

**APREHENDER EL PASADO Y APRENDER
DE LAS CATÁSTROFES:**

**LA JUSTICIA TRANSICIONAL Y SUS
DILEMAS NORMATIVOS**

Mario Alfredo Hernández Sánchez

Doctorado en Humanidades,
Línea de Filosofía Moral y Política

Asesora:
Dra. María Pía Lara Zavala



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00092

Matrícula: 208381591

APREHENDER EL PASADO Y
APRENDER DE LAS CATASTROFES:
LA JUSTICIA TRANSICIONAL Y
SUS DILEMAS NORMATIVOS

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 8 del mes de febrero del año 2013 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DR. ALEJANDRO SAHUI MALDONADO
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: MARIO ALFREDO HERNANDEZ SANCHEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



MARIO ALFREDO HERNANDEZ SANCHEZ

ALUMNO

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA SASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

[Signature]
DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTA

[Signature]
DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL

[Signature]
DR. ALEJANDRO SAHUI MALDONADO

SECRETARIO

[Signature]
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Para Selvia Larralde,
presencia fundamental en mi propio proceso de transición y
aprendizaje del pasado.

Hay alguien que escucha muy cerca de aquí,
espera, retiene el aliento.
Dice: Es mi voz la que habla.
Nunca más, dice él, va a estar todo tan tranquilo,
tan seco y cálido como ahora.
Se escucha a sí mismo en su cabeza burbujeante.
Dice: No hay nadie más aquí. Esta tiene que ser mi voz.
Espero, retengo el aliento, escucho. El rumor distante en mis oídos,
antena de carnes suaves, no significa nada.
Es tan sólo el latido de la sangre en las venas.
He esperado mucho tiempo con el aliento retenido.
Rumor blanco en los auriculares de mi máquina del tiempo.
Sordo zumbido cósmico.
Ni un sonido, ninguna llamada de auxilio.
La radio permanece muda.
O éste es el fin, me digo, o es que ni siquiera hemos comenzado.
¡Aquí, sí! ¡Ahora!
Se oye un rasguído, un crujir, algo que se desgarrá.
Aquí está. Una uña helada que araña la puerta y se queda quieta.
Algo cruje.
Un lienzo largo e interminable, una immaculada tela blanca
que se desgarrá, lentamente al principio y luego más y más de
prisa,
se rasga en dos pedazos con un silbido.
Esto es el principio.
¡Escuchad! ¿No lo oís?
¡Agarraos bien!
Y regresa el silencio.
Sólo se oye un sutil tintineo en los aparadores,
el temblor del cristal, más y más tenue hasta desaparecer.
¿Quieres decir que eso fue todo?
Sí. Todo pasó.
Eso fue sólo el principio.

El principio del fin
es siempre discreto.

Hans Magnus Enzensberger, *El hundimiento del Titanic*.

ÍNDICE

Introducción: ¿De qué hablamos cuando hablamos de justicia transicional?	p. 5
I. Aprender el pasado y aprender de las catástrofes.....	p. 12
II. Pensar la transición en relación con las teorías de la justicia y desde un enfoque posrawlsiano.....	p. 49
III. Aprender de las catástrofes con perspectiva de género: La justicia transicional revisada desde la teoría feminista	p. 93
Epílogo.....	p. 123
Bibliografía.....	p. 127

Introducción:

¿De qué hablamos cuando hablamos de justicia transicional?

And this is just the sad version of us –there are other versions where everything goes our way. Right. That’s a nice thought. That somewhere out there we’re having a good time.

David Lindsay-Abaire, *Rabbit Hole*.

De manera explícita, el objetivo de toda las cartas y declaraciones de derechos humanos en la modernidad es la protección y promoción de la autonomía y la integridad de las personas, bajo cualquier circunstancia que defina la posición de desventaja de alguien en particular, y también en condiciones de creciente pluralidad y complejidad sociales. La mayoría de los textos constitucionales nacionales han incorporado estas protecciones y les han dado la forma positiva de acciones obligatorias para el Estado en materia de promoción de los derechos humanos; y, por otra parte, estas comunidades políticas también han tipificado conductas punibles que son violatorias de los derechos así enunciados, dado que significan una afectación negativa y permanente a la dignidad de las personas. En este sentido, el derecho “es la restricción de la libertad de cada individuo, de tal manera que se halle en armonía con la libertad de todos los demás (en la medida que esto es posible en el contexto de una ley general)”.¹ Como señaló el filósofo alemán Immanuel Kant, el derecho abstracto constituye una instancia de mediación entre, por una parte, una visión ética que considera a todas las personas como fines por ellas mismas; y, por la otra, los imperativos descarnados de la política, que significan la amenaza del uso del monopolio de la violencia legítima cuando alguien vulnera el orden legal.

