pública —«esta es la verdad de mi comunidad, la que yo defiendo; lo otro es mentira»—, una forma de comunitarismo totalitario se impone sobre otra concepción en la que, como decía, el valor de las personas, diferentes e insustituibles en su dignidad es reconocido, y desgarrar y rompe esta forma plural de la vida común basada en el respeto a las diferencias. Y también, por último, se rompe y se desgarrar la autoconcepción del actor humano mismo, de sus creencias y de sus emociones, de sus valores y de sus posturas éticas: en la medida en que pierde el horizonte de la dignidad igualitaria del respeto, el sujeto moral, por abrigado que crea estar en su comunidad de pertenencia, pierde el mundo público y se pierde a sí mismo como miembro de él, se pierde, en el marco de la política, como persona en relación con otras personas. El desgarrar ético de la humanidad en sí mismo y en todos, la ruptura ética de la comunidad de la vida pública, la propia pérdida de la agencia moral, son los elementos que quiebra el daño y, más específicamente, la acción terrorista en los casos que comentamos.

Esos tres niveles serían, al menos, los que habría que reparar o restaurar. Estoy insistiendo en esta perspectiva basada en el valor de la dignidad igual de las personas, una idea que ciertamente está presente en los proyectos de la justicia restaurativa general, pero que puede tender a quedar subordinado por las urgencias de la vida pública misma a concepciones de la restauración —como la que nosotros hemos venido comentando— basadas en la reconstrucción de una convivencia pública interrumpida o quebrada, y mi insistencia se debe a un doble objetivo: en primer lugar, y como estoy comentando, a que las concepciones públicas del proyecto, o de los proyectos, de la justicia restaurativa acentúan la idea de la reconstrucción del tejido social desgarrado, pero quisiera —¿con una perspectiva exageradamente eurocéntrica e ilustrada?— poner en su centro la restauración de la humanidad perdida de las personas; en segundo lugar, porque estas ideas normativas —y filosóficamente formuladas— tienden a quedar olvidadas en el trasfondo cuando lo que ocupa el centro de atención es la inmediatez de las tareas —la demanda de perdón, la solicitud a la víctima para que la acepte, el carácter muchas veces irresoluble de los encuentros en los que tienen lugar—, tareas tantas veces realizadas entre la opacidad, la ambigüedad y las dificultades de expresar tanto la demanda como la respuesta.⁹ Creo que las teorías de la justicia restaurativa —y hay varias con acentos a

veces comunitaristas y otras liberales (y regresamos a las diversas teorías del *uBuntu* que comenté en mi anterior entrada)— se fortalecen cuando se resaltan sus conceptos normativos básicos, como el que comento de la igual dignidad de las personas y el del valor del sentido de lo común, o de la comunidad moral, basada en el reconocimiento de ella.

¿Por qué llamar a eso justicia restaurativa? Una de las metáforas con las que acababa mi anterior intervención era la de *La encajera* de Vermeer. Con ella quería apuntar al trabajo de suturar o de reparar el tejido, la urdimbre, de una vida social dañada. (La metáfora paralela y complementaria era la del tajo que rompe el nudo gordiano del daño que enlaza y enmaraña, con frecuencia de manera perversa, las perspectivas de las víctimas, la de los victimarios y las de las personas de su entorno quienes, de manera concernida o, por el contrario, cómplice, configuran el espacio público en el que acontece el daño). Los teóricos de la reparación moral y social¹⁰ han insistido en esa intuición para pensar la vida moral dañada o la actitud moral tras el daño. *La encajera* opera y trabaja porque hay tajaduras, pero su actividad no parece ser primariamente estructural: no teje la urdimbre social, sino que atiende a restaurar ese tejido que se ha roto. Parece obvio, no obstante, que esa actitud y ese trabajo, micro y no macro, no son adecuados cuando la convivencia social está plagada de injusticias, discriminaciones, exclusiones; no parecería adecuada, por ejemplo, a las condiciones de sociedades estructuralmente injustas en las que la desigualdad y la ausencia de cohesión social requieren intervenciones sistémicas. Tal parecería ser el caso no solo en sociedades como la de Sudáfrica antes del fin del *Apartheid*, sino en nuestras mismas sociedades afluentes que están sistémicamente, o estructuralmente, quebradas en su cohesión social. La justicia restaurativa —la actitud y el trabajo de la Encajera (si puedo tomar esa imagen como representando este trabajo atento y minucioso de reparación, que puede no ser el caso)— no puede cubrir las tareas diferentes de intervenciones estructurales como pueden ser la instauración (que no restauración) de las libertades y de los derechos o las intervenciones, esas sí, sistémicas que permitirían un acceso igualitario a la total dignidad de las personas por medio de su acceso a recursos y oportunidades. Pero quizá la cuestión no esté en sustituir la justicia estructural, esa que sugería que operaba en las teorías normativas generales, por la justicia restaurativa, de la misma manera que el final de la violencia terrorista no se puede pensar solventada por encuentros personales entre agentes y víctimas de esa violencia mientras esa misma violencia está siendo ejercida. Quizá lo que la metáfora indica (con la vaguedad que siempre opera en estas operaciones lingüísticas y simbólicas) es que la resolución del daño, en los términos personales del perdón e incluso en los términos sociales de la reconciliación cívica, requiere esa atención, o esa escucha, a los procesos microinstitucionales e interpersonales. No formula, por ello, ninguna teoría general sobre el final del terrorismo, que requiere operaciones de acciones estructurales de la política, sino que indica que la paz cívica requiere, en algún momento, que las personas (las personas que son ciudadanos) restauren su dignidad por medio de la asunción y de la crítica, de la responsabilidad y de la respuesta, de su lugar en la asimétrica estructura de las experiencias del daño. Porque

son procesos *personales* de arrepentimiento y de perdón, en los casos de los procesos restaurativos a los que he hecho referencia, ninguna estructura o política general puede sustituirlos, aunque pueda hacerlos posibles, o no hacerlos imposibles, e impulsarlos. Lo significativo —y ese ha sido mi argumento en esta intervención en nuestro diálogo— es que *porque* son procesos personales, y a pesar de su fragilidad y de su contingencia, *pueden* indicar, apuntar o favorecer una forma de vida social no dañada.

En capítulos anteriores no he ocultado mi adhesión filosófica a las éticas ilustradas y racionales, como cuando he interpretado a Rawls o he criticado concepciones agonistas de la vida moral y de la vida pública. Quiero concluir esta breve entrada indicando que no es en absoluto contradictorio sostener esa posición filosófica y acentuar las ideas de la escucha, la atención y la reparación y que son ideas y constelaciones de ideas que se necesitan mutuamente. Las razones, creo, están dadas, pero me parece oportuno recordarlas en esta conclusión: lo que se repara, lo que se restaura, es la dignidad de las personas, la humanidad perdida o quebrada que decía la Sra. Ngewu en el poema de Krog (pero antes, en la realidad de un encuentro restaurativo en el seno de la TRC, un encuentro fracasado según la letra de ese poema). Y se restaura, precisamente, en la particularidad de la Sra. Ngewu, del Sr. Barnard, y en la generalización performativa que la Sra. Ngewu hacía en su apelación a la humanidad de todos nosotros, los que estamos concernidos por la pérdida de la humanidad que allí tuvo lugar. Creo que en los escasos testimonios escritos que tenemos, o a los que he podido acceder, de las apelaciones cruzadas en los encuentros restaurativos de los exetarras y de sus víctimas algo similar ocurre: son apelaciones normativas particularizadas que requieren y que vehiculan esa idea de una quebrada dignidad en el dolor y la pena vividas que pide ser recuperada.

¹ A. Arteta, *Mal consentido: la complicidad del espectador indiferente*, Madrid, Alianza, 2010. Reseñé esta obra en «Lo que (nos) requiere la experiencia del mal», en *Isegoría* 44 (Junio 2011), pp. 346-352.

² Ya en corrección de pruebas, ETA anunció su disolución, el desmantelamiento de sus estructuras y el fin de toda su actividad política el 3 de mayo de 2018. Perversamente, en un comunicado, solicita perdón expresamente a las víctimas que «no tenían participación directa en el conflicto»: la discriminación entre tipos de víctimas —unas merecedoras de la petición de perdón, otras no— puede ser una maniobra de pertrecho para continuar alguna forma de acción política, pero en cualquier paso muestra el carácter solo instrumental que la organización terrorista le asigna a las víctimas y, por ende, autojustifica sus acciones pasadas, sin arrepentimiento alguno por el cruel ejercicio de la violencia. Con ello se prolonga desgarradoramente el sufrimiento de las víctimas.

³ Cfr. M. Reyes Mate, *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*, Barcelona, Anthropos, 2008.

⁴ Al igual que otros comentaristas, Fernando Reinares generalizaba esta ausencia de arrepentimiento en muchos etarras a partir de su experiencia en la confección de su libro *Patriotas de la muerte*, Madrid, Taurus, 2001, en «¿Etarra arrepentido?», *El país*, edición del 13 junio de 2012. Como veremos, pueden existir casos *a contrario* que pueden ser muy significativos. Parece, pues, que la proclividad a, o la posibilidad de, reconocer el arrepentimiento de otro depende de marcos de interpretación más generales que tienen fuerte carga política: el arrepentimiento tiene, también, que ser escuchado incluso para ser evaluado.

⁵ En la medida en que no accedemos a la interioridad del otro —tampoco a la nuestra, argumentaría— su arrepentimiento o bien es reconocido por parte de una comunidad sin otro expediente que la aceptación de la sinceridad del que dice arrepentirse por otros motivos (y los contextos religiosos son buen modelo de cómo algo tan paradójico puede tener lugar) o bien, por el contrario, siempre podemos ejercitar alguna suerte de sospecha sobre sus protestas de contrición, como sucede en el argumento expuesto en la nota anterior.

⁶ Para un tratamiento más extenso de estas ideas, cfr. C. Thiebaut, «El perdón, la conciliación y la justicia», *op.*

cit.

⁷ No puedo dejar de recordar un testimonio de ese proceso de rechazo de una conducta terrorista en la forma de rechazo de pertenencia a un grupo que materializa el rechazo a una forma de vida y a una forma de pensar y de sentir, que me parece especialmente explícito en este sentido, el del relato del ex-grapo F. Novales, *Tazón de hierro. La memoria personal de un militante de los Grapo*, Barcelona, Crítica, 1989.

⁸ Me baso, además de en las noticias que han aparecido en diversos medios, en el volumen coordinado por E. Pascual Rodríguez, *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos entre víctimas y ex miembros de ETA*, Santander, Sal Terrae, 2013. Este volumen recoge las diversas perspectivas que han intervenido en los encuentros entre víctimas y victimarios. En primer lugar, el tejido de las razones de estos para la solicitud de dichos encuentros (que tienen que ver con la idea de arrepentimiento que he mencionado, aunque con frecuencia no sea ese el término empleado), en segundo lugar, las razones, dificultades y maneras en las que las víctimas han enfrentado y resuelto esas solicitudes; en tercer lugar —y a eso el volumen dedica una especial atención— a la manera de la mediación que hace posible y atiende el desarrollo de esos encuentros —una tarea, la de la tercera figura mediadora central, generalmente desconocida—. No hay espontaneidad en esos encuentros que se producen como resultado de un trabajo planificado y de un esfuerzo controlado en el que los centros de atención son la libertad y la dignidad de la víctima, primero, y del victimario. Las dificultades de la realización de estos encuentros (no solo por motivos personales, sino también políticos y administrativos), así como el marco teórico general del proyecto, el de la justicia restaurativa, ocupa partes importantes del volumen que comento.

⁹ Dejo constancia de distintos y diversos tratados sobre la justicia restaurativa como proyecto teórico e institucional, muchos de los cuales hacen referencia a los procesos de reparación de la vida pública que estoy mencionando: D. Sullivan y L. Tifft, *Handbook of Restorative Justice. A Global Perspective*, Londres, Routledge, 2006; G. Johnstone y D. Van Ness, *Handbook of Restorative Justice*, Cullompton, Willam, 2007; M. Zernova, *Restorative Justice. Ideals and Realities*. Burlington, Ashgate, 2007. Directamente referido a la cuestión tal como la planteo, cfr. A. Kohen, «The personal and the political: forgiveness and reconciliation in restorative justice», en *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 12, 3, (2009), pp. 399-423.

¹⁰ Quizá, sobre todo, M.U. Walker, *Moral Repair: Reconstructing Moral Relationships after Wrongdoing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. He comentado esta perspectiva en C. Thiebaut, «El perdón, la reconciliación y la justicia», *op. cit.*.

10. Justicia y amargura

Antonio Gómez Ramos

Tienes razón, sí, en que no podemos soslayar el caso español, o más precisamente, el caso del terrorismo en el País Vasco durante los últimos cincuenta años. Hay en España, desde luego, otros capítulos abiertos: las heridas de la Guerra Civil y de la represión franquista posterior, por mencionar las aún bien abiertas y candentes. Pero lo que ha acompañado subliminalmente estas reflexiones, o ha saltado al plantearlas en diversos foros, ha sido, a menudo, la pregunta por las víctimas del terrorismo etarra, por la legitimidad de su resentimiento, cuando lo tienen y lo manifiestan, por las vías posibles de una reconciliación y hasta de un perdón. Tampoco hay que olvidar las víctimas de otros terrorismos en este país, de uno y otro signo (GAL, GRAPO); pero son las víctimas del terrorismo en el País Vasco, en toda su diversidad, las que, al menos en mi mente, levantaron su rumor desde que empecé a darle vueltas a la reivindicación que hacía Améry de su resentimiento. Puede ser por su elevado número; puede ser porque su voz, a veces propia, a menudo instrumentalizada, interviene de manera significativa en el convulso debate político español; puede ser porque ese reguero de sangre y sufrimiento —absurdo, incomprensible en un país que goza relativamente de bienestar y de un sistema de libertades, pero en cualquier caso absurdo— ha lastrado de manera fatal la democracia española desde su reinstauración hasta hoy.

¿Cómo pensar la reconciliación, el perdón, el resentimiento y la justicia en el caso del terrorismo vasco? Para situar adecuadamente la pregunta, conviene no guiarse solo por los casos en los que algunas víctimas, o representantes suyos en asociaciones, plantean su demanda de forma muy ligada a los intereses inmediatos de un partido político. Desde luego, la demanda de una muestra de arrepentimiento en el terrorista, o de una petición de perdón, o de un castigo mayor, forma parte legítima de la acción de una víctima; y puede formar parte de la psicología del resentimiento el que esa demanda se plantee de manera infinita e imposible de satisfacer, o que se reclamen formas de castigo que van contra las reglas más elementales del Estado de Derecho. Pero también es verdad que la democracia española, desde la Transición, ha estado condicionada —a veces voluntariamente condicionada— por la cuestión de los separatismos, de modo que las clases dirigentes del Estado y los medios de comunicación han utilizado deliberadamente esa cuestión para velar otros problemas reales del país —exclusión social, creciente

desigualdad económica, déficits democráticos y culturales, problemas estructurales de una modernización insuficiente— y bloquear el debate público sobre ellos. Es sabido que el terrorismo de ETA, y la exigencia prioritaria de posicionarse respecto a él, al margen de cualquier otra cosa, ha contribuido durante decenios a ese bloqueo. La voz de las víctimas ha sido a veces, a la par, una demanda legítima y un peón que, consciente o inconscientemente, cuando otras voces interpuestas las ponían al servicio de esa especie de autochantaje que se hacía la sociedad española, ha contribuido a encenagar el debate público, más que a la paz y a la justicia. Pero no es este el lugar para hacer un análisis de la democracia española en los últimos años.¹

Se trata ahora de diferenciar, al menos por un momento, entre la voz de la víctima incorporada a los proyectiles del cañoneo partidista inmediato, y la voz de la víctima como tal; también su murmullo y su silencio. Estoy pensando, sobre todo, en la amargura que manifiestan quienes sufrieron la violencia, la agresión, o simplemente el acoso del medio *abertzale* durante años, y ahora, una vez terminada la «lucha armada» ven a sus atormentadores, a los simpatizantes de ETA, incorporados a la vida pública, a las elecciones y el debate político, como si la nueva fase borrara lo anterior. La amargura de quienes no se resisten a que la paz sea, simplemente, el final de los atentados, y la convivencia obligada con los que antes perseguían o jaleaban, todavía jalean, a los verdugos.² Muchos que sufrieron desde dentro, o que tuvieron que marcharse, ahora, en aras del futuro y de la nueva convivencia democrática, se sienten rebasados por el tiempo y la nueva dinámica social, en la que su sufrimiento pasado queda silenciado y orillado. Si no se entregan a la reivindicación compulsiva en el seno de intereses partidistas, la amargura y el resentimiento parecen afines a los de Jean Améry. Entonces, ¿en qué modo afecta, pues, al caso español, una vez llegado el «final del terrorismo», lo que venimos discutiendo sobre perdón, resentimiento, reconciliación y justicia?