¹ Immanuel Kant, “On the Common Saying: ‘This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice’”, en *Political Writings*, ed. H. S. Reiss, Nueva York, Cambridge University Press, 2005, p. 73 (la traducción es mía).

De cierta manera, el derecho constituye la vía para obligar a las personas a ser libres, siempre y cuando se comprometan con el respeto de la libertad de los demás. Y esto es así porque la libertad y la autonomía constituyen las categorías centrales en un sistema de derecho compatible con la promoción de la dignidad de las personas en el caso de una república constitucional, incluso si esto significa atarse a restricciones a la propia conducta, que redunden en la seguridad de todos. Pero la libertad no se experimenta sólo en abstracto desde la conciencia aislada de los condicionamientos históricos, y tampoco es cierto que la autonomía pueda ejercerse sólo como consecuencia de una determinación personal. Al contrario, una visión sobre el derecho como la que Kant nos propone, implica la revisión de las condiciones políticas, sociológicas y morales que posibilitan o dificultan la lealtad que una comunidad política puede otorgar a un cuerpo constitucional que garantiza universalmente la libertad y, en este sentido, se compromete con el combate de las injusticias que se traducen en afectaciones negativas a la calidad de vida de la ciudadanía. Así, la ley puede ser vista como un monolito sólido e inmodificable desde el punto de vista de la ciudadanía que no se concibe a sí misma como factor de cambio; pero también es verdad que esa misma ley admite una lectura acaso más flexible, si se la entiende como un referente común, que se enriquece y amplía en el debate ciudadano, y de cara a las nuevas demandas de inclusión y reconocimiento. Ésta es, precisamente, la coyuntura en la justicia transicional sitúa a la legalidad: entre la permanencia y la movilidad, la incorporación de las demandas de inclusión y reconocimiento y la exclusión de la violencia, la civilidad y la barbarie.

El propósito de este trabajo de investigación es delimitar el ámbito de la justicia transicional desde la perspectiva de la filosofía política, es decir, discutiendo las condiciones normativas y aclarando los términos del debate en que se despliegan los niveles de la justicia transicional. Así, podremos ponernos de acuerdo en lo que hablamos cuando nos referimos a la justicia transicional, las expectativas sociales que modela y los modelos normativos que somete a revisión para fraguar una visión de la comunidad política como determinada por el pasado común de atrocidades pero, también, con la posibilidad de ensayar un futuro distinto, acaso más democrático y con el imperio de la ley reestablecido. Esto implica un trabajo de revisión teórica en al

menos tres sentidos. Primero, para hacer explícitas las cargas semánticas que los conceptos del vocabulario normativo de la justicia transicional han incorporado como producto de su discusión pública. Segundo, para tratar de construir vías para el consenso ciudadano en torno a los principales conceptos del vocabulario democrático que busca normalizar la política en el caso del nuevo régimen. Y, finalmente, para repensar la universalidad de los derechos humanos en los casos concretos en los que se presentan dificultades para que las personas accedan a ellos, a consecuencia de los daños y afectaciones permanentes a su calidad de vida y sentido del autorrespeto, como consecuencia del ejercicio autoritario del poder político. La exploración de estos tres sentidos, para el caso de las coyunturas políticas que define la ruptura con el pasado autoritario, nos ofrece una respuesta panorámica a la pregunta sobre *de qué hablamos cuando hablamos de justicia transicional*.

Si entendemos a la justicia como un término del vocabulario normativo que no permanece inalterado en el tiempo, sino que al contrario, se muestra como susceptible de ampliaciones y redefiniciones en interacción con los movimientos sociales, entonces se puede apreciar cómo la filosofía política permite la exploración de los significados y los usos que las personas hacen de los sustantivos del juego democrático en períodos de transición y consolidación del nuevo orden legal. El punto clave aquí es concebir a los derechos humanos como un paradigma para la protección de la dignidad humana, que se articula discursivamente, a partir de las intervenciones de las personas que exigen que se amplíen las protecciones que no han recibido históricamente como resultado de una concepción cerrada de la ciudadanía y la violencia y discriminación sistemáticas promovidas por los propios regímenes autoritarios. En política, el lenguaje “es articulador de la actividad de pensar, de juzgar, de deliberar. Esta propuesta sólo puede entenderse si consideramos al lenguaje como una actividad, como discurso, y también como diálogo y debate”.² El lenguaje de los derechos y la práctica democrática durante la transición no se ejerce en el vacío, desvinculado de la práctica socializadora. De otra forma, no tendríamos un diálogo democrático acerca de las mejores formas de proteger a las personas y grupos históricamente discriminados; sino, más bien, la política se

² María Teresa Muñoz, *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público*, México, Universidad Intercontinental, 2009, p. 200.

convertiría en un monólogo autoritario, en el que quedarían incuestionadas las posiciones de poder, los privilegios y todos aquellos arreglos institucionales, fácticos y opacos que redundan en una distribución asimétrica del poder entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. Por esta razón, la filosofía política en relación con la justicia transicional tendría que ocuparse de la exploración del discurso democrático y, además, de la manera en que éste refleja, reproduce o combate los términos discriminatorios, las expresiones con las que nombramos a la diversidad para perseguirla o protegerla, así como la manera en que podemos reconfigurar nuestro vocabulario y que éste sea el resultado de un intercambio creativo entre todos los que expresan peticiones de inclusión y reconocimiento.

Otro nivel en el que se sitúa exploración filosófico-política de la justicia transicional es el que se refiere a la exploración de las vías para el logro de los consensos que permiten a las sociedades democráticas generar el capital y la confianza sociales. Acaso el rasgo fundamental de las sociedades contemporáneas sea su profunda división comprensiva, es decir, el hecho de que las personas que las integran sostienen diferentes visiones del mundo, la moral, la filosofía y lo que significa una vida buena. En ocasiones, estas visiones las enfrentan, y en otras las agrupan con quienes sostienen ideas semejantes. De manera evidente, el autoritarismo tiene como una de sus señas de identidad el combate de la diversidad ideológica y la limitación de las libertades ciudadanas que la favorecen. De hecho, la mayoría de los regímenes constitucionales modernos, en reacción a esta tendencia autoritaria, promueven el derecho a la libertad de credo y de conciencia, así como a la de reunión y asociación para la promoción de estas visiones comprensivas del mundo. No obstante, se debe reconocer que son estas visiones las que, también en muchas ocasiones, enfrentan a las personas en debates públicos beligerantes, que pueden derivar en choques reales e incitaciones a la violencia. Por esta razón, una de las tareas que debe asumir la filosofía política es explorar las condiciones para la estabilidad de una sociedad plural y diversa que emerge de un período de autoritarismo y violaciones sistemáticas de los derechos humanos, que se compromete con la defensa de todo tipo de oportunidades y libertades, siempre con el convencimiento de que será imposible lograr la unidad doctrinaria de quienes comparten un espacio político.

En este sentido, la filosofía política debe investigar las condiciones que hacen que una sociedad plural y diversa conceda su lealtad y compromiso a una constitución que articula el nuevo orden político y que podría ser observada como el resultado de un hipotético acuerdo entre personas que –al tiempo que promueven sus planes de vida buena individuales, también se interesan por crear la solidaridad que permita el disfrute de los derechos humanos para todos y todas. De manera ideal, en una sociedad como ésta, los resultados de la exploración que la filosofía política realiza del vocabulario de la justicia transicional se encuentran disponibles en el espacio público, para su revisión por parte de la ciudadanía en general. Entonces, el trabajo teórico en este rubro trataría de contribuir al logro de consensos, tratando de construir concepciones normativas que no se vinculen fuertemente a una visión ética particular y sí, al contrario, puedan ser el foco de un consenso traslapado entre distintas doctrinas éticas y filosóficas. Esta visión del trabajo de la filosofía política ha sido expresada de manera inmejorable por John Rawls:

[El] trabajo de abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundo conflictos políticos. Sólo los ideólogos y los visionarios no logran sentir profundos conflictos de valores políticos y conflictos entre estos valores y los extrapolíticos [...] Volvemos la atención hacia la filosofía cuando nuestras concepciones políticas compartidas [...] se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos [...] Por tanto, el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado.³

Finalmente, un nivel más en que se puede situar la exploración que de la justicia transicional realiza la filosofía política es el que se refiere a la apropiación local de los principios abstractos del derecho internacional, de tal forma que se evalúen los mecanismos y las condiciones para que se produzca una tensión creativa entre los tratados internacionales y las legislaciones

³ John Rawls, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 65.