Por supuesto, «final del terrorismo» es un concepto borroso. Puede ir desde un mero cese de la violencia hasta el cumplimiento de todas las condiciones políticas, sociales y morales para que, efectivamente, se hable de un final. Por seguir a Reyes Mate, que se ha acercado a esto con minuciosidad,³ ese cumplimiento supondría el castigo debido a los culpables, así como el reconocimiento institucional y social por parte de la sociedad, del conjunto de la ciudadanía, de que los asesinados, los dañados, son también parte de ella, y que sin ellos nadie es ciudadano. En el grado máximo, se podría alcanzar incluso la sutura de la escisión causada por el crimen político, de modo que tanto la víctima como el verdugo queden recuperados para la comunidad. Esto último implicaría procesos de justicia restaurativa como los de Nanclares de Oca a los que tú has aludido, en los que el asesino tenga la ocasión de mostrar un arrepentimiento y la víctima la ocasión de perdonar.

Tiendo a pensar que en el caso del terrorismo etarra, en España no se ha dado apenas ese grado máximo —¿se ha dado, se ha podido dar, en algún sitio?—, pero sí, desde luego, el cese de la violencia y un alto grado de reconocimiento social y político hacia las víctimas. Con todo, y a pesar de la normalización de la democracia en el País Vasco, parece difícil hablar de perdón y reconciliación. Las razones para ello serán muchas, de

orden político, personal o social; no sería yo el más adecuado para discutirlos. Pero creo, y es lo que intentaré mostrar, que este caso español nos pone más cerca algo que, de algún modo, estaba presente en todas las modulaciones de perdón y reconocimiento por las que hemos ido pasando: a saber, que forma parte de ellas una brecha insalvable entre los sentimientos subjetivos de los individuos y la dinámica general del proceso; y que, aunque esa brecha forma parte de la realidad política, y de hecho puede impulsarla —en la reivindicación, en la apertura de nuevas perspectivas morales, en el aprendizaje social que le sigue—, la amargura de los sujetos que viven estos procesos queda como un poso imposible de disolver, por lejos que hayan ido las vías de reconciliación y las formas de reconocimiento social y político de las víctimas. Es un poso que resulta de la irreparabilidad última del daño y de los límites inherentes a la política respecto a la felicidad individual.

Paradójicamente, siendo los elementos del fenómeno terrorista etarra más sencillos que los de otros que se tratan con más frecuencia —el *Apartheid*, el Holocausto—, las elaboraciones teóricas a partir de él son más escuetas y parcas. No deja de ser llamativo que, frente a la inmensa literatura de reflexión moral que existe sobre los crímenes del nazismo o, más recientemente, sobre los del régimen sudafricano, el terrorismo y sus secuelas en el País Vasco han dado lugar a una bibliografía más bien magra que, además, suele tomar sus referencias en las que ya haya sobre aquellos casos «paradigmáticos».⁴ Quizá sea complementaria de ese déficit de pensamiento la urgencia que existe en muchos sectores de la sociedad española por dejar atrás la historia del terrorismo vasco con una novela o con una película, lo que explicaría el éxito comercial y de crítica —en los medios hegemónicos— de una novela como *Patria*, de Fernando Aramburu, o el de una comedia tan estereotipada como *Ocho apellidos vascos*.⁵ Desde luego, es discutible que esta clase de conflictos se puedan dejar atrás con la novela o la película; pero, sobre todo, no debe haber urgencia por llegar a ello, sino que lo que se requiere es atención y tiempo. Lo muestra muy bien el libro de Eurne Portela, *El eco de los disparos*,⁶ que sabe combinar la experiencia personal, la atención a las reflexiones sobre la memoria y un análisis pormenorizado y crítico de obras literarias, películas y documentales de orientación diversa que, a menudo desapercibidas para el gran público, afrontan el sufrimiento de las víctimas, la sociología y psicología del mundo abertzale, la represión estatal, así como los silencios, ambigüedades y complicidades habidos en el País Vasco durante y después del terrorismo.

Con todo, puede que esta vez no se trate de un déficit típicamente español. Sospecho que esa escasez relativa de la literatura de reflexión —académica e incluso de ficción— se da también respecto a las secuelas de otros movimientos terroristas europeos, ya sea el del IRA, que sería el que, con limitaciones, más paralelismos guarda con ETA, ya sea la RAF alemana o las Brigadas Rojas o los neofascistas italianos. Cabe pensar que, en todos estos terrorismos, su dimensión relativamente menor frente a otras catástrofes morales, o el que hayan *golpeado* en sociedades más democráticas, menos fracturadas, que, de

algún modo, amortiguan los daños y dan un reconocimiento a las víctimas, sean factores que hacen menos apremiante el trabajo de reflexión.

He utilizado, casi automáticamente, la palabra «golpeado», y me doy cuenta de su insustancialidad. Del terrorismo se dice que «golpea»; o se decía, y puede que fuera una expresión muy propia de periodistas y de políticos. En todo caso, entendíamos que ese golpear se da sobre un cuerpo social estable y vigoroso, que sufre, pero resiste, los embates y confía —por lo menos en principio— en acabar con ellos por los medios legales con que se acaba con el crimen organizado. Pero nunca utilizaríamos un término así —golpear— para genocidios como la *Shoah*, o para masacres continuadas como el *Apartheid* o las represiones de dictaduras. De ningún modo quiero minimizar o relativizar los sufrimientos causados por el terrorismo, pero creo que esa observación lingüística da idea ya de lo complicado que resulta comparar unos y otros, el terrorismo etarra y el nazismo, por ejemplo. Esto lo saben los historiadores, los sociólogos, los politólogos; observadores más sensibles a las particularidades de cada caso. En filosofía, en la reflexión moral, en cambio, se parte, no sin justificación, de que una víctima es una víctima, y lo es de manera absoluta, independientemente del contexto en el que se le inflija un daño injusto e inaceptable. Tan víctima es el judío asesinado en el *Lager* como el concejal asesinado por ETA. A partir de aquí, sin embargo, se desliza con demasiada facilidad, en el fragor de la discusión política, la similitud entre fenómenos sociales más amplios, entre terrorismo y totalitarismo, por ejemplo, y se pretende que los marcos de reconciliación, de perdón, del posible resentimiento, la reivindicación de resarcimiento, hubieran de ser también similares y equiparables. Nada de esto ilumina la reflexión ni aclara los conceptos, aunque pueda ser muy contundente en el debate político. Quede claro que ambos son víctimas de un daño atroz, injusto e inaceptable: absolutamente inaceptable. Pero el carácter absoluto de la víctima —un carácter absoluto que perciben el sentimiento moral y, de resultas, la reflexión filosófica— no tiene una vigencia absoluta en la discusión política, psicológica, sociológica, etc. Por eso, el resentimiento de un Améry, por ejemplo, no tiene por qué coincidir con el del superviviente mutilado de un atentado terrorista, aunque los dos sean absolutamente víctimas. Aquel primero iluminará algo del segundo —nos está iluminando en todo este intercambio—; pero no ayuda a justificarlo ni a entenderlo.

Hay, además, un peligro grande en comparar fenómenos de este género aprovechando similitudes muy directas. Las comparaciones se extienden y acaban haciéndolo todo relativo. Pues la historia se complace en jugar con las barbaries, superponiéndolas de manera que se relativicen. La conciencia europea no pudo soportar el escándalo del Muro de Berlín, del telón de acero, de esa represión sobre lo que parecía la libertad más elemental —la de moverse libremente, la de salir—. La existencia del Muro se acabó convirtiendo en el argumento central de la Guerra Fría, y la lista de seiscientos muertos en Berlín, más los que hubiera en otras fronteras del Este, se hacía tanto más sangrante para una conciencia ilustrada, a las veces socialista, en cuyo nombre se producía esa represión. Pero, sin disminuir un ápice el escándalo ni el sufrimiento de quienes murieron allí, para un ojo imparcial, esa lista de seiscientas personas palidece al lado de la inmensa

fosa común en que se ha convertido el Mediterráneo durante la segunda década del siglo XXI, donde se ahogan en una semana tantos refugiados como los que murieron en cuarenta años de Muro. Claro que hay diferencias —el muro impedía la salida, el sistema *Frontex* impide la entrada; allí se disparaba; aquí no (aún) e incluso se hace algo por rescatar a los náufragos antes de expulsarlos, etc.—, pero ninguna de ellas oculta el hecho de que decenas de miles de seres humanos, incluidos niños, mueren ahogados ante un sistema de fronteras erigido por los mismos que nos rasgamos las vestiduras con el muro de Berlín.

Otro ejemplo: la violencia etarra, aun en sus cuarenta años de persistencia, aun en las más de mil muertes de que fue autora directa, ha quedado superada, en cuanto a saña carnicera, en cuanto a sevicia, también en cuanto a espectacularidad buscada, por el 11-M y las formas de terrorismo masivo que practica el fundamentalismo islámico. Son formas estas, por cierto, para las que ni nos atrevemos a aventurar ahora cómo serían los posibles procesos de reconciliación que sanaran sus heridas, dados los condicionamientos geopolíticos y de choque cultural en que se producen. Pero sería absurdo relativizar el sufrimiento causado por el terrorismo etarra a causa de esta nueva forma de barbarie, como era absurdo cuando se comparaba perversamente el número de víctimas de ETA con el de los muertos por accidente de tráfico. Con esto quiero decir —y pido disculpas por este largo excursus— que las comparaciones, más que ser odiosas, tienden a despistar y desfigurar los argumentos, y que es preciso tener cuidado al considerar simultáneamente fenómenos de injusticia y barbarie diversos, buscando perfiles comunes para el resentimiento de los sujetos y los procesos de perdón o reconciliación.

Por eso, más que de comparar y de buscar paralelismos, se trata de aprovechar las experiencias de otros en el sufrimiento y en los procesos de perdón o de reconciliación, para asimilarlos en la propia experiencia, para el aprendizaje. Hace unas semanas, cuando comenzamos el intercambio sobre este punto, me llamaste la atención sobre una entrevista a un antiguo terrorista de ETA, Urrusolo Sistiaga,⁷ que se remitía a Nelson Mandela. Decía él que, mientras estaba en la cárcel, le había abierto los ojos la lectura de su biografía, lo que este relataba de su estancia en la dura prisión de Robben Island, su disposición a perdonar a sus carceleros. De primeras, a mí, lector desde Madrid, esto me sorprendió no poco. Había en esas declaraciones una identificación tácita de Urrusolo con Mandela —de preso con preso—. En mi perspectiva, esa identificación se me antojaba como una distorsión, toda vez que yo colocaría al terrorista, también al terrorista preso, del lado de los verdugos, mientras que Mandela era claramente una víctima. De ahí la sorpresa. Sin embargo, era capaz de reconstruir el proceso mental por el que Urrusolo se identificaba con Mandela: también este era considerado un «terrorista» por el Estado que lo encerró, y ambos se veían como presos que luchaban contra un Estado injusto. Que fueran dos Estados cualitativamente diferentes, uno explícitamente represivo y otro dentro de los estándares del Estado democrático, podía ser relevante para mí, pero no para él.⁸ La enseñanza del caso es que, dejando aparte lo enmarañado de las vías por las que se hacen las comparaciones, ello no impide que, esta vez, con la experiencia de otro, alguien iniciara también la elaboración de su propia

experiencia hacia el perdón. Las vías para el aprendizaje, y desde luego, para el aprendizaje moral, no están puestas de antemano.

Pero quisiera volver al término «golpear», que amenazaba con deshacer las comparaciones. Pues, cuando hablamos de perdón, justicia o reconciliación en esta escala de conflictos políticos, la clave no está en los casos puntuales en los que se ha infligido un daño particular de victimario a víctima. Por eso, los procesos de reconciliación que pasan por la justicia restaurativa requieren del paciente trabajo de la encajera al que tú te referías en esa bella imagen, sobre la que volveré luego, y por eso requieren el trabajo artesano y paciente sobre lo contingente de relaciones humanas particulares. Pues lo cierto es que el mal no está localizado solamente en el foco puntual de la tortura, del asesinato, del atentado, sino que resulta de un tejido social complejo del que forman parte aquellos que, como cómplices, como espectadores neutrales, o como espectadores concernidos, participan de ese mal y le dan significado. No habría el mal del psicótico asesino sin el consentimiento de los *Mitläufer* con pretensiones de respetabilidad, como bien ha querido mostrar Aurelio Arteta en su *El mal consentido*. Así, el fenómeno terrorista, por mucho que consista en golpes ocasionales, está insertado socialmente, lo que explica su carácter culpable en ciertos sectores —la burguesía nacionalista vasca, para Arteta—. Como, igualmente, cada acto singular de tortura o de asesinato en un régimen represivo se funda, e incluso adquiere sentido, en el consentimiento de una parte significativa de la población, o al menos en su aprobación silenciosa, que mira hacia otro lado. En verdad, el mal, si no tuviera este carácter perverso, de estar extendido por el tejido social, si fuera solo algo puntual, el acto desafortunado de un individuo solitario, no sería propiamente mal: sabríamos identificarlo como el acto irracional de un psicótico, de un perturbado, y lo trataríamos como tal. El mal siempre es social, colectivo. Los primeros en entender —y tergiversar— esta verdad son los llamados órganos de seguridad cuando tienen un interés represivo: detrás del acto singular, buscan una conspiración, una organización entera, tratan de mostrar, con un montaje si hace falta, que no es un caso aislado. O, a la inversa, cuando su interés es desactivar un movimiento colectivo de resistencia, tratan de presentarlo reducido a la acción aislada de un individuo inadaptado.

Pero lo que para esos órganos de seguridad es un motivo de tranquilidad, o satisface al menos su pulsión represiva, para la reflexión moral que llevamos aquí a cabo es una fuente de inquietud y, sobre todo, de complejidad. Pues si aquellos buscan una organización criminal detrás de cada acto fuera de su ley, el agente moral, o el ciudadano concernido, siempre sabe verse como miembro más o menos involucrado de un sistema que produce el mal y la injusticia. Con todo lo problemático que pueda ser hablar de una culpa colectiva, sí es cierto que cada miembro de un colectivo, cada ciudadano, debe saber verse, incómodamente, como parte de una organización superior que, más o menos deliberadamente, está produciendo injusticia; a veces, una injusticia atroz. Esto vale tanto para el alemán medio socialmente integrado en los años treinta y cuarenta como para el europeo medio socialmente integrado de hoy, 2015, 2016, 2017, espectador del drama de los refugiados. Por distintos que sean los parámetros en uno y otro caso, hay en los dos

una responsabilidad y concernimiento individual por una acción colectiva de la que, con mayor o menor impotencia, se forma parte y se es cómplice.