locales, siempre en beneficio de la actualización y ampliación de las protecciones y libertades de la ciudadanía. Los instrumentos del derecho internacional representan la vanguardia para la protección de los derechos humanos, pues son producto de un consenso internacional acerca de los dispositivos y mecanismos legales que son necesarios de habilitar para garantizar la seguridad, la integridad y la calidad de vida de las personas, con independencia de su nacionalidad o contextos particulares. No obstante, la principal dificultad con estos instrumentos es su carácter no vinculante o, en su caso, su incorporación todavía insuficiente en las legislaciones nacionales. Los crímenes contra la humanidad, los desplazamientos forzados más allá de las fronteras, las represiones políticas, los conflictos étnicos y religiosos que caracterizaron al siglo XX, son indicadores de la importancia de garantizar derechos más allá del marco limitado del Estado nacional e, incluso, cuando son los propios gobiernos locales los que violan sistemáticamente estos derechos. El problema del que tiene que hacerse cargo la filosofía política en este caso, es la forma de incorporar los principios del derecho internacional en las legislaciones locales, de tal manera que sean positivos y, más aún, existan mecanismos nacionales para que las personas avancen en la exigibilidad y justiciabilidad de los derechos enunciados en el derecho internacional de los derechos humanos. Quizá éste constituye uno de los retos más urgentes para la filosofía política en general: de esto depende que recuperemos el ímpetu y la certeza de que vale la pena afianzar el derecho internacional de los derechos humanos, sus instituciones, tratados y comités de seguimiento y evaluación, tan en crisis desde las cruzadas contra el terrorismo emprendidas de manera unilateral por las grandes potencias mundiales. Lo que necesitamos, entonces, es que el trabajo teórico nos alumbre senderos para la positivización de los principios del derecho internacional de los derechos humanos, tanto en la forma de leyes secundarias que transversalicen la no discriminación y seguridad de todas las personas en los subsistemas sociales, como en la figura de los tipos penales que permitan desalentar y combatir las prácticas discriminatorias y contrarias a los derechos humanos. Una de estas vías es la que, por ejemplo, ha explorado Seyla Benhabib, quien apunta que una vía para la incorporación de los principios del derecho internacional en las legislaciones locales es la judicial. Es decir, que las y los jueces en todos los niveles del

sistema penal fundamenten cada vez más sus sentencias en los tratados internacionales que se refieren a la protección y promoción de los derechos humanos, dependiendo de la relación de reconocimiento de estos tratados con el texto constitucional local. Así lo formula Benhabib:

Tenemos que aprender a vivir con la otredad de los otros cuyos modos de ser pueden ser profundamente amenazadores del nuestro. ¿De qué otro modo puede darse el aprendizaje moral y político si no es a través de tales encuentros en la sociedad civil? La ley proporciona el marco dentro del cual se da el funcionamiento de la cultura y la política. Las leyes, como sabían los antiguos, son los muros de la ciudad, pero el arte y las pasiones de la política acontecen dentro de esos muros, y muy a menudo la política lleva a la caída de estas barreras o al menos a lograr su permeabilidad.⁴

⁴ Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 140-141.

Capítulo I: Aprender el pasado y aprender de las catástrofes

A friend of mine told me that in Greek 'nostalgia' literally means the pain from an old wound. It's a twinge in your heart far more powerful than memory alone. This device isn't a space ship –it's a time machine. It goes backwards, and forwards, it takes us to a place where we ache to go again. It's not called the wheel, it's called the carousel. It let's us travel the way a child travels around and around and back home again to a place where we know we are loved and suddenly abandoned.

Matthew Weiner, "The Wheel", *Mad Men*.

Introducción

Si bien es cierto que existen indicadores precisos para asegurar que existe democracia en una comunidad cuya identidad política está definida por el pasado autoritario, la consecuente desaparición del imperio de la ley y la anulación de la pluralidad discursiva en el espacio público, pero más importante, por una voluntad de superar ese pasado con la mediación de una idea de justicia ampliada en los términos que define la condena de la violencia y discriminación sistemáticas, también es verdad que las reglas del propio sistema democrático son las que posibilitan la multiplicación de las exigencias de reconocimiento y redistribución de oportunidades en un marco de paz social, garantía universal de derechos y restauración de la política deliberativa. Así, como ha señalado Jürgen Habermas, la "generación de poder legítimo mediante política deliberativa representa [...] un procedimiento para resolver problemas, que ha menester de saber y de elaboración de ese saber, a fin de programar la regulación de los conflictos y la persecución de fines colectivos".⁵ En efecto, la liberalización de las instituciones políticas como consecuencia de la ruptura con el autoritarismo y la tutela de libertades ciudadanas en un marco

⁵ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, p. 396.

constitucional moderno e ilustrado permiten –a diferencia de lo que ocurría durante aquellos tiempos que Hannah Arendt denominó *de oscuridad* y que se definen por la anulación de la política como búsqueda responsable del consenso⁶– la proliferación de lecturas sobre el pasado y acerca de la mejor forma de promover un sistema de derecho garantista y un esquema de pesos y contrapesos que limite la tentación de ejercer el poder político como en el pasado. La discusión sobre la idea de justicia que debe guiar, acompañar y responder a las expectativas sociales durante la transición ocurre, entonces, en el marco del sistema democrático sobre cuyos elementos estructurales –voto universal, derechos fundamentales garantizados equitativamente, división de poderes, entre otros– existe un consenso pragmático en el sentido de que este sistema constituye la mejor forma de evitar la recurrencia del autoritarismo y los líderes políticos de vocación mesiánica.⁷ No existen idearios normativos de aplicación universal para facilitar la transición del autoritarismo a la democracia, pero sí una serie de expectativas comunes de justicia, reconocimiento de las identidades fracturadas por la violencia sistemática y redistribución de las oportunidades a que las personas hubieran accedido si el Estado no hubiera realizado clasificaciones arbitrarias de la ciudadanía por clases y grupos ideológicamente definidos, lo que permite el fraseo de los principales conceptos que integran a la justicia transicional en clave normativa.

⁶ Cfr. Hannah Arendt, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessign”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 13-41.

⁷ Una referencia como ésta, que implica la transición, en el contexto de la filosofía política, de la búsqueda de consensos absolutos y epistemológicamente delineados a la intención más modesta de lograr consensos acotados que busquen la resolución de los problemas que históricamente se han constituido como amenazas del sistema democrático –como la autocracia, la violación sistemática de derechos, los fundamentalismos de todo tipo– es la que plantea Richard Rorty en su ensayo “Movimientos y campañas”. Este texto lo escribe como respuesta a un artículo crítico de Irving Howe, en 1954, sobre el conformismo al que supuestamente se habría deslizado la *Partisan Review* al haber sustituido sus ideales marxistas revolucionarios por el examen crítico de los fundamentos del sistema democrático estadounidense, tras la emigración masiva de perseguidos y refugiados europeos a consecuencia del nazismo alemán. Rorty replicaba que, puestos en perspectiva desde el futuro en el que cada vez sería más frecuente la proliferación de ideologías autoritarias, reclamos como en el Howe aparecerían como irresponsables. Ciertamente, a partir del cruce entre el pragmatismo y la filosofía política, debería operar un desplazamiento desde los *movimientos absolutos* hacia las *campañas democráticas localizadas*. “El cambio de los movimientos por las campañas [...] es, en términos filosóficos, un cambio desde Kant, Hegel y Marx hacia Bacon, Hume y Mill, considerados no como empiristas sino como protoprágmatos. Es un alejamiento de la pregunta trascendental: ‘¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de este momento histórico?’, y el acercamiento a la pregunta pragmática: ‘¿Cuáles son las condiciones causales para reemplazar la actualidad presente por una mejor actualidad futura?’”. Richard Rorty, “Movimiento y campañas”, en *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 79.

Quizá en algunas regiones –como en Guatemala– la transición pudo estar definida por la búsqueda de restos humanos y la restitución del nombre de las personas desaparecidas por motivos políticos; en otras –como en Bosnia– el tema que reorientó los trabajos de las comisiones de la verdad pudo ser la aplicación de la perspectiva de género en los trabajos de las comisiones de la verdad, para sacar a la luz las agresiones específicas sobre los cuerpos de las mujeres, como la violación como arma de guerra y la maternidad forzada; incluso –así está ocurriendo en Argentina–, la sociedad civil pudo acabar exigiendo a los gobiernos postautoritarios la creación de bases públicas de datos integradas por muestras del ADN de las familias de los disidentes políticos, de tal forma que fuera posible identificar a las niñas y niños robados y entregados a militares para su adopción. Aunque es imposible –e injusto– dar una respuesta genérica a todas estas demandas formuladas desde posiciones civiles a un sistema con fundamentos democráticos, pero todavía en proceso de consolidación, el conflicto que se plantea entre víctimas y verdugos tiene que ser resuelto en el marco que define la propia restauración del Estado de derecho, es decir, sustituyendo al deseo de venganza por la búsqueda de justicia, garantizando el debido proceso y visibilizando y desnaturalizando la humillación, discriminación y violencia a que fueron sometidas las víctimas. En los términos de Habermas, el conocimiento de las atrocidades del pasado a través de los testimonios visibilizados y discutidos en el espacio público democrático que implica toda política deliberativa, tiene que permitir la elaboración de ese saber a través de consensos que permitan apuntalar el sistema democrático, asumir colectivamente el costo de las compensaciones por el daño inmerecido y construir una identidad política común en la que los antiguos enemigos absolutos puedan coincidir en los procesos electorales como adversarios temporales –siendo que las instituciones penales se están haciendo cargo, en paralelo, de los delitos del pasado.⁸

⁸ Esta idea de elaboración de la identidad colectiva común durante la transición la desarrolla Ernesto Verdeja en su libro *Unchopping a Tree. Reconciliation in the Aftermath of Political Violence* (Temple University Press, 2009), particularmente en el primer capítulo titulado “Theorizing Reconciliation”, con la mediación de la categoría de reconciliación. Lo que Verdeja quiere destacar es la importancia de construir consecutivamente consensos localizados, con expectativas de justicia acotadas, para ir restaurando la confianza entre los antiguos enemigos y lograr –por acumulación de decisiones en las que puedan reconocerse cada vez más actores sociales–, que víctimas y verdugos ingresen a la conversación política despojados de las identidades que los predispusieron al conflicto. Aunque Verdeja acierta al plantear la