En verdad, nuestra discusión empezó por allí. Se trataba de esos casos de resentimiento ajeno, o resentimiento en tercera persona —los de Horkheimer y Gil de Biedma, en tu texto— que, desde una posición de privilegio, se sublevaban contra la injusticia social. Ello justifica, espero, este rodeo inicial por las enrevesadas comparaciones entre males, por el consabido carácter social del mal, para enlazar de nuevo con el paradigma que has encontrado de concernimiento por la injusticia sufrida por otros en esas situaciones de asimetría. Me refiero a Antjie Krog, que proporcionaba el hilo conductor a tus dos últimos textos, y con la que iniciaré el último tramo de mi reflexión. Permítaseme este nuevo rodeo antes de volver al caso vasco, y al caso español.

Pues esta sudafricana, tanto en su obra poética como en su acción política y personal —expuesta con retoques de ficción en los tres fascinantes libros en prosa a los que te has referido— supone respecto a Horkheimer y a Gil de Biedma una vuelta de tuerca en el concernimiento por la injusticia y compromiso político. No hay en ella resentimiento —o, por lo menos, no lo expresa en ningún momento así—; tampoco culpa, la culpa de haber nacido blanca y *boer* en pleno régimen del *Apartheid*. Más bien, como dices tú, hay «la constatación del peso de una condición», la condición de ser cómplice estructural de un régimen de dominación brutal. Tampoco hay melancolía, esa melancolía del *Weltschmerz* que a veces funciona como un subterfugio de los cómplices para disimular su culpa. No hay melancolía, sino rabia y —lo que siempre se agradece en la lectura— un punto de autoironía.

Leyéndola, agradecemos cómo nos conduce a través de todo el proceso de transición desde el *Apartheid*, incluido el informe de las Comisiones de Verdad y Reconciliación, hasta la nueva República Sudafricana; no escatima las contradicciones del proceso ni la parquedad de los resultados respecto a la altura de las ilusiones de justicia y democracia cuando se estaba en la oposición, o cuando el regreso de Mandela provocó un entusiasmo que la realidad, con sus profundas raíces históricas y estructurales de desigualdad racial y social, y de prejuicios meramente humanos, ha sido implacable en desinflar. Sabe exponerlo desde dentro, recogiendo, entre otras muchas, la voz de Deborah, activista del ANC que ha sufrido tortura y está explícitamente resentida, o la del antiguo camarada que ahora es un alto cargo político, o la de un primo suyo que, como soldado *afrikaner* participó en más de una masacre perpetrada por el ejército. Y le agradecemos cómo sabe insertar su biografía personal, desde la infancia en la granja de sus padres, pasando por su militancia política en el ANC, con todas sus angustias, hasta la madurez de una intelectual internacionalmente reconocida, sin caer en el escepticismo desilusionado propio de estos casos. Más bien, las contradicciones del proceso y el fracaso de las expectativas la llevan a asumir, cada vez con más intensidad, la pregunta de qué significa tener la piel blanca y tener el afrikáans como lengua materna en Sudáfrica; las contradicciones aumentan la conciencia del peso que ello implica.

Al lado de Horkheimer y Biedma, se diría que la exposición de Antjie Krog es mucho

más radical y descarnada. Dicho esto en los dos sentidos de exposición: tanto en su texto como en su propia autoexposición personal. Tal vez por su condición de mujer, que ella sabe introducir fina y conscientemente en su mirada y en su escucha; tal vez porque el *Apartheid* era también, literalmente, mucho más descarnado que el capitalismo alemán de los veinte o que el franquismo (¡ay, de nuevo, las comparaciones!). En todo caso, es en ella donde se observa esa actitud de escucha, primero, y de autodespojamiento, de autodesollamiento, que has creído ver como la condición de un liberalismo realmente atento al sufrimiento y a la restauración de la dignidad humana. Por qué en ella, hija de granjeros racistas derrotados en una guerra anterior (la guerra de los *Boer*), se llega a dar lo que en tus dos autores iniciales, vástagos de grandes capitalistas, estaba solo incoado, es una pregunta que podemos dejar aparte. Seguramente, está conectada con la pregunta de por qué la experiencia del *Apartheid* sudafricano está revelando una verdad moral —y aquí la obra literaria de un Coetzee tiene una fuerza singular— como pocas otras se pueden encontrar en esta fase planetaria, o globalizada, de la modernidad. Pero aquí solo quiero concentrarme en un aspecto de esa verdad moral —y de esa interrogación moral—, para lo que interesa a nuestra discusión sobre el resentimiento.

Pues ella se somete a ese desollamiento, se despoja de su propia piel (*Skinned*, se llama un poemario suyo en inglés), poéticamente, como has dicho, en su lírica, cuando va deshaciendo la lengua afrikáans, que es la suya materna; o traicionándola, como le dicen los críticos. Y lo hace también vitalmente, en su activismo y en su apertura a un mundo negro, al África negra, que no es la suya inicial, y a la que los suyos han ignorado. «¿Es posible para una persona blanca como yo, nacida en África, educada en una cultura con fuertes raíces occidentales, que ha mamado de un régimen político que decía que los negros son diferentes, y por tanto inferiores, es posible para una persona así, como yo, moverse hacia una “negritud” tal como la entienden los negros sudafricanos?»: esa es la pregunta que se plantea, casi desesperadamente, en una conversación tardía con el filósofo Paul Patton.⁹ Adquiere así una inmensa sensibilidad para la escucha, para dar voz a otros, también dársela al resentimiento: el de la víctima torturada del *Apartheid*, pero también el resentimiento cínico del racista *afrikaner* descolocado que busca rearmarse económica e ideológicamente en el nuevo sistema, explotando sus contradicciones. En la sensibilidad que la impulsa ha de entender el pensamiento comunitario propio de los pueblos africanos que se plasma en torno a la noción central de *uBuntu*: esa capacidad de relación comunal, has leído tú, que conserva la dignidad humana, que la restaura cuando es destruida, y desde la que la señora Ngewu está dispuesta a perdonar al asesino Barnard, para que vuelva a ser humano y así «todos recuperemos nuestra humanidad».

Entiendo que ella encarna así, como poeta o como ciudadana, ese liberalismo de la vía negativa que tratabas de describir en los textos anteriores. Un liberalismo, entiendo, de la compasión, que no es para nada el de la simple pena y conmisericordia por los perdedores y excluidos (sería este el caso de ese *compasionate conservatism* tan en boga en el mundo anglosajón), sino que se sabe incumbido por el sufrimiento de otros en tanto que ese sufrimiento afecta a toda la dignidad humana, a la dignidad de cada humano, y sabe

que ese concernimiento nace de la opacidad que presenta el otro en su sufrimiento y en sus reacciones. De nuevo, ese concernimiento consciente de la opacidad, impulsado por la curiosidad y por la escucha, es muy distinto del conservadurismo compasivo al que me refería. Para este, el otro sufriente queda «transparentemente» codificado como un perdedor: el perdedor necesario para que haya triunfadores y para que estos tengan algo que «conservar».

Te preguntaba yo cómo es posible institucionalizar esa compasión liberal en el juego político. Aun a riesgo de ser reiterativo, quiero insistir una vez más en la *dimensión política* de la compasión, y de todas las relaciones de perdón, reconciliación y resentimiento que estamos discutiendo, para desmarcarla de la tentación teológica que tan a menudo afecta al pensamiento político. Desmond Tutu, que ha inspirado no poco el interés por el *uBuntu* que tiñe estos capítulos finales —y, desde luego, inspiraba la intuitiva disposición de la señora Ngewu— argumentaba a favor del perdón incondicional con cierto humor de la manera siguiente: «No podemos ir al cielo solos. Si llego allí, Dios me preguntará: “¿Dónde está De Klerk? Su camino se cruzó con el tuyo”. Y a él también le preguntará: “¿Dónde está Tutu?” Por eso lloré por él, y lloré por mí, porque él [el presidente De Klerk, al rechazar el perdón] despreció la oportunidad de hacerse humano».¹⁰ De primeras, el lector occidental posilustrado tiene que hacer un esfuerzo para no descartar automáticamente como una ingenuidad irrisoria esta idea de la salvación conjunta que abarata de tal manera el perdón —Derrida, como sabes, la encontró más irritante que irrisoria—. ¹¹ Pero, una vez realizado ese esfuerzo, también se aprecia la generosidad del *uBuntu* al poner a la víctima en esa difícil tesitura ante la pregunta divina: es justo lo contrario de aquella imagen medieval cristiana —creo que procedente de Tertuliano— que cifraba los gozos eternos del cielo en poder contemplar el tormento de los condenados en el infierno. El paralelismo político de esta última figura teológica es la habitual política de la venganza y del resarcimiento con los vencidos. No se diferencia sustancialmente de ella el conservadurismo compasivo, que sería su versión edulcorada: sentir pena, en lugar de goce, por los sufrimientos de quien, de todos modos, está donde tiene que estar.

En cambio, la imagen de la salvación colectiva —que requiere el perdón incondicional— se antoja paralela a la idea fundamental del liberalismo por la que uno no es libre si no lo son realmente todos, de modo que una concepción de la sociedad libre basada en la libertad de los individuos y en su realización personal naufragaría en el caso de que solo una parte de ellos lo consiguiera, menos aún si fuera a costa de los que no lo consiguen. Este paralelismo, desde luego, tiene un límite infranqueable, y es que el liberalismo no puede pensar que esa libertad universal y recíproca haya sido alcanzada o sea siquiera alcanzable —lo que sí supone la teología respecto a la salvación—. Por ese límite infranqueable quería insistir en la dimensión política, no teológica; y eso es lo que hace más grave y dolorosa para una concepción realmente liberal la realidad del sufrimiento, del daño y de la ofensa, el resentimiento real de los sujetos, la pregunta por el perdón y la reconciliación. Nada de esto es un problema, he sugerido, para una sociedad de la venganza y la exclusión, ni tampoco para el conservadurismo compasivo, que lo integran

en una economía de ganadores y perdedores, de daño y resarcimiento. Pero sí lo es para una filosofía política que trata de concebir una sociedad libre de sujetos libres: libres, pero necesariamente hechos de resentimiento, de dolor, de ofensa y de demandas. Y eso de lo que están hechos no es un obstáculo a la libertad, sino la sustancia desde la que se debe realizar. Este es, en efecto, el problema político por antonomasia: cómo se juntan sujetos que son plurales en sus heridas y sus ofensas, y no solo —como tanto se ha teorizado desde Rawls— en sus deseos o concepciones del bien. Y por eso te preguntaba por la realización institucional, política, de ese liberalismo de la compasión.

A mi pregunta, has replicado con esas dos potentes imágenes del nudo gordiano y del trabajo paciente de la encajera. Aquel requiere de la acción política decidida en el momento justo (una amnistía, un perdón, un castigo, un cambio de rumbo político); este es una actividad continua y modesta de tejer en la escala microsocia, para producir de manera casi invisible esa densidad de relaciones comunales por las que los acercamientos son posibles y la estructura social adquiere consistencia.

Voy a fijarme en este trabajo de encajera, en el que tú también te has detenido más. No sin razón; pues, en su modestia, es el decisivo para cualquier reconciliación real. Es esa clase de trabajo cotidiano, poco visible, sin el cual el tajo del nudo gordiano, por mucha fuerza institucional que tenga, y por mucha espectacularidad que se le dé, no tendría ningún efecto. Puede haber muchas modalidades de ese trabajo. Es el que hacen los mediadores en los procesos de justicia restaurativa. O es también, dices, el de Antjie Krog, a su vez en una vertiente de activista, militante, periodista y escritora; y en la vertiente estética, con una audaz experimentación lingüística donde se juega su propio ser. Es una postura, esta última de la poesía, que inspira simpatía; aunque evitaré la tentación de especular sobre si, como decía Hölderlin, los poetas vuelven a ser los que fundan lo que permanece, o si la poesía lleva en su desgarramiento una promesa de reconciliación. Algo de esto hay en el atractivo de esa obra poética, pero creo que resulta más acorde con la discusión que estamos teniendo retomar la pregunta por la capacidad de un sistema político —por democrático y liberal que sea— para esa escucha y autodespojamiento.

Creo deducir de tu respuesta que, ciertamente, no puede hacerlo de manera directa. El poder político no puede cuestionar su propia identidad, no puede autodespojarse, como sí lo hace la individuo Antjie Krog. O bien, quizá el poder político sí pueda autodespojarse, pero lo hace ritualmente, con esa sospechosa, pero quizá necesaria, ritualidad (llena de complejos mecanismos de representación) con la que los mandatarios piden perdón, los cancilleres se arrodillan, los jefes de Estado visitan antiguas prisiones, etc. Solo que nada de eso tiene sentido y efecto si no hay un tejido suficientemente denso de escuchas e intercambios, o dicho de otro modo, si no hay un número suficiente de ciudadanos haciendo trabajos de encajera, que pueda inducir al poder político a procesos de escucha y autocuestionamiento en los que el sufrimiento del débil encuentra oído y en los que sean factibles momentos de reconciliación pública, o en los que se corten nudos gordianos para restaurar un equilibrio. En última instancia, el sistema político se asienta, como tú dices, «sobre estructuras relacionales que las personas

promueven o quiebran, realizan o hacen fracasar».

Pero lo que me interesa señalar no es tanto la dialéctica que va de lo individual a lo colectivo, por la que lo uno y lo otro se modulan recíprocamente, sino la brecha que siempre se abre entre los deseos, las emociones o las expectativas individuales y la realización pública o comunitaria que efectivamente se da, así como el modo en que lo público y lo político deben atender a esa brecha, a la frustración que la brecha pueda crear en el individuo. Creo que aclarar esto es decisivo para entender el resentimiento —no solo, pero también, el resentimiento político— y para abordar una política de las víctimas, por ejemplo, del terrorismo, como la que se nos plantea desde el caso vasco. Al apartarme de esa dialéctica, no estoy tratando de reafirmar una mera contraposición de lo privado y lo público, entre lo individual y lo colectivo: el resentimiento privado frente a la indiferencia pública, por ejemplo, según un modelo muy habitual. Más bien se trata de ver cómo esa brecha afecta a las formas de realización de los sujetos individuales —que no son agentes privados, sino seres con intimidad propia a la vez que ciudadanos y actores públicos— y al modo en que el sistema político se comporta con ellos, en que puede atender a sus demandas o las convierte en contenido propio.

En este sentido, Antjie Krog tiene mucho que enseñar. Es la encajera que con una paciente labor individual, sin grandes acciones, contribuye a modelar una admirable transformación colectiva orientada a la reconciliación. (Cabe pensar que sin unos cuantos como ella, muchos de ellos sin escribir libros, la transición en Sudáfrica habría sido una masacre). Es la poeta y el ser humano que, para poder entender, sabiendo de las limitaciones que su posición de partida le impone, se despoja de su propia piel, de su propia identidad, para «ir hacia la negritud que determina su comunidad». Y es la escritora que constata, con honesta lucidez, las limitaciones de la transformación política, la corrupción y la brutal desigualdad de la nueva democracia, el desencanto de las ilusiones. Creo que por eso te ha atraído tanto —y a mí, incitado por ello—, aparte de por su talento literario. Es, en cierto modo, un modelo de encajera. Hay otros que no escriben, pero también realizan su paciente labor. Y aquí, los casos de justicia restaurativa y de preparación de encuentros entre terroristas presos y sus víctimas, tal como se presentan en *Los ojos del otro*, son otra muestra del trabajo de intermediación.

Lo interesante de la poeta, en tanto que muestra, y no solo dice, es que pone de manifiesto el trabajo político de la encajera, su paciencia y su «autodesollamiento», a la vez que es muy lúcida sobre los límites políticos de ese trabajo. Límites que resultan de esa brecha entre el sentimiento individual y las posibilidades públicas de una reconciliación real.

No sé si esa brecha se dará cuando el sentimiento individual alcanza a corresponder a la clase de emociones, digamos positivas, que acompañan al perdón; cuando el resentimiento, y quizá la amargura, de la víctima logra desvanecerse. ¿Cuánto de la víctima que perdona se identifica con la comunidad política en la que ese perdón tiene significado, y que en gran medida lo necesita? Ya hemos hablado bastante de los modos del perdón y de cómo, incluso, al menos para Arendt y para Hegel, el perdón es lo que funda una comunidad política. La experiencia sudafricana, en las comisiones de verdad y

reconciliación, y los contados casos de justicia restaurativa en España, muestran la capacidad que puede tener el perdón para, por utilizar el anglicismo, empoderar a quien lo da. La víctima que llega a perdonar se siente restaurada, y reinstaurada, porque, como dice Reyes Mate, ha ejercido un poder sobre quien le denegó su dignidad; en cierto modo, se recupera a sí misma aunque lo pasado sea irreparable. Y para que ese perdón, con ese poder redignificador, tenga lugar, es necesaria la creación de marcos y disposiciones por parte del poder político, por más que el perdón sea estrictamente personal, de tú a tú, en un encuentro asimétrico de segundas personas. Eso es lo que comprendió y puso en escena —a su modo, dramáticamente— el nuevo régimen sudafricano, inspirado por Mandela y Tutu; y lo que muy puntualmente ha ocurrido en los encuentros de Nanclares de Oca, mientras el gobierno español tuvo voluntad de favorecerlos. Uno de los derechos de la víctima —además del castigo al culpable, el reconocimiento social, la compensación económica, la información plena sobre las circunstancias en las que sufrió su daño— es el de poder perdonar. Y es un derecho que deben implementar los poderes públicos. También pueden beneficiarse de él, en tanto que esos procesos de perdón promueven una reconciliación social; pero sería un error instrumentalizarlos para eso. Sin embargo, por otro lado, es un acto estrictamente individual, que resulta de una decisión, o de un movimiento del ánimo de la víctima al que ningún poder político tiene acceso. En todo caso, esos perdones individuales reales son puntuales; forman, como los trabajos de encajera, un sustrato de relaciones comunales que pueden dar cohesión a una sociedad menos irreconciliada. Lo normal, sin embargo, es que el perdón no se dé, que la víctima se niegue legítimamente a darlo, y que, en la nueva situación presente, experimente la amargura del resentimiento.

Parece que ese poso de amargura se da, y solo es verdaderamente un poso, después del castigo al culpable, después de haber obtenido todo el reconocimiento social y público posible para la condición de víctima. Nada evita, ni física ni moralmente, que una vez que los perpetradores han sido castigados, una vez que la sociedad ha entregado a la víctima una compensación económica, así como los homenajes o consideraciones debidos, esta víctima mantenga, sin embargo, ese poso de amargura. Es, en verdad, el último derecho de la víctima, una vez que ha elegido —no importa aquí si la elección es consciente o no— no perdonar u olvidar. Y es esa última capa irreductible de resentimiento sobre la que se forma su subjetividad. Como sugería al principio, ese poso forma parte de los límites inherentes a la política respecto a la felicidad individual, de la brecha que hay entre los sentimientos particulares y las realizaciones públicas, por la que es muy raro que un sujeto pueda identificarse plenamente en la realización de lo público.

De parte del poder político, ser consciente de esa brecha implica seguramente renunciar a las retóricas grandilocuentes de la reconciliación —sobre todo las que hablan de reconciliación nacional, que siempre son sospechosas, o designan algo muy efímero—; y moverse más bien en un modesto juego que imparte la justicia, atiende a las víctimas, favorece los procesos de perdón —sin pretender determinarlos— y respeta (y hace respetar) la amargura privada sin darle espacio al resarcimiento. En cierto modo, la obligación de la política es que a la víctima solo pueda quedarle la amargura de lo

irreparable.

De parte de quien ha sufrido daño, en el supuesto de que se hayan dado todos los pasos públicos de justicia y reconocimiento que hemos indicado, queda el trabajo subjetivo de conjugar su propia amargura con su condición ciudadana: saber si ese resentimiento último guarda la potencialidad de admonición moral que tenía el de Améry, o si se pone al servicio de una instrumentalización política, o si le corta y separa definitivamente de lo público. En este límite, cada individuo es el responsable último de sí mismo: de su re-resentimiento.

Pero la política no debe hacerse con lo que queda de amargura, sino con lo que hay de encuentros y desencuentros comunes.

Comprendo que esto puede resultar muy poco alentador para muchos: pues estoy sugiriendo que ni las políticas de la memoria más honestas y mejor consumadas van a restañar las heridas individuales. Pero, aun así, hay una diferencia entre este límite de la política y lo inexorable del tiempo natural contra el que se resentía Améry, que sigue automáticamente su propio curso y produce el olvido. Ese olvido natural tiende a darse siempre, y se da aquí también.

En el caso del País Vasco, por volver al asunto que nos movía al principio del capítulo, se diría que toda la experiencia de sufrimiento durante cuarenta años de terrorismo y enfrentamiento civil está quedando arrollada por el maremoto del terrorismo global y por las sacudidas de la política española, que se ve enfrentada a su crisis institucional y económica más profunda y a todas las fracturas del pasado que la Transición no supo cerrar —paradójicamente, una Transición que discurrió mortalmente ligada a ese terrorismo—. Además, en una perspectiva a largo plazo, se puede aventurar que el terrorismo de estas décadas en el País Vasco, y seguramente también, en general, los terrorismos del último tercio de siglo en Europa Occidental, van a quedar como una nota a pie de página en la historia, casi una anécdota entre las grandes carnicerías de la primera mitad del siglo XX y todas las matanzas que se van sucediendo en el XXI. La propia política del País Vasco parece normalizada, incluso más que en otras regiones del Estado español que no han sufrido violencia. Muchos de quienes apoyaron o justificaron los atentados pasan página y se incorporan a las instituciones, sin que parezcan tener mala conciencia, y los que sufrieron acoso o directamente violencia conviven amargamente con ellos: en unos casos releen en privado la página anterior, en otros expresan su amargura en público, con el riesgo de verla utilizada en la lucha partidista.

¿Es este el tiempo natural del olvido, contra el que se sublevaba Améry? En parte, sí, según lo he descrito; según se da siempre. En parte, no, porque aquí sí ha habido un reconocimiento institucional de las víctimas por parte del Estado y la sociedad española —al menos, de las víctimas de ETA— de modo que se ha hecho una buena cantidad de trabajo público. En parte, también, la pregunta carece de sentido, en tanto que se la hace a partir de una comparación y en tanto que los problemas de la memoria se plantean aquí de otra forma y con otra materia. Lo que sí es cierto es que aquí, como en casi todos los procesos políticos de reconciliación y de final de conflicto, lo que queda es la amargura de los que han sufrido el daño. Es una amargura que queda siempre, incluso cuando la

política, en el mejor sentido, ha hecho su trabajo. La perspectiva de que el sufrimiento sea resignificado como sacrificio, que sea reconvertido en pasaje previo al paraíso, desemboca en esos terribles relatos de presunta redención de los que se nutren los proyectos colectivos de resarcimiento que tan bien conocemos. Aquí, en cambio, cuando se renuncia a esos proyectos, cuando la política sabe restringirse al reconocimiento del daño, con todas las complejidades que hemos ido discutiendo, la amargura —no sé si todavía se puede llamar resentimiento— es, al final, un último vestigio de dignidad de la víctima. Un último vestigio que la política, incluso la que se debe a esa dignidad, no sabe absorber.

Como tal vestigio de dignidad, es la última fuente posible de mala conciencia para los perpetradores, sobre todo para los que se reincorporan a la vida cotidiana amparándose en los olvidos del tiempo natural, o peor aún, en algún olvido pactado. La mala conciencia, dicho sea sin ningún deje de ironía, es un derecho al que los perpetradores también deben tener acceso, y los procesos de olvido les roban ese derecho; mientras que la amargura de los que han sufrido se lo devuelve. La experiencia de la Transición, por ejemplo, ha sido muy negativa en este sentido, porque los franquistas, amparados en ella, amparados en el silencio de las víctimas, no tuvieron posibilidad de mala conciencia, no se vieron forzados a la ocasión de tenerla. Lo cual, por cierto, puede estar relacionado con la sensación de impunidad con que se conducen todavía hoy sus herederos. No sabemos cómo se cultivarán o abortarán las malas conciencias en el caso vasco, cómo se confrontarán con las amarguras. Tal como explora el libro de Edurne Portela, o en otro ámbito, las obras de Antjie Krog, esa confrontación y ese cultivo tienen lugar en representaciones de la literatura y del cine, pero también en la «intimidad de la cocina»¹² y en la soledad de las conciencias. En todo caso, la amargura, el resentimiento —en lo que tienen de vestigio último, irrecuperable—, pero también la mala conciencia, quedan como interrogantes para cualquier realización política y, a la vez, como la condición de toda justicia.

¹ Este tema es polémico y afecta, en realidad, de modo tangencial a nuestra discusión. Me remito al segundo capítulo de I. Sánchez Cuenca, *La desfachatez intelectual*, Madrid, La Catarata, 2016. También a los análisis de F. Pereña, *Incongruencias. Una reflexión autobiográfica*, Madrid, Síntesis, 2011, p. 151 ss.

² Véase el lúcido artículo de I. Zubero «La paz era esto», en *eldiario.es*, edición del 11 de enero de 2014, http://www.eldiario.es/norte/thinkbask/paz_6_217038300.html

³ M. Reyes Mate, *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*, Barcelona, Anthropos, 2008.

⁴ Desde luego, hay ya una lista de libros importantes, como el citado de Reyes Mate o el de Aurelio Arteta sobre *El mal consentido* (Madrid, Alianza, 2010). Pero es relativamente corta, en el ámbito de la reflexión filosófica. Por la razón que sea, a quienes en el ámbito hispanohablante nos ocupamos de estas cosas, nos resulta más fácil hablar del Holocausto que del terrorismo cercano.

⁵ En 2016, mientras se preparaba para publicar su novela *Patria*, Fernando Aramburu afirmaba en *El País* que «La derrota literaria de ETA está todavía pendiente», y daba así voz a esa urgencia. Dado en el medio en que lo declaraba, y en vista de lo unánime de las críticas en él y otros afines, la victoria (o derrota) tenía bastante de profecía autocumplida.

⁶ E. Portela, *El eco de los disparos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.

⁷ *El país*, edición del 16 de mayo de 2016.

⁸ No entro aquí en que él mismo se considerara subjetivamente una víctima. Tampoco en que, en esa elaboración suya, estuviera manipulando la figura de Mandela. En verdad, Mandela es una de las figuras más manipuladas de

la historia reciente, especialmente por la ideología biempensante de las democracias contemporáneas, que obvia su pensamiento político socialista y revolucionario para hacer de él un icono televisivo.

⁹ A. Krog, *Begging to be Black*, op. cit., p. 94. Parte de esa fascinante conversación es su necesidad expresada de «entender la vulnerabilidad del cuerpo negro» (p. 100), de «imaginarse ser negra», pues todo lo demás puede imaginarlo, pero eso no (p.122).

¹⁰ A. Kohen, «The personal and the Political. Forgiveness and Reconciliation in Restorative Justice», en *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 12, 3 (2009), pp. 399-423.

¹¹ J. Derrida, *El siglo y el perdón*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, p. 15 ss.

¹² Así termina *El eco de los disparos*, p. 269. Lamentando cómo el encuentro suyo con una persona colaboradora de ETA, que ha pagado con la cárcel por ello, no puede relatarse. Con mala conciencia o sin ella — no podemos saberlo— es alguien que reflexiona sobre lo pasado y asume su gravedad: pero de tal modo, concluye Portela, que ese encuentro no puede detallarse en público sin perturbar a unos y a otros, sin perturbar el propio proceso individual. Tiene que permanecer «en la intimidad de la cocina».

11. Coda: el resentimiento y las furias actuales

Antonio Gómez Ramos

Hemos concluido nuestro intercambio sobre el resentimiento a lo largo de 2017. Puede que sea una casualidad, o una de esas ironías con que la historia se cruza en las trayectorias particulares: lo cierto es que, distintos de esta emotividad torturada, pero reflexiva y autoconsciente, mientras la íbamos analizando y valorando como resentimiento político, se han ido sucediendo por todos los rincones del planeta una serie de acontecimientos que podríamos calificar de convulsiones —cuando no estallidos— de rabia colectiva, en los que lo político parece comprenderse como una intensa corriente emocional difícilmente controlable. El triunfo electoral de Trump en Estados Unidos, junto con el referéndum sobre el Brexit en Reino Unido, desconcertó a politólogos y encuestadores. Muchos de ellos se han apresurado a alinearlos en una serie heteróclita de fenómenos que vendrían a desarticular el «orden» mundial de la postguerra fría: el ascenso del hinduismo nacionalista de Modi en la India, las primaveras árabes, frustradas todas ellas, movimientos como el 15M en España u *Occupy Wall Street* en Estados Unidos, o el ascenso en los países occidentales de nuevos partidos que desafían abiertamente al *establishment* y a los que, a derecha o izquierda, se despacha rápidamente con la etiqueta de populismos. La cosa venía seguramente de antes, desde luego, con ese «giro emotivista» que ha tenido lugar tanto en la teoría como en la práctica políticas; un giro que ha provocado una mirada desconfiada del liberalismo —que tendía habitualmente a pensar en individuos racionales que calculan intereses—, a la vez que le forzaba a reconectar con sus propias raíces emocionales.¹ Y todos estos fenómenos que he mencionado, en su diversidad, vendrían a concentrar el nuevo emotivismo en una eclosión de rabia contra un sistema pretendidamente racional que ya no es capaz de autojustificarse ni de justificar los daños que produce. Habría que hablar entonces, como lo titula Pankaj Mishra en su libro del mismo año 2016, de una edad de la furia, *An Age of Anger*.²

Ahí está la ironía. Mientras hablamos del resentimiento individual, e incluso tratamos de rescatarlo en algunas de sus versiones, aparece la furia, una ira colectiva que amenaza con remover y subvertir —está todavía por ver hasta qué punto— las formas de los sistemas parlamentarios asentadas con el triunfo planetario de la democracia liberal aparejada al capitalismo. ¿Qué tiene que ver esta ira con el resentimiento que hemos ido

tratando en este libro? Al hablar de la amargura razonada del resentimiento, tratábamos de hacerle un lugar, incluso un lugar de privilegio, en la acción y el juicio político, en la formación de las subjetividades cívicas. Pero esta ira que ahora surge, cuando se trata globalmente, como se está haciendo por ahora, más bien parece barrer el razonamiento político convencional con la fuerza de una pura emoción; o bien, en otra imagen que no disgustaría a sus abogados, es un vendaval que levanta las vestiduras del sistema político establecido y deja al descubierto sus vergüenzas, pero no quiere ser nada más que ese vendaval.

Algunos autores han llamado también resentimiento a esta ira, y han querido explicar la resistencia y la rebelión desde el resentimiento colectivo. Es el caso de Germán Cano;³ o el propio Pankaj Mishra en la obra citada. Dentro del amplio campo semántico del resentimiento, dentro de las múltiples formas de hibridación entre emociones —resentimiento, ira, indignación, cólera, etc.—, no cabe duda de que en las rebeliones actuales, ya sea en las urnas o en la calle, ya sea en movimientos de izquierdas o en nacionalismos desvergonzadamente racistas, sexistas o xenófobos, puede haber un resentimiento profundo, que nace de una herida, real o imaginaria, infligida durante mucho tiempo. Sobre esa herida volveré más adelante. La pregunta, al tratar de comparar la ira, o la rabia, con el resentimiento, se podría plantear de un modo más simple: si Améry, el resentido en primera persona, o Horkheimer y Gil de Biedma, los resentidos en tercera persona, han sido los personajes iniciales de este libro, ¿en qué modo reaparecen sus figuras —y su pensamiento, su autorreflexión— en estos nuevos sujetos políticos de estos años?