Así, los debates no siempre tersos escenificados en sociedades con pasados autoritarios como Chile, Argentina o España, han puesto en evidencia que, ni la percepción generalizada de transparencia en los procesos electorales, pero tampoco la institucionalización de la rendición de cuentas como contrapeso a la razón de Estado, son suficientes para afirmar que la transición ha ocurrido de manera completa y que se han satisfecho todas las expectativas de justicia, particularmente las que depositan sobre las instituciones y leyes que resultan de la propia transición quienes han sobrevivido a la violencia y violación sistemática de derechos fundamentales, así como sus descendientes. Por supuesto, la transición desde el autoritarismo a la democracia –como idea normativa que permite establecer un punto de articulación entre la condena colectiva del pasado y el deseo también común de refundar el orden político– se sustancia en acuerdos y pactos diversos que dan a las experiencias nacionales distintos grados de institucionalización y legitimidad, de acuerdo con el debate público que ocurre para ampliar la idea de justicia que guía a la misma transición. Estos acuerdos, a su vez, permiten la revisión de las expectativas morales particulares y los conceptos más generales –normativos– que articulan el discurso de la justicia transicional, de tal forma que –como apuntó John Rawls a propósito del equilibrio reflexivo entre intuiciones morales y concepciones formales de la justicia– seamos capaces de considerar a toda teoría de la justicia –incluso en su vertiente transicional– “como un marco orientador diseñado para enfocar nuestra sensibilidad moral y para colocar delante de nuestras facultades intuitivas cuestiones más limitadas y manejables para ser juzgadas”.⁹

Ernesto Verdeja, desde un punto de vista normativo, ha afirmado que la transición debe estar guiada por dos objetivos que –si bien difícilmente se completan de manera plena– pueden convertirse en focos de un consenso social amplio para apuntalar al sistema democrático en su conjunto: primero, la restauración del imperio de la ley y, segundo, la reivindicación de la política

construcción de la identidad política común postautoritaria en relación directa con la recuperación de la confianza social, resulta irreal –cuando no una exigencia injusta depositada sobre la víctima– pensar que ella y el verdugo podrán conversar sobre asuntos comunes – distribución de la renta básica, legislaciones suplementarias o presupuestos para combate a la pobreza– como si no existiera entre ambos el lazo de abuso y humillación que de hecho existe de manera permanente.

⁹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 61.

como espacio para el encuentro de adversarios políticos y no enemigos absolutos. De hecho, ambos objetivos, en la medida que los pensemos como metas últimas de la transición, pueden convertirse en indicadores de la voluntad de los actores políticos y sociales para transitar de una imagen de la política puramente agonista y vertical en la imposición de los acuerdos de las élites, a otra que incluya la dimensión asociacionista y deliberativa necesaria para construir la legitimidad del nuevo régimen.¹⁰ De acuerdo con Verdeja, el compromiso

[...] con el imperio de la ley también fomenta la habilidad de los ciudadanos para discutir y debatir las cuestiones políticamente relevantes sin recurrir a la violencia o a la amenaza de violencia. Y es que durante la transición no es infrecuente que los grupos amenacen con abandonar el espacio público si sienten que es improbable que logren sus objetivos de manera plena.¹¹

Con variaciones considerables, así se plantea la dinámica política en regiones donde la construcción de la legalidad, la regularización de las elecciones democráticas y la elevación del rendimiento social de las instituciones son procesos todavía inconclusos, como ocurre en los países de la península Balcánica o aquellos africanos que no han podido resolver los enfrentamientos intestinos de carácter étnico o erradicar la corrupción como forma de lidiar con la incertidumbre sistémica a falta de un Estado de derecho sólido. Pero el sentimiento de agravio colectivo no resuelto también está presente en sociedades con altos niveles de bienestar –como España o Argentina–, con una cultura política democrática e incluyente, con leyes que

¹⁰ Lo interesante de un análisis como el de Verdeja es que él si establece una mediación entre las versiones agonista y asociativa de la política, dado que durante la transición no sólo se necesitan actores políticos que sepan comunicar la justicia de sus demandas, sino que también es necesario generar consensos a partir de estas intervenciones en la esfera pública, para capitalizar el poder innovador de la acción política y, al mismo tiempo, institucionalizar la libertad recién lograda. Por supuesto, una fuente importante de las reflexiones de Verdeja sobre este punto se localiza en Hannah Arendt. Así, según Verdeja, “la vida política incluye más que la búsqueda de consensos; también implica un poco de la dimensión agonística arendtiana. Porque cualquier consideración teórica de la justicia transicional debe permitir distinguir entre la disputa política legítima y la represión política”. Ernesto Verdeja, *Unchopping a Tree*, op. cit., p. 17 (en adelante, la traducción de éste y los demás fragmentos de obras en lengua inglesa, es mía).