Podemos prescindir aquí del hecho obvio de que el resentimiento, tal como lo hemos tratado, es mayormente un afecto individual. Lo que teníamos presente eran subjetividades individuales muy reflexionadas y elaboradas, emociones de largo recorrido que ocupan la subjetividad entera. La ira a la que me estoy refiriendo, en cambio, es colectiva. De hecho, la ira se hace políticamente significativa cuando se da de modo colectivo —no la ira de un gobernante, o la de un policía o un huelguista, que son siempre más visibles y espontáneas— sino cuando vibra al unísono en una multitud y la pone en movimiento. Como observaba Séneca, otras pasiones corrompen a los individuos «uno a uno; esta es la única pasión que en ocasiones prende a nivel general [...]. Por regla general, hacia la ira se marcha como en tropel».⁴

No sé si puede haber un resentimiento colectivo. En cuanto antesala de la ira colectiva, puede pensarse en un depósito de frustraciones y humillaciones que llenen una memoria compartida, como puede ser la opresión racial, la desigualdad social: puede que las experiencias individuales de humillación, por ejemplo, sean interpretadas por los sujetos en su significado social, sean comunicadas y formen parte entonces de una experiencia compartida. Está también esa clase de derrota militar originaria a la que apelan, como a su raíz, tantos nacionalismos redentores.⁵ Pero no estoy seguro de que uno u otro caso den lugar a un sujeto colectivo del resentimiento; no en el sentido del resentimiento envenenado que describen Nietzsche y Scheler; ni tampoco en el sentido del hombre del subsuelo de Dostoievski, que mencionábamos al principio del libro como el prototipo del

resentido moderno. Que el resentimiento individualiza, mientras que son la rabia y la cólera las que tienden a darse de modo grupal, es algo que suelen pasar por alto los teóricos de la ira.⁶ Ello es todavía más claro en el sentido reflexionado y elaborado de resentimiento propuesto por un Améry. En realidad, el resentimiento individualiza y aísla, excluye del grupo, como muestra del hombre del subsuelo; o como afirmaba el propio Améry, cuando decía que la experiencia de la tortura de la que nació su resentimiento le impedía para siempre poder decir nosotros. En cambio, la ira, que es fácilmente contagiosa, une; y es precisamente en el acto de la explosión airada donde se constituye un sujeto colectivo. Eso es lo que fascinó a Canetti en el asalto e incendio al Palacio de Justicia de Viena en julio de 1928, y lo movió a escribir *Masa y poder*.⁷

En todo caso, los perfiles de la ira se me antojan ahora mucho más borrosos que los del resentimiento. De hecho, los autores que se han esforzado por poner la ira en el foco de la teoría política y de la historia —pienso particularmente en Sloterdijk, en Fukuyama o en el reciente libro de Mishra—, a la vez que reclaman atención para las «energías timóticas» o para el «ecosistema de los afectos», son bastante imprecisos en sus conceptualizaciones. Ira aparece como sinónimo de indignación, furia, cólera, rabia y... resentimiento, como si lo realmente importante fuera reivindicar el *thymos* que, según la imagen de Sloterdijk, desató la historia al principio de la *Ilíada* y que, como orgullo, siempre susceptible de resultar herido, reaparece una y otra vez.⁸ Hay, ciertamente, diferencias entre los tres autores que menciono. Sloterdijk propone una interpretación global de toda la historia como una «economía timótica», Fukuyama, a su modo, también, pero para tratar de salvar el final de la historia;⁹ Mishra se fija solo en el presente, o en la historia contemporánea nacida de la Ilustración, la cual habría sido siempre, contra el modo racional en que ella misma ha querido autocomprenderse, una historia movida por la furia. Pero todos quieren encontrar la fuente de la ira en el reconocimiento denegado, en el ultraje sentido, en las expectativas frustradas frente a la promesa de la modernidad.

Con todo, la fuente de la ira permanece muy imprecisa. Con la denegación del reconocimiento no está claro si lo denegado es la dignidad humana más elemental o un nivel de estatus social y de prestigio. En el primer caso, se da una injusticia flagrante; mientras que, en el segundo, se trata de esa herida del amor propio que, como hacía notar Rousseau, es justo la que aparta al hombre social del hombre natural, y la que le hace necesariamente infeliz. Cuando lo que se hiere es el amor propio, la vanidad, la furia resultante es igualmente vana, pero no es menos devastadora que si lo herido es la elemental dignidad humana. Haría falta un buen trabajo de investigación sociológica para determinar en cuál de las dos denegaciones se encuentran los airados de hoy: puede que los afroamericanos que se amotinan en EE.UU. con cada asesinato racista de la policía estén más cerca de lo primero; pero mucho nacionalismo étnico y mucha arrogancia blanca herida puede acercarse más a lo segundo. Además, no es fácil decidir de qué se trata cuando la ira no surge de la ofensa, sino de las expectativas frustradas: de que, como señala Mishra, el capitalismo «promete un ideal de vida que solo una pequeña parte de la población puede alcanzar»,¹⁰ quedando la otra a merced de su desengaño, su

desesperación y su consiguiente ira. Y en esa frustración se encuentran, con legitimidades diversas, el polititulado universitario sin empleo, el obrero blanco en paro de la industria automovilística de Detroit, el *millenial* precarizado y el africano o asiático forzado a la emigración a Europa: cada uno con su ira a punto de encenderse en cuanto la ocasión política lo propicie. Ese desengaño —que, por otro lado, es la exclusión del acceso a un modo de producción y consumo sumamente cuestionables— tanto resulta de una denegación de reconocimiento como muestra de modo flagrante las contradicciones de ese sistema. En esas condiciones, señalar solo la ira podría ser un análisis insuficiente.

Los críticos de la ira, aquellos que abogan por un sistema ético de control de las emociones, suelen apuntar dos rasgos negativos de la ira. Por un lado, su carácter de exceso, su incontrollabilidad para el sujeto, el cual, una vez que ha caído en su poder, solo puede, como dice Séneca, dejarse llevar al precipicio.¹¹ Del otro lado, su afán de venganza, su voluntad de resarcimiento, su esperanza de cobrarse en el daño del otro —del supuesto culpable, que a menudo es un chivo expiatorio— aquello que le retribuya por la ofensa sufrida. Si la venganza busca restablecer el equilibrio, el exceso propio de la ira hace que el equilibrio no se alcance, sino que la injusticia se multiplique. Así lo dicen sus críticos.¹² En estos dos rasgos, desde luego, la ira tiene una estructura paralela a la del resentimiento. También el resentimiento es incontrollable para el sujeto, que siente cómo esa reacción se apodera de él incluso en sus momentos de soledad, y determina cada momento de su vida. Y también el resentimiento, sobre todo el más primitivo, el menos reflexionado, plantea su reclamación indefinidamente sobre el daño del que hizo la ofensa: cada acto de retribución ejecuta una venganza que, desatada, no habrá manera de cerrar —pero, a menudo, en forma de pequeñas y mezquinas venganzas que ni siquiera producen satisfacción al resentido, como el hombre del subsuelo de Dostoievski relata de sí mismo.

Desde luego, hay una dimensión moral del resentimiento que es capaz de sobreponerse a ese deseo de venganza. No es resarcimiento lo que buscaba Améry al plantear su resentimiento, y eso es lo que, como he intentado mostrar en el capítulo 5, lo convertía en un referente de justicia. A pesar de no perdonar, a pesar de sostener el tormento y sostenerse en él contra el curso del tiempo, sabía que la devolución del golpe al torturador no era lo que buscaba, ni lo que necesitaba. Este resentimiento sin venganza, sin retribución, es lo que abría, creo que sugeríamos, la posibilidad de pensar la restauración, de aspirar a ella. En esta línea, trato de imaginarme una ira sin afán de retribución, sin búsqueda de venganza; en todo caso, una ira que no se ciegue en el resarcimiento. De nuevo, es más fácil suponerla en sujetos individuales —porque todo sujeto salta alguna vez, enrojece de ira y se subleva; pero puede saber separar esa reacción, que ya fisiológicamente es inevitable, de un deseo del daño de otro—. Y puede que la indignación, la sana indignación que debe acompañar a toda virtud política, sea justamente esa ira que se separa de la retribución. En cambio, se me hace que la ira colectiva no es capaz de hacer esa separación: de hecho, es la ira que se desata sin medirse, multiplicándose de un individuo a otro, pero que rápidamente se acalla cuando se le presenta un chivo expiatorio. Por eso es tan fácil y tan peligroso manipular un grupo

enfurecido.

Creo que, ya por estas razones, mientras que el resentimiento forma siempre parte de una sociedad libre, incluso puede ser un requisito para que esa sociedad libre se acerque a la justicia —me atrevo a decir que de eso iban estas *razones de la amargura*—, la ira acaba por resultar sumamente peligrosa para la libertad. Pero hay otro punto en el que el resentimiento se distingue radicalmente de la ira, y es el tiempo. Lo propio de la ira, en su exceso, es su carácter momentáneo, la explosión que tiene lugar, casi inesperadamente, en un instante, aunque sus consecuencias vayan a ser de larguísimo alcance. El resentimiento, en cambio, por definición, se extiende en el tiempo, se extiende a una vida o incluso varias. Tiene una capacidad de resistencia al tiempo que no tiene la ira. No en vano, Sloterdijk repara, con cierta mala baba, en que la ira, como la energía, requiere ser almacenada, y que para ello se crearon en la Modernidad esos «bancos de ira» que son, según él, los partidos revolucionarios y los movimientos reivindicativos en general, cuya función sería transformar la ira en odio perdurable.¹³ La figura tiene más fuerza retórica que poder explicativo, pero señala a ese carácter temporal, efímero, que forma parte de la ira.

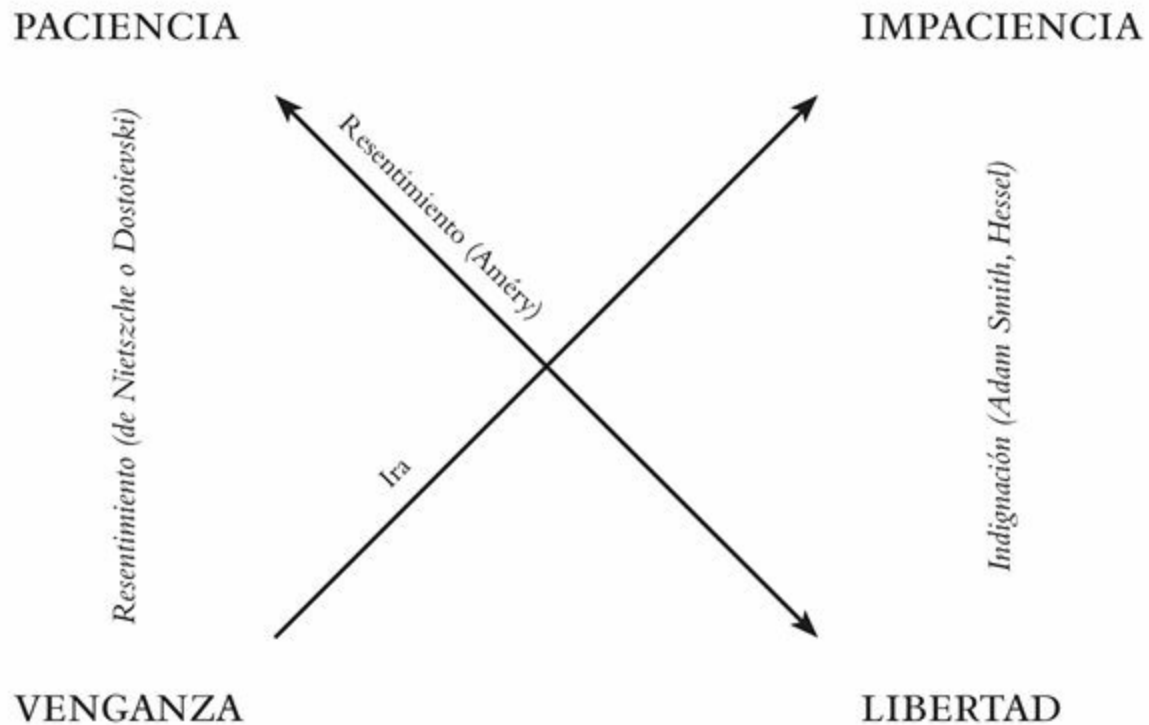
Al señalar esta dimensión temporal, puede ser interesante volver la vista sobre la Ilustración, a la que tanto Sloterdijk como Mishra remiten como fuente oculta de la ira moderna. Ella misma nos dará un hilo con el que enlazar, en una serie de interrogaciones abiertas, nuestra reflexión sobre el resentimiento y las furias contemporáneas. Tenemos a ese protoilustrado que era Lessing, el cual enseñaba que la educación del género humano era una cuestión de tiempo, de modo que el fanatismo —esa forma de ira política— resulta de la impaciencia histórica: del no saber esperar a que llegue el momento que ha de llegar, pero a su hora.¹⁴ Los fanáticos milenaristas, como los revolucionarios de los dos siglos siguientes, diría Lessing, se empeñan en acelerar los procesos, en que ocurra en dos semanas lo que necesitaría decenios: y esa impaciencia airada echaría a perder muchas cosas sin acelerar nada. Desde luego, en tiempos poshistóricos, cuando ya no son tan aparentes las razones para el optimismo ilustrado que sostenía a Lessing —y a toda una tradición liberal o progresista—, la apelación a la paciencia podría parecer parte más de un sermón, incluso un sermón hipócrita, que de un análisis moral, o de un programa político. ¿Qué significa hoy, en 2016, la paciencia histórica? En la ira del presente estancado, del vaciado del futuro, la apelación a la paciencia puede parecer una broma histórica. Sin embargo, junto al protoilustrado Lessing, un ilustrado tardío como Foucault, al intentar explicar qué es la Ilustración a finales del siglo XX, repite una apelación parecida: la ontología del presente, el análisis de aquello que somos, requiere, dice él, «un trabajo crítico, una labor paciente sobre la impaciencia de la libertad».¹⁵ Puede que no sea la paciencia histórica de trabajar lenta, no aceleradamente, por la plena Ilustración que igualmente habría de llegar, pero sí es la paciencia del trabajo sobre sí mismo que acabará por dar forma a la libertad.

Creo que esta perspectiva temporal, y el juego de paciencia e impaciencia que lleva aparejado, nos aporta algo sobre la pregunta por la ira y el resentimiento. La ira es una pasión impaciente, una pasión que compendia en un instante el pasado de la ofensa, el

futuro del resarcimiento y el presente de la explosión timótica; mientras que la relación del resentimiento con la paciencia es mucho más compleja. Desde luego, el resentido puede vivir acuciado por una impaciencia inacabable, deseando en todo momento —un momento que se extiende toda la vida— deshacer el momento previo, irrecuperable, de su daño. Pero, a la vez, el resentido aprende la paciencia, se hace uno con el soportar prolongadamente el dolor recibido y el malestar de la retribución que desea pero no puede obtener. Sobre esa paciencia se constituye su subjetividad resentida. En realidad —es lo que quería decir Foucault, y es lo que se deriva de Lessing— la impaciencia es mucho más pasión, más pasiva y menos activa, menos libre que la paciencia. Mueve a actuar, a pasar a la acción, pero lo hace sometida por el impulso de no saber esperar. Es lo contrario de la paciencia, donde el sujeto actúa sobre sí mismo, y esa acción sobre sí mismo, aunque sea como resistencia, es también acción sobre el mundo.

Puede que en esta dimensión temporal, en la paciencia del resentimiento frente a la impaciencia de la ira, esté la clave oculta de la pregunta que hacía inicialmente: ¿cómo puede relacionarse la figura del resentimiento con las nuevas iras de hoy, el sujeto resentido con los sujetos airados? Podemos dibujar un cuadrado (ver figura) cuyos vértices son la libertad, el afán de venganza, la paciencia y la impaciencia. Quiero pensar que la libertad se opone al deseo de venganza, en tanto que la venganza es resultado de una necesidad: el no poder no devolver el golpe, no poder no tomarse la retribución. En cambio, la libertad, la autonomía del sujeto, sabe desligarse de esa necesidad, y es capaz de distinguir al sujeto, en toda su fragilidad, de la retribución vengativa que promete reconstituirle.¹⁶ De las combinaciones por parejas que resulten de ese cuadrado, sugiero, salen los perfiles de las emociones que estamos tratando, y cómo se encuentran o distinguen entre ellas. El afán de venganza y la impaciencia por tomársela dan lugar a la ira más pura e incontenible. El mismo afán de venganza, pero combinado con la paciencia —seguramente una paciencia forzada por las circunstancias, por las restricciones impuestas al sujeto— desemboca en el resentimiento que, por así decirlo, anida ya para toda la vida en quien lo padece. La libertad —en cuanto autonomía no ligada a la necesidad de venganza— combinada con la impaciencia daría lugar a esa sana indignación que es distinta de la ira —o que es la ira sin venganza—, y que, seguramente, es un ingrediente imprescindible de la justicia. No en vano la indignación era casi el eslogan del 15-M y de otros movimientos paralelos en todo el mundo.¹⁷ Me gusta pensar que el resentimiento tal como lo hemos estudiado, el de Améry, Horkheimer, el de Antjie Krog, está libre del afán de venganza y, por supuesto, se da con una enorme paciencia. Hasta qué punto sean libres y autónomos para ocupar todo un vértice del cuadrado, me cuesta más decirlo. De ser así, coincidirían con esa combinación de paciencia y libertad que Lessing tenía en mente como educación del género humano, y Foucault como ontología crítica de nosotros mismos. O tal vez estos últimos ya hayan dejado atrás todo resentimiento; y todas nuestras reflexiones en el libro se hayan movido por el interior del cuadrado, *huyendo del vértice de la venganza, aprendiendo el de la paciencia, buscando el de la libertad*. Pero creo que si algo hemos aprendido en estas páginas es que el resentimiento por el dolor propio, y por el dolor del mundo, está presente en toda

forma de justicia y en toda forma de libertad adquirida. Quedaría por saber cómo lo está —todavía— en las formas presentes de ira, de indignación, de impaciencia, diversas como son. En su diversidad, se moverán, creo, dentro de los límites de este cuadrado, de esta figura incompleta para hacer sitio a los largos y sinuosos recovecos de las pasiones humanas.



- ¹ Véase, en este sentido, M. Arias Maldonado, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Barcelona, Página Indómita, 2016.
- ² P. Mishra, *An Age of Anger. A History of the Present*, Londres, Penguin, 2016.
- ³ G. Cano, *Fuerzas de flaqueza*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2015.
- ⁴ Séneca, *De la cólera*, Madrid, Alianza, p. 113.
- ⁵ Según la célebre tesis de B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.
- ⁶ Curiosamente, tanto entre quienes las saludan, como el citado libro de German Cano, como quienes buscan desmontarla con frialdad y distancia, ya sea Sloterdijk, o Arias Maldonado, en *La democracia sentimental*, op. cit., p.153.
- ⁷ E. Canetti, *La antorcha al oído*, Madrid, Alianza, 1984, p. 244 ss.
- ⁸ P. Sloterdijk, *Ira y tiempo*, Madrid, Siruela, 2011, p. 11 ss.
- ⁹ F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Macmillan, 1992. Especialmente el capítulo «The Rise and Fall of Thymos», pp. 181-190.
- ¹⁰ P. Mishra, op. cit., p. 27.
- ¹¹ Séneca, *De la cólera*, op. cit., p. 112.

¹² Séneca, claro, y también recientemente Martha Nussbaum en «Powerlessness and the Politics of Blame», en la Jefferson Lecture 2017, extraído de <https://www.neh.gov/about/awards/jefferson-lecture/martha-nussbaum-jefferson-lecture>.

¹³ P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 135 ss.

¹⁴ «El fanático obtiene a menudo muy justas visiones del futuro, pero es incapaz de esperar ese futuro. Desea su pronta llegada y ser él mismo quien lo acelere. Lo que le cuesta a la naturaleza mil años, ha de cumplirse en el instante de la existencia del fanático», en G.E. Lessing, *La educación del género humano*, Madrid, Editora Nacional, 1983, §90. La palabra alemana que utiliza Lessing es *Schwärmer*, que igualmente puede significar «alucinado», o «soñador»; y no tiene necesariamente el componente de ira que estoy tratando. Algunos dirán que en la ira hay tanta lucidez como alucinación, y tal vez sea así. Algo de eso dice Lessing al hablar de las «justas visiones del futuro» que tiene el *Schwärmer*. Con todo, el ejemplo histórico de los milenaristas, a los que alude; o el de los futuros revolucionarios radicales, a los que se podrá aplicar igualmente la crítica de Lessing, fueran fanáticos o soñadores, sí tienen siempre ese componente de ira, como bien vio y apreció Walter Benjamin.

¹⁵ «¿Qué es la Ilustración?», en M. Foucault, *Estética, Ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 352.

¹⁶ No estoy seguro de que sea esa la libertad impaciente de la que habla Foucault, pero tampoco creo que Foucault se planteara el problema así.

¹⁷ No puede por menos de recordarse el librito de S. Hessel, *¡Indignaos!*, Barcelona, Destino, 2011.

12. Otra coda...

Carlos Thiebaut

Tu propuesta me ha hecho pensar que, de nuevo y como sucedía al comienzo de nuestro intercambio, aciertas a introducir la dimensión del tiempo en el análisis del resentimiento y, ahora, en el contraste que estableces entre él y las iras. Aquel puede demorarse, y en ese retraso no se agota sino que incluso puede crecer; el tiempo del daño y el de su recuerdo no son lineales, como hemos analizado, y esa temporalidad afecta a los tejidos emocionales que mutan con ese mismo decurso, a veces acallándose, a veces trasmutándose, a veces incrementándose. En cambio las iras tienen, dices, una urgencia, una *actualidad*, la de ya-mismo. Poco puedo añadir a tu análisis, pero creo que cabe tirar de algún hilo que dejas suelto para darle otra vuelta de tuerca a esta reflexión que estamos acabando. Lo que quiero empezar preguntando es si la ira, o las iras, y con todos los matices cautelares, como los que señalaba Séneca —para quien la acción impulsiva puede ser ciega, con su consiguiente reclamo de la prudencia necesaria para amortiguar esa misma ofuscación—, les prestan a nuestras emociones reactivas ese momento de fuerza y de acción que acucia, que reclama inmediatez. Vistas así, algunas de las iras contemporáneas podrían ser la otra cara del resentimiento; pueden ser su motor cuando este se pone a actuar. Obviamente, no es así en todos los casos. No todas las formas de resentimiento se tornan en iras activas o activadoras. No se trata tanto de que el resentimiento sea una emoción privada, mientras las iras serían más bien públicas. No es ese el contraste relevante: el resentimiento de Améry, que es personal, tiene dimensión pública; se fundamenta no solo en el recuerdo, siempre presente, de su tortura, sino también en el silencio en el que aquella experiencia quedó sumida o en la ausencia de eco, de receptividad, que su denuncia reclamaba —la invisibilización de la presencia de las víctimas en un espacio en el que solo aparecían como fantasmas—. Y ese resentimiento no se activó ni como ira ni como inmediatez. Su fuerza, su actualidad —lo que pudiera hacer de las iras la conversión impulsiva de la negatividad del resentimiento— es una acusación cuyo alcance parece demorarse y extenderse en el tiempo sin perder, por ello, ni su urgencia ni su capacidad de interpelación.¹ Tampoco el resentimiento que encontraba Brudholm en Sudáfrica parecía activarse como ira, y ni siquiera como venganza, tan cercana a ella, una vez que el proceso constitucional pos-Apartheid se puso en marcha, por ejemplo, tal como podría hacerse visible en las

sesiones de la Comisión de Amnistía de la TRC; esas sesiones, más bien, eran procesos públicos de elaboración del duelo y de la pena a la vez que reclamos de justicia. En cambio, como indicas, muchas de las iras contemporáneas de las sociedades cumplidamente capitalistas, antes y después de la crisis económica de estos dos primeros decenios del siglo, parece que contienen algún elemento de protesta y acusación ante lo que se percibían como promesas incumplidas en las sociedades de bienestar, como si sus consuelos se hubieran mostrado meras y torpes falsificaciones; parecen, pues, ecos de la persistencia de un daño que —hemos venido diciendo— es marca del resentimiento. Estas iras, tan ambiguas en sus muestras y efectos políticos, tan llenas de ocultos pliegues de privilegios o negados o amenazados, activan algo que pudiera ser cercano a las amargas razones de quienes fueron dañados. Hay aquí, pues, una estructura casi de quiasmo: si no todo resentimiento —personal, público— se activa como ira, muchas iras sociales se articulan como resentimiento. ¿Será que la potente estructura de este —las razones de su amargura— se encarnan en formas relacionales negativas para apropiarse de su fuerza y de su justificación, como cuando decimos que no podemos no odiar o no despreciar porque «antes» fuimos o ahora somos odiados o despreciados?

Pero no puedo evitar pensar que lo que hace posible ese quiasmo es la crucial diferencia entre las razones de la amargura de una víctima real y las razones, quizá no menos amargas, de quienes no obstante no son tanto víctimas reales cuanto víctimas imaginarias. Por eso, creo que conviene traer ahora —aunque no lo hayamos tratado de manera explícita, o quizá precisamente porque no lo hemos hecho— que tanto en el resentimiento como en las iras, y si estas pueden ser el momento en el que aquel se torna en acción inmediata, el problema no estriba solo en las razones de la amargura que comportan, sino más en su verdad, en la verdad de la herida o del daño que les dieron origen. Es fácil ver esa verdad del daño, esa realidad, como sugieres, en contraste con las iras contemporáneas, que tienen muchas veces un carácter imaginario. Pero, cabría pensar, esas iras de raíces imaginarias también tendrían su tándem en los resentimientos imaginados o imaginarios (no el serlo, sino el sentirse no reconocido, por ejemplo, tan frecuente en la vida personal como en la vida pública). También sabemos que en muchos conflictos contemporáneos, que se expresan como iras, se construyen las largas raíces del resentimiento, como si esas raíces se elevaran sobre esa inmediatez de un desprecio, de un menosprecio, de una (sentida) falta de reconocimiento. El hoy airado puede decir y decirse, quizá por vez primera, que su condición tiene una larga historia y que esa historia es el tiempo en el que ha sido inscrito, y a veces acallado o reprimido, su resentimiento. En todos estos casos de iras y resentimientos imaginarios —y es crucial este elemento— lo importante será dirimir, y no es nada fácil, cuánto de realidad y cuánto de imaginación operan en estas emociones reactivas. Es verdad que pedirle al herido que nos justifique su resentimiento, o su ira, añade el insulto a la injuria (es decir, a la injusticia). Pero otras veces, por el contrario, esa demanda de razones, que es una demanda de realidad, puede ser parte de la resolución del daño, de la resolución del resentimiento, al igual que es parte de la terapia de la ira el tomar distancia o el favorecer la reflexión. Y eso, que no es siempre posible ni nunca es sencillo, era el centro de los

estoicos consejos de Séneca, al que mencionas. Regresaré hacia el final sobre ello y sobre el carácter reticular y relacional de nuestras emociones, pero apunto ya que cabe también —y ello hace dudar de lo que acabo de señalar— que tal vez la cuestión no sea solo cómo cada persona se enfrenta a su ira o su resentimiento pues es más que posible que nosotros, espectadores, no veamos el daño sufrido por esa víctima y que apresuremos un juicio sobre sus reacciones, que, porque desconoce ese daño, puede entenderlo como imaginario. Eso lo hemos discutido y por ello hemos reclamado la escucha y la atención como tareas primeras de la justicia. Pero incluso ese movimiento de escucha no podría, tampoco, olvidar que él mismo trata de fijar en la realidad esa herida. La escucha, por eso, también podría diferenciar la herida real de una herida construida o imaginada. La crucial diferencia entre los victimismos y las víctimas radica en eso.

Retornaré a ello más adelante, pero parto ahora de centrarme en la primera sugerencia que hacía respecto a cómo algunas formas de ira pueden pensarse y vivirse como el momento de *actualidad*, y hasta de urgencia, del reclamo de justicia que también anida en el resentimiento tal como lo hemos visto. Aquel primer texto que analizaba a Horkheimer y Gil de Biedma trataba de recuperar una posición de asimetría real y no solo imaginaria, la que sentían como jóvenes burgueses ante un mundo quebrado, como origen o fuente de una actitud moral que se definía como crítica ante el presente. Esa asimetría, diría ahora después de lo que hemos ido viendo del resentimiento, es, en efecto, motivo de la justicia, que quiere, como andando a contrapelo con el mundo («cepillarlo a contrapelo» decía Benjamin), como un contra-fáctico, rehacer lo que se mostró quebrado y torcido. Pero una cosa es la *forma* asimétrica de las respuestas ante lo torcido del mundo —todo lo que hemos ido explorando ha ido por ahí— y otra distinta, creo, es la *fuerza* con la que se nos presentan y, sobre todo, se ejercen. La cuestión que ahora planteas es si la temporalidad dilatada del resentimiento no está a la base de su diferencia con la ira. Y la pregunta con la que terminas, la de si habrá también, como en el resentimiento, un elemento de justicia en las iras, las indignaciones y las impaciencias es, sospecho, si no cabe pensar que la urgencia o la inmediatez de las iras no es parte de ese componente de justicia. Me doy cuenta de que al decir esto estoy uniendo eso que he llamado fuerza con la inmediatez y la urgencia, y me apresuro a reiterar que también el resentimiento, personal y público, de Améry poseía esa fuerza aunque no se expresara en forma de urgencia de acción que las iras que mencionas parecen tener.

Por eso, quizá, siguiendo tu tono, tenga, no obstante, que diferenciar en la urgencia o en la actualidad de las iras entre la inmediatez vivida o sentida y la inmediatez de lo que cabe llamar la cosa misma, la injusticia misma que se está cometiendo o que se está sufriendo. O, por emplear torpes términos filosóficos que pronto abandonaré, entre el componente subjetivo y el componente objetivo de la urgencia que nos reclama, o que sentimos que nos reclama, una situación. No es fácil establecer esta diferencia (como no lo es la que puede existir entre lo objetivo y lo imaginario de una injuria), pero en ella, sospecho, nos va mucho. En términos abstractos nos es relativamente sencillo apuntar o imaginar casos en los que la inmediatez vivida, su urgencia, son apresuramientos de la

convicción, de la emoción o del deseo que quisieran modificar ya mismo el mundo. Más que una demanda de lo real son casos de demanda de la propia exigencia o de lo que creemos es la fuerza imparable, y a veces, la omnipotencia de un deseo.