¹¹ *Ibid.*, p. 59.

desalientan el racismo, la xenofobia o la discriminación en general, y que asumen el logro de la transición a la democracia como el producto de un acuerdo colectivo para superar las diferencias y promover la reconciliación y en cuyo contexto se han generado discusiones sobre los alcances de la legislación compensatoria para beneficiar a las víctimas del pasado, acerca de la mejor forma de representar la memoria sobre el horror en espacios museográficos o sobre la prohibición del discurso de odio que evoca los elementos ideológicos excluyentes de la época del autoritarismo. Así, tenía razón Arendt cuando afirmó que el problema fundamental con la reconstrucción de una cierta continuidad en la tradición del pensamiento político occidental que dislocó el totalitarismo –al hacer evidente su incapacidad de articular la ruptura con el autoritarismo y la voluntad de institucionalizar la libertad– es encontrar un vínculo “entre un pasado que hemos perdido de manera definitiva y un futuro que todavía no podemos palpar”.¹²

El riesgo de ruptura no sólo existe para aquellas sociedades que han colocado un velo de silencio sobre las atrocidades del pasado, sino también para las comunidades políticas que desisten de revisar y actualizar, a la luz de las demandas de justicia de las nuevas generaciones, aquellos consensos e instituciones que permitieron la transición desde el autoritarismo hacia la reconstrucción de la legalidad democrática. Sin embargo, como ha apuntado Habermas, el problema con la construcción racional de la opinión pública no es sólo que requiere la visibilidad en el espacio público de aquellas cuestiones de interés común que, requiriendo del consenso social para procesarse en el marco de las instituciones democráticas, más bien generan polarización social. No es posible apurar o forzar los procesos deliberativos cuando las intervenciones públicas de los actores sociales no han generado la suficiente fuerza ilocucionaria o se ha estandarizado una comprensión acrítica del pasado; es decir, que la opinión pública “no es, digamos, representativa, en el sentido estadístico del término. No es un agregado de opiniones individuales que se hayan manifestado privadamente o sobre las que se haya encuestado privadamente a los individuos”.¹³ Piénsese por ejemplo, en las narrativas que

¹² Hannah Arendt, “No Langer and Not Yet”, en *Essays in Understanding. 1930-1954*, ed. de Jerome Kohn, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994, p. 158.

¹³ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 442.

colocaron a la culpa colectiva del pueblo alemán, a la liberación de las personas judías del inmemorial antisemitismo a través de la edificación del Estado de Israel o a la victoria del liberalismo a través de la liberación aliada de los campos de concentración, como ejes para la comprensión del totalitarismo alemán. Aunque, como ha señalado Tim Cole, estas narrativas estaban disponibles de manera amplia en la esfera pública europea y estadounidense de la segunda posguerra, su carácter cerrado y parcial hacía que se perdiera el potencial autorreflexivo que caracteriza a las incursiones individuales en el espacio público democrático, con el propósito de generar el poder y la legitimidad políticas que permitan reconocer los saldos pendientes de la transición.¹⁴ En cualquier caso, el pasado compartido de violencia y autoritarismo ha obligado a las sociedades en transición a la democracia a ensayar dispositivos legales, políticos y de preservación de la memoria que, de manera general, tendrían la función de permitir la superación del rencor y la polarización sociales, pero con la mediación de una idea de justicia que permita, al mismo tiempo, la asignación de responsabilidad por los crímenes del pasado y el establecimiento de compensaciones para los afectados por el ejercicio autoritario del poder político.

Si aceptamos la idea, siguiendo a John Rawls, según la cual la justicia “es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”,¹⁵ y que rechazaríamos una teoría coherente pero falsa y también instituciones políticas eficientes pero injustas, entonces parece que la transición del autoritarismo a la democracia que aspire a la estabilidad social, pero también a la elucidación de la responsabilidad por los crímenes pasados, se asienta en una paradoja: articular una idea de justicia que permita fortalecer las instituciones políticas en un sentido democrático con los ojos puestos en el *futuro*, al tiempo que se cierran los capítulos más dolorosos del *pasado* común y que se refieren a violaciones mayores de los derechos fundamentales, lo que implica abrir de nuevo heridas y pasajes históricos que generan polarización social. Tal y como ha sugerido Ruti G. Teitel, lo

¹⁴ De acuerdo con Cole, “aprendemos más del examen crítico de las lecciones que se nos brindan que de simplemente aceptarlas de manera pasiva. La razón es que la lección ofrecida nos dice mucho acerca de la sociedad y generación que elabora la memoria, tanto como sobre la propia realidad histórica”. Tim Cole, *Selling the Holocaust. From Auschwitz to Schindler. How History is Bought, Packaged, and Sold*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 183.