Me vienen a la cabeza las dudas escépticas de Montaigne ante las urgencias reformistas de los hugonotes —entre otros, de su mismo hermano— que, critica Montaigne, quisieran con la fuerza de su solo anhelo o de su sola convicción modificar el complejo entramado social de las creencias religiosas y políticas de la Francia de su tiempo. Cabría pensar que el conservadurismo de Montaigne lo lleva, como llevará a Burke siglos después, a desconfiar de cualquier programa de reforma y a rechazarlo argumentando una radicalidad que acaba por destrozar el sutil y quebradizo, pero importantísimo, tejido de lo real. Las instituciones no se modifican a cabezazos del espíritu. Pero no es eso quizá del todo acertado, porque Montaigne mismo era consciente de algunas virtudes del partido hugonote, básicamente la libertad de conciencia, al menos al contrastarlas con las posiciones intolerantes del partido católico de la Liga y sus barbaries no menores que las del primero, como quedó marcado en la memoria francesa y europea con la masacre de Saint-Barthélemy. Montaigne criticaba la reforma por el afán que detectaba en ella, o en corrientes de ella, de pensar que el mero pensamiento o el mero deseo de reforma bastaban para definir una acción eficaz en el mundo, una acción que no destruyera sino que construyera, por su mera fuerza deseante, otro mundo alternativo. Y, en ese sentido, su crítica a las urgencias de la reforma es estrictamente paralela, si no simétrica, a las cegueras del partido conservador que era, por su parte, incapaz de comprender los cambios sociales y políticos que la reforma protestante había puesto en marcha y que, por sus propios empecinamientos, solo consideraba viable una política de exterminio del contrario. Si los hugonotes confundían, en su impaciencia, su convicción y su deseo con el mundo, la católica Liga, tan apoyada por la oscura España contrarreformista, imponía su poder sobre ese mismo mundo cambiante y permanecía ciego a las quebraduras del tejido social francés, a las quiebras de las identidades y de las conciencias. Así, pues, y en los términos que intentaba explorar, el componente subjetivo, imaginario, se expresa en términos de deseos y en términos de poder.

Caben, claro, ejemplos diversos. En los años 20 del siglo pasado, recorrió Europa el fantasma de la actualidad de la revolución. El lema lo acuñó Lenin, pero estaba antes de sus teorías y lo siguieron los partidos revolucionarios, anarquistas y comunistas, que mostraban la urgencia de una forma de acción política que hiciera inminente el derrumbe del capitalismo. De ese momento epocal, cuando los tiempos se descoyuntaron, participó Horkheimer; y en las barricadas, hay que recordar. Conviene no olvidar cómo las revoluciones de los años veinte fracasaron en Europa y cómo los bolcheviques hubieron de crear una teoría *ad hoc* para justificar la imposible revolución comunista en un solo país, Rusia. Pero se podría argumentar que si el fracaso europeo motivaría la razonable sospecha ante una urgencia que choca y se destruye con lo real, el éxito soviético mostraría, por el contrario, decían los bolcheviques, el éxito de la audacia; pero a muy, muy corto plazo, podemos añadir ahora, después de un siglo. (La fortuna puede favorecer a los audaces, pero también acabar por destruir la realidad que se decía querer

transformar). Por no mencionar lo más importante —y a ello regreso en un momento de la mano de Arendt—: el doloroso coste del sufrimiento y de opresión que hacen de ese totalitarismo naciente una forma no olvidable de daño en las vidas de las personas y en sus experiencias históricas.

Pero estos ejemplos, del principio y del fin de la modernidad, son espesos y opacos y se les puede dar mil vueltas en la argumentación. De eso también va la política. Quizá lo crucial de ambos casos, no obstante, es que se refieren a ejercicios de violencia en la vida pública, impulsados o motivados por la impaciencia de la voluntad, por sus demandas de actualidad. El resentimiento, en sus silencios, no tiene la carga de violencia que asociamos a la urgencia de la ira. Podrá caminar más lejos, pero su violencia lo es de las razones de su amargura, no de sus gritos ni de sus puños. La ira no solo puede actualizar o extraer fuerza del resentimiento; su actualización es violenta. Por eso Séneca le asigna a la ira la cualidad de la ceguera o de la sordera, el no atender a la realidad y a la circunstancia, a las razones de la amargura. Para él la ira es, precisamente, lo que en nuestro tejido emocional no atiende a razones aunque las hubiera podido tener en su origen o su justificación.

Por regresar a donde andaba, no podemos olvidar que lo que es relevante es que lo que se juega en la bipolaridad entre deseos y realidades es la violencia y su rechazo. Pero se puede decir que el esquema que intentaba perfilar, el del deseo que se sobrepone a lo real, no casa del todo con los ejemplos a los que he aludido —las guerra de religión, las revoluciones del siglo pasado— porque, en ambos casos, había no solo creencias más o menos acertadas, sino sobre todo un conjunto de demandas normativas que planteaba lo real (la demanda de la tolerancia en el primer caso, la demanda de la justicia frente a la desigualdad, la servidumbre y la explotación en el segundo) que parecían apoyar y justificar la urgencia de aquellos deseos. Si así fuera, quizá sería porque esos deseos eran *deseos adecuados* y *creencias adecuadas* a lo que la realidad demandaba. La cuestión que planteaba, entonces, puede parafrasearse mejor diciendo que el problema no es tanto el del contraste entre lo subjetivo y lo objetivo, sino de cómo y en virtud de qué criterios una creencia y un deseo subjetivos son apropiados a la realidad, de cómo determinadas realidades y acciones o instituciones requieren respuestas por parte de los sujetos (eso tendrá que significar también el término «subjetivo» que en el contexto de lo que tratamos puede adquirir sentidos negativos), respuestas que serían, precisamente, adecuadas o apropiadas.

Desde que Allan Gibbard recuperara la reflexión sobre las emociones adecuadas o apropiadas en los años noventa,² una reflexión que estaba ya en la tradición filosófica británica, la cuestión filosófica de cómo formular juicios correctos sobre una situación ha ido ganando fuerza en la ética. La adecuación, el tono —o la entonación—, es una de esas relaciones (entre dos cosas, o, como lo que ahora viene al caso, entre una situación y una respuesta o una actitud hacia ella) que vienen de largo en el pensamiento ético y político. Es lo que yacía no tematizado en la reflexión clásica sobre las virtudes —paradigmáticamente en Aristóteles— para la cual esa adecuación se resumía en el cumplimiento de estándares sociales aceptados o, en sus variantes, primero helenísticas y

luego humanistas, en lo que ejemplificaba un modelo paradigmático, el sabio. Aunque, por ejemplo, la tradición aristotélica insistía en las formas de imbricación de emociones y razones en los diversos sistemas de acción, la sutil y compleja arquitectura de su modelo de racionalidad práctica acudía para hacerse comprensible a imágenes y modelos que tenían una fuerte implantación social y cultural y que eran modelos paradigmáticos de lo que las diversas virtudes significaban. Pero para lo que nos interesa ahora, es central la relación entre emociones adecuadas y juicios correctos: qué actitudes (amplió ahora el concepto de emoción al de actitud) se nos requieren para juzgar adecuadamente en una circunstancia, por ejemplo, en una acción que se opone, incluso con la forma de violencia que siempre puede adoptar, a una situación o a una institución vivida o experimentada como negativa o generadora de negatividad. Para lo que buscamos ahora lo importante de la idea de adecuación sería que el juicio no se ejerce en el vacío ni, por decirlo con un giro filosófico ya común, «desde ninguna parte» y que requiere virtudes complejas, epistémicas y actitudinales, apropiadas. Hannah Arendt lo había advertido ya en los años cincuenta y, de manera más patente, en los sesenta, al hilo de sus reflexiones sobre el juicio de Eichmann. Ya en los cincuenta, como digo, Arendt empezó a pensar cómo fue posible la pérdida de la capacidad de juzgar —de diferenciar el bien del mal, dice— en la Alemania nazi y en otras formas de totalitarismo, como el soviético. No quisiera simplificar sus análisis, pero apuntó una respuesta al ver en Eichmann una falta de lo que Kant denominó el pensamiento extendido, la posibilidad y la necesidad de ver el mundo desde el punto de vista de otros. (He aquí otro indicio del carácter relacional y social del juicio y de la actitud adecuadas, sobre las que regresaré). En el caso de Eichmann, proseguía, esa capacidad estaba vinculada a la carencia de reflexividad, a la imposibilidad de poder diferenciar las órdenes recibidas de su legitimidad moral. Ambas cosas —la carencia de ver el mundo descentradamente y de reflexividad— producían o estaban a la base de lo más importante: no percibir cómo los regímenes totalitarios hacían irrelevantes, prescindibles, a las personas.

A diferencia de lo que argumentaba Séneca, que la violencia de la ira —y por ende, la razón de su repudio— es el automatismo ya no racional —y por ello descoyuntado— de una respuesta que desconoce el mundo y hiere, porque engeguece, al sujeto, Arendt indicaba que el colapso que hace posible el totalitarismo, una catástrofe total, global, es la desaparición del saber discernir, y que ello no es tanto una ausencia de razón o la inadecuación de los conceptos apropiados, cuanto una carencia del juicio. El juicio, en su propuesta, es la capacidad de ver normativamente, de percibir con carga moral, las circunstancias y el mundo concreto, ese fragmento particular de mundo que hemos sido llamados a enjuiciar. Y eso requiere, en su expresión, haber aprendido a pensar sin agarraderos (los de la razón, los de los conceptos) —precisamente para poder recuperar lo que es importante en la vida política: la absoluta relevancia de la diferencia entre las personas—. Esa absoluta relevancia es lo que demandaría aquel juicio que no se produjo en unas circunstancias que urgente, radicalmente lo exigirían, el juicio que dictaminaría cuán perverso era un mundo y unas políticas que declaraban irrelevantes a las personas.

El análisis de Arendt, que he recogido a mi manera, deja muchas avenidas abiertas. Su

propuesta de aplicar el juicio reflexionante de Kant al terreno de la política —el ejercicio de la razonabilidad entre los diferentes— abre el problema de cuál podría ser la forma pública de ese juicio y, sobre todo, las maneras en las que puede devenir una institución social en sociedades complejas. También fuerza una relectura de las intuiciones morales de Kant —en las que se apoya pero de cuya interpretación teórica por parte del mismo Kant discrepa— y, en suma, fuerza a repensar cómo puede convertirse la absoluta relevancia de las personas diferentes en *la* perspectiva moral. Tal vez el reclamo de la atención como perspectiva de la justicia que hemos explorado solo sea una coda de ello.

En esa reflexión sobre el juicio y su atención central a las personas en su particularidad y diferencia, en el hecho de que se dé o no se dé, en el de que aparezca como logro o en el que debiera aparecer (y si no lo hace es quiebra o fracaso), se juega lo que denominaba antes actitud. En este caso, precisamente, una actitud adecuada ante lo que lo reclama: la existencia de las personas. Se ve con claridad en negativo: ¿qué ha fallado, qué ha fracasado, cuando ha quedado ausente, ha muerto, se ha desvanecido el juicio del otro como no irrelevante, o el verle, atenderle, percibirle como persona? ¿Qué ha sucedido cuando, para decirlo con Cavell, ha fracasado el reconocimiento (*acknowledgment*) y no tanto el conocimiento (*knowledge*), el ver, el atender, el escuchar a la otra o al otro diferente y no tanto saber que están ahí? Améry lo contestó con absoluta claridad y de ahí las razones de su amargura. La fuerza de la vía negativa — como la que exploramos— es que permite percibir, mejor que cualquier programa de fundamentación, la fuerza de aquello por lo que se pregunta.

Pero, antes de este desvío por Arendt y su teoría del juicio apoyada en lo que no podríamos no tener en cuenta, me estaba preguntando por lo que cabe llamar, no sé si acertadamente, y de manera más general, un criterio de corrección: ¿Cuándo las iras o el resentimiento son las respuestas adecuadas, requeridas por lo real y no solo por el propio deseo o la propia frustración? ¿Define acaso el solo punto de vista del sujeto, aunque responda a una demanda de lo real, lo apropiado de su respuesta? ¿No cabe sospechar de una distorsión en la percepción, de una alteración de los sistemas de lo que es relevante, de lo que es urgente, de lo que no es o no debiera ser olvidado? ¿Cuándo es la ira, o el resentimiento, la respuesta *adecuada* a lo real? (Lo que ese criterio de corrección inquiriere es cómo juzgar lo apropiado de un juicio y, en lo que estamos, subyace, como ha señalado lúcidamente Aurelio Arteta no hace mucho,³ que los sentimientos y las actitudes no son incuestionables, no son inmodificables, aunque sea incuestionable que de hecho se vivan así).

Aunque nos haya centrado en la cuestión del juicio apropiado, la reflexión de Arendt no responde a esas preguntas. Y es que hay algo paradójico en cualquier teoría del juicio: por una parte pareceríamos tener que explicar qué es juzgar adecuadamente, con corrección, pero por otra, y porque es un ejercicio particular y circunstanciado de racionalidad y de ponderación, remite a cómo en cada caso se perciben y se juzgan esas circunstancias. No cabría, pues, una teoría general de lo que es relevante, de lo que es correcto, de lo que es adecuado. No obstante, y antes de sucumbir a este segmento de escepticismo, quizá quepa subrayar que en la búsqueda de un juicio adecuado (y tras él,

de una actitud o de una emoción adecuada a una experiencia y en ella), hay una demanda de realismo (de la realidad de la herida vivida a diferencia de la herida imaginaria o imaginada). Esa demanda de realismo solo puede responderse con un doble movimiento simultáneo: ampliando, por así decirlo, el marco en el que el juicio adecuado (y la cuestión misma de qué sea adecuado) se ejerce y mostrando de qué manera las respuestas de las personas a una realidad, como la del daño, fusionan tanto su propia sensibilidad, su respuesta, a esa realidad como lo que esta misma impone. Permíteme una breve consideración de estas dos cuestiones aludiendo a los trabajos recientes de dos amigos, Fernando Broncano y Josep Corbí. Con ello acabaré.

Fernando Broncano ha explorado recientemente⁴ las maneras en que llegamos a ser, logramos ser, sujetos en condiciones de opacidad. Cercano a un análisis de las condiciones de agencia que bordea la perspectiva de las virtudes a la que he hecho alusión al subrayar cómo la imagen, incluso aristotélica, de lo moralmente correcto está inserta en su contexto social valorativo, Fernando Broncano insiste en cómo las consecuciones racionales están articuladas en red. No podemos pensar ni en la racionalidad ni en los logros emocionales y cognitivos de una persona atendiendo solo a cómo se las tiene él aislado con el mundo circundante. El ejercicio de la racionalidad es en red (precisamente para salir de la fragilidad del ejercicio individualista de la racionalidad), y cabe acentuar, entonces, que las respuestas adecuadas solo pueden ser juzgadas desde ese ejercicio en red. El juicio, como respuesta adecuada, solo puede ejercitarse, es decir, actualizarse y corregirse, en red. Para lo que venía diciendo, no es pues, que se le demande a la víctima que dé razón de su resentimiento o de su ira. Su testimonio (verbal o corporal) está ya enlazado con otros, en estructuras relacionales en las que operan juicios y actitudes con las que puede y debe ser contrastado. Por decirlo en breve, la virtud del resentimiento o de la ira es la virtud de la red en el proceso de su contrastación. Aunque he presentado muy esquemáticamente la intuición de Broncano, que extraigo de un contexto más amplio de la indagación sobre la racionalidad y la agencia, quizá pueda permitir un lugar a la pregunta vertiginosa inmediata que se eleva siempre acusadoramente ante cualquier concepción relacional de la subjetividad y de la agencia, la de si no habría, desde este acento en la socialidad, una minusvaloración o un cuestionamiento de la responsabilidad individual hasta hacerla imposible. Creo que la respuesta, con Broncano y con Butler,⁵ es que la hay, pero que la responsabilidad lo es siempre en red, como lo era el juicio: la responsabilidad de las personas es la capacidad de respuesta a las interpelaciones y demandas que se nos hacen. Cabe radicalizar y concretar esa duda y preguntar si no habría tampoco privilegios posicionales, como los que caracterizan el punto de vista de la víctima, como lo es el de Améry. Los hay, cabe responder, y precisamente en red; y de ello da cuenta, precisamente, el carácter público de su testimonio en el que se construye y articula su identidad y su agencia. Juzgar lo que de imaginario y de real pueda haber en una actitud, en una respuesta, en un testimonio, como juzgar cuánto de subjetivo y cuánto de mundo haya en esas respuestas, es ubicar en red esas realidades mentales y esa realidad del mundo.

Parecería que ello no es mucho, pues desplaza la comprensión de las razones de la

amargura del resentimiento, y quizá también de la ira, no solo a la dimensión temporal que tú señalabas sino ahora hacia su dimensión social. Pero creo que el movimiento tiene su relevancia porque ubica, por así decirlo, en diferentes dimensiones de lo público — que podemos definir y analizar— las respuestas actitudinales del resentimiento y de las iras y subraya, entonces, que sus contextos políticos pueden explicar tanto sus causas como sus efectos. No hacemos otra cosa cuando entendemos la demanda de reconocimiento de Améry como algo cualitativamente distinto a las, por otro lado muy diferentes, respuestas airadas en los conflictos sociales del presente. La particularidad de cada uno remite —y es una obviedad— a sus causas y efectos en sus contextos de surgimiento y no es infrecuente que ese contexto, por así decirlo, hable por sí solo respecto al carácter de esas reacciones actitudinales. Pero quizá la reflexión aporta algo más sobre la naturaleza o la cualidad de nuestras actitudes: indica que nuestra estofa, cognitiva y emocional, habla de nuestro mundo social y de cómo nos ubicamos en él y, en concreto, habla de esa estofa relacional como una manera de negatividad y de reacción ante la negatividad.

Esta primera remisión a la estructura relacional del resentimiento o de las iras para indagar el grado de su adecuación al contexto, o por el contrario, a su carácter imaginario, me lleva a la segunda sugerencia conclusiva para la que es adecuado apoyarse en la reflexión de Josep Corbí.⁶ Si el apunte que he hecho sobre Broncano indica el terreno en el que es necesario ubicar la pregunta por la adecuación —de una actitud, de un sentimiento, de una emoción— y como el espacio para valorar su dimensión de realidad social, extraigo del denso libro de Corbí una reflexión, para mí la intuición central de su propuesta, sobre qué sería esa misma adecuación. Es una pregunta a la que he venido rondado en estas páginas conclusivas y a la que he aludido con la metáfora del estar entonado con la realidad del mundo o, en nuestro caso, con la manera adecuada de responder y de dar cuenta de la realidad de una herida en la propia vida. La cuestión es cómo entender qué hay de la propia subjetividad adecuadamente presente en la experiencia que se ha tenido o que se tiene. ¿Qué sería esa adecuación? Corbí emplea la fórmula de una *expressive awareness* —una conciencia o un reconocimiento que expresa, constituyéndola, la propia subjetividad— y da cuerpo a ese concepto con la potente pregunta con la que Yeats concluía su poema *Among School Children*, «How can we know the dancer from the dance?» (¿cómo diferenciar a quien danza de la danza?). La conciencia expresiva no es la conciencia declarativa, dice Corbí, por la que establecemos un conocimiento de una realidad o una experiencia; es, más bien, el reconocimiento —decía antes acudiendo a Cavell— que implica al sujeto en su experiencia, en la realidad de esa su experiencia, y que implica también a quien lo observa en la actitud de concernimiento por esa emoción, como lo he llamado en páginas anteriores. Cercano a lo que trae Corbí, la atención y el concernimiento, decía, es el requisito primero de la justicia —incluso del nosotros que es su sujeto— y fusiona tanto el juicio del bailarín, sus movimientos, sus reacciones, su capacidad expresiva, con los requisitos objetivos del mundo, la música, la danza misma. Los términos que empleé al comienzo de esta parte del epílogo —subjetivo, objetivo; real, imaginario— pueden ser,

entonces, adecuadamente parafraseados. La adecuación de las actitudes reactivas expresa tanto la subjetividad de la persona como la realidad de su experiencia. Y lo hacen integrándonos en juicio —siempre en red— sobre ese acto.

Al igual que percibir y reconocer el resentimiento de Améry requiere tanto reconocer su componente de verdad y de realidad como percibir, por nuestra parte, el alcance de la demanda que está presentando —una demanda de reconocimiento, pero también de justicia en la que ya nos vemos implicados—, el juicio —también público, quizá ya más directamente político— que reclaman las formas contemporáneas de las iras sociales nos está implicando en su valoración. Es una forma de actitud política que acepta o que rechaza —esa es la cruz del juicio, que requiere un sí o un no— lo que esas iras expresan; esa es la forma de su concernimiento, la forma de nuestra implicación. Y no es cuestión, entonces, declarativa, como lo llama Corbí; no es cuestión de saber solo de que van y por qué surgieron, sino de hacernos cargo de sus demandas, o de rechazarlas. ¿Y con qué instrumentos, sobre qué datos? Con los únicos de los que disponemos: los que nos suministran, frágil, opacamente, las condiciones y las realidades a las que esas iras son respuestas. Y sabiendo, sospecho, que andamos entre nuestras propias cegueras y nuestros propios aprendizajes, conscientes —si lo somos— de las trampas de la imaginación, de las de un reconocimiento que no logra serlo y de las de una incapacidad o de una reticencia ante ese mismo concernimiento.

¹ Que el dolor del trauma no se expresaba como ira pareciera también testimoniarse en otros relatos del Holocausto. No obstante, cabe también sospechar que hubiera mucho de silencio impuesto sobre esa ira y que esta estaba entrelazada o en continuidad con otras emociones negativas. Por ejemplo, el testimonio radical de Elie Wiesel (expresado, sobre todo en *La noche*), marcado por la ausencia de Dios, se ha descubierto recientemente que estaba también marcado por la ira y aún la venganza, dirigida precisamente contra Dios y no solo contra los colaboradores activos y pasivos del Holocausto. Si esa ira fue acallada o pudo crecer y aparecer después —es decir si hubo (auto)censura, tal vez motivada por la primera versión francesa de François Mauriac, o si se fue ahondando y apareciendo— puede ser discutido y analizado. Pero esa ira es real, como puede verse en un manuscrito en yiddish de Wiesel que se publicó dos meses antes de su muerte y que forma parte del mismo momento de escritura de *La Noche*. Cfr. R. Rosemblum, «Elie Wiesel's secret», en *Tablet*, 27 de septiembre de 2017, que analiza el manuscrito publicado y lo que pudiera implicar.

² A. Gibbard, *Wise choices, apt feelings. A Theory of Normative Judgment*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

³ A. Arteta, «Los sentimientos son cuestionables», en *El País*, edición del 17 de octubre de 2017.

⁴ F. Broncano, *Racionalidad, acción y opacidad. Sujetos vulnerables en tierras libres*, Buenos Aires, Eudeba, 2017.

⁵ J. Butler, *Giving an account of oneself*, Nueva York, Fordham University Press, 2005.

⁶ J. Corbí, *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering: An Essay on the Loss of Confidence in the World*, Nueva York, Routledge, 2012.

Información adicional

Como afecto, el resentimiento no ha gozado del favor de los psicólogos, ni menos aún de quienes se ocupan de la moral. Sin embargo, más allá del ámbito psicológico, el resentimiento es una emoción que se relaciona con los espacios políticos y sociales, en los cuales interviene y se configura. En efecto, la peculiar estructura del resentimiento «su carácter relacional y reflexivo, su tono práctico, moral y político», reclama de una atención diferenciada más allá de la psicología moral.

Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos enlazan un diálogo, a lo largo de una serie alternada de capítulos, sobre esta compleja emoción dentro de un contexto sociopolítico y en el marco de reflexiones en torno a la justicia, el daño, la memoria o el perdón. Asimismo, el conflicto social y la diferencia de clases, el trauma del Holocausto, la experiencia de los totalitarismos del siglo XX y las transiciones de la dictadura a la democracia serán los temas de referencia con los que los autores analizarán el resentimiento. *Las razones de la amargura* no busca respuestas ni soluciones, sino un reconocimiento del papel que esta afección desempeña en las víctimas para, de esta manera, poder entender mejor las formas posibles y los límites de la elaboración del daño.

CARLOS THIEBAUT LUIS-ANDRÉ (Madrid, 1949) es Catedrático de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid. Ha centrado su investigación e integrado en sus obras la discusión sobre los diversos temas generados por la filosofía moral y política contemporánea, así como en las tradiciones de la teoría crítica y de la filosofía anglosajona. Asimismo, también ha mostrado interés en sus libros por la filosofía general y su enseñanza.

ANTONIO GÓMEZ RAMOS (Madrid, 1962) es profesor de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid, donde dirige el Máster en Teoría y Crítica de la Cultura. Su campo de investigación se centra, siguiendo los hilos de la filosofía contemporánea, en las cuestiones del tiempo, la historia, la subjetividad, la política, los afectos y la razón práctica. Es autor de diversos libros así como traductor de Hegel, Dilthey y Gadamer, entre otros.

OTROS TÍTULOS

Miranda Fricker

Injusticia epistémica

Judith Butler

Los sentidos del sujeto

Judith Shklar

Liberalismo del miedo

Los rostros de la injusticia

Manuel Cruz y Luis Alfonso Iglesias

Pensar en voz alta. Conversaciones sobre filosofía, política y otros asuntos

**VIKTOR EL HOMBRE
FRANKL EN BUSCA
DE SENTIDO**



Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

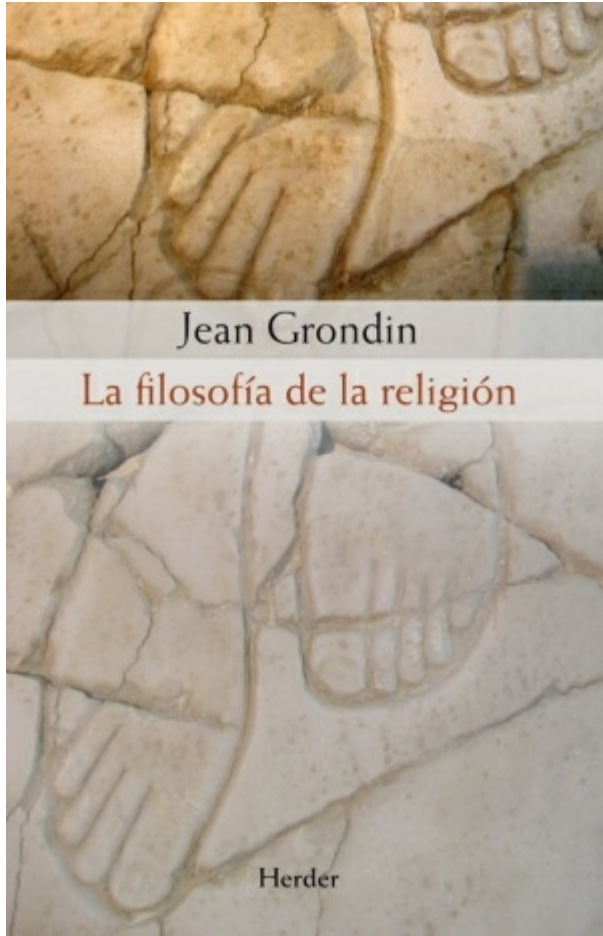
9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Nueva traducción "El hombre en busca de sentido" es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración. Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas. La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros? El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



La filosofía de la religión

Grondin, Jean

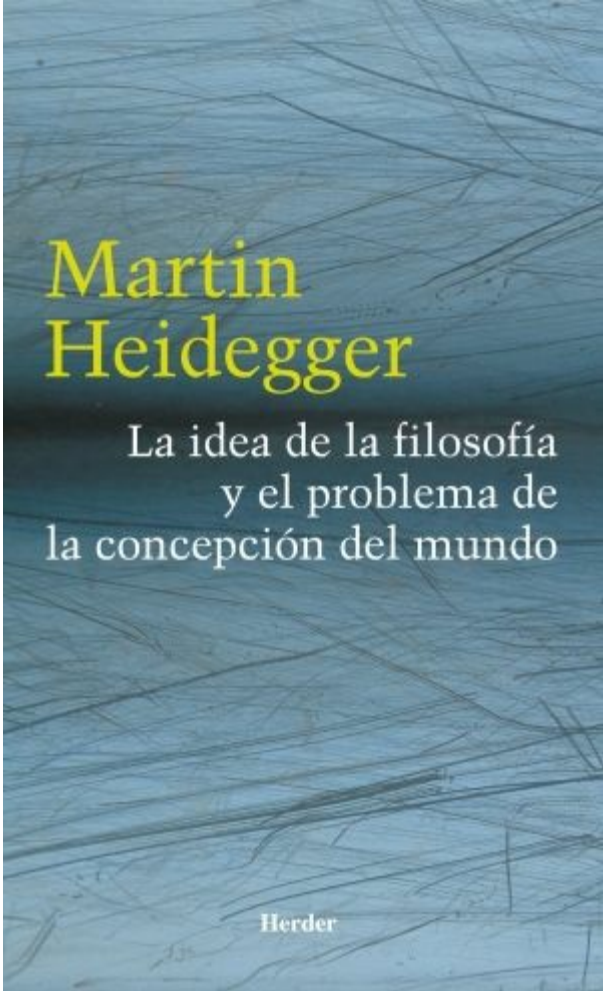
9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva. La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Martin Heidegger

La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper

9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común. Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definarnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

MARTIN
BUBER



Herder

Yo y tú

Buber, Martin

9788425439827

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Yo y Tú (Ich und Du), escrito en 1923, es la obra más emblemática del filósofo judío Martin Buber, por haber dado el giro del pensamiento monológico al dialógico, el cual se expresa así: cada uno es quien es en su relación con el otro. Según Buber, el ser humano se relaciona de dos formas con la existencia: la actitud del Yo hacia el Tú, que genera relaciones siempre abiertas y de mutuo diálogo, y la relación Yo-Ello, referida al mundo y sus objetos tal como lo experimentamos. Pero ambos tipos de relación son inextricables y nos llevan en último término a la relación entre el ser humano y la eterna fuente del mundo, Dios, el Tú eterno que, por su naturaleza misma, no puede volverse Ello, y al cual solo es posible llegar mediante cada Tú particular.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Portada	2
Créditos	3
Índice	4
A MODO DE INTRODUCCIÓN	6
1. EL PRESENTE, LA MEMORIA Y EL RESENTIMIENTO: UNA FORMA QUEBRADA DE SENSIBILIDAD MORAL	18
2. OBSERVACIONES A «EL PRESENTE, LA MEMORIA Y EL RESENTIMIENTO»	31
3. TIEMPO Y RESENTIMIENTO	41
4. LA MUTANTE PERSISTENCIA DEL DAÑO EN LA MEMORIA	56
5. RESENTIMIENTO Y CICATRICES	78
6. RESENTIMIENTO Y JUSTICIA	100
7. RÉPLICA: JUSTICIA QUE ESCUCHA Y ARMONÍAS NO IMPUESTAS	120
8. SOBRE LA ESCUCHA	128
9. ¿QUÉ REPARA LA JUSTICIA RESTAURATIVA? ARREPENTIMIENTO, PERDÓN Y RECONCILIACIÓN	141
10. JUSTICIA Y AMARGURA	153
CODA: EL RESENTIMIENTO Y LAS FURIAS ACTUALES	168
OTRA CODA...	176
Información adicional	186