¹⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 17.

característico de la justicia transicional es que su construcción de la legalidad “se halla a medio camino entre el pasado y el futuro, entre la revisión de lo que fue y la sugerencia de lo que puede ser, entre lo retrospectivo y lo prospectivo, entre lo individual y lo colectivo”.¹⁶ La reconfiguración de las instituciones políticas en un sentido democrático, el establecimiento de comisiones de la verdad, los procesos penales contra los funcionarios de los regímenes autoritarios, así como las reformas legales avanzadas para proteger a los ciudadanos de los abusos del poder político son, efectivamente, resultado de una voluntad generalizada de transitar desde un pasado vergonzoso hacia condiciones políticas que permitan la restauración del Estado de derecho.

No obstante, y como señaló Hannah Arendt, el pasado no es un asunto saldado de una vez y para siempre, ni tampoco las consecuencias de la irresponsabilidad política admiten una sola lectura. Al contrario, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Arendt empleó la metáfora de *la luz que define el carácter plural del espacio público* para señalar que el pasado está sujeto a interpretaciones múltiples, formuladas desde posiciones políticas diversas e, incluso, a través de demandas de inclusión y reconocimiento que pueden resultar antitéticas. En este sentido, es notable que sea hasta hoy, más de treinta años después de la muerte de Francisco Franco, que la sociedad española –aun contando con la garantía de procesos electorales observados como legítimos en lo general y con un Estado de bienestar consolidado–, empiece a debatir sobre las condiciones para el ejercicio de una Ley de la Memoria Histórica y acerca del sentido de las acciones que significarían una retribución justa a los sobrevivientes de la dictadura y sus descendientes, que van desde la eliminación de los monumentos al dictador hasta la restitución de la nacionalidad española a los descendientes de quienes se vieron forzados al exilio. También fue relevante que la detención en Londres del exdictador chileno Augusto Pinochet, en 1998 y a petición expresa del Juez de la Audiencia Nacional Española Baltazar Garzón, en ejercicio de la jurisdicción universal en el caso de españoles asesinados en Chile durante la época de la dictadura, generara un debate encarnizado en la sociedad chilena sobre si los crímenes de Pinochet debían castigarse a pesar de su fuero como senador

¹⁶ Ruti G. Teitel, *Transitional Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 2000, p. 6.

vitalicio o, más bien, tendría que dictarse la amnistía dado el progreso económico que esa época trajo al país. En el caso mexicano, como un ejemplo más, es sintomático de una transición democrática que no se ha traducido en la elevación del rendimiento social de sus instituciones, que hasta el año 2002 –y a causa de la denuncia que el Comité 68 Pro-Libertades Democráticas A. C. interpuso ante la Fiscalía Especializada para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado, por el delito de genocidio cometido por el expresidente Luis Echeverría y otros funcionarios del régimen– se haya empezado a discutir la pertinencia de aplicar esta categoría penal para las desapariciones forzadas por motivos políticos durante la década de 1960 –siendo que una discusión como esta ya había ocurrido en Europa desde la década de 1950 y con la guía del abogado Raphael Lemkin.¹⁷

En cualquier caso, resulta claro que, aparejado al proceso de consolidación democrática, se requiere una revisión de la idea de espacio público como el ámbito para la crítica y la deliberación en torno a dicho pasado y las condiciones políticas e históricas que hicieron posible el surgimiento del mal asociado al terror, la violencia y la discriminación. En el sentido de permitir una revisión de la idea de espacio público adecuada para las sociedades en transición a la democracia, de mostrar que la reconstrucción de la legalidad implica una doble tarea de establecimiento de responsabilidades y acuerdos colectivos para procesar los desacuerdos en relación con el pasado y el futuro, así como para situar en el terreno de la filosofía política el debate sobre la justicia transicional, resultan particularmente útiles los conceptos de *aprehender el pasado (mastering the past)*, de Hannah Arendt, y *aprender de las catástrofes (learning from catastrophes)*, de María Pía Lara. El primer concepto porque nos libera de la tentación de intentar la reconciliación con el pasado autoritario, al tiempo que nos hace conscientes del deber político de asignar responsabilidad en términos individuales; y el segundo, dado que implica la posibilidad de traducir políticamente, con la mediación del espacio público, los juicios morales de condena al pasado en juicios políticos tendientes

¹⁷ Para una discusión sobre la construcción del concepto de *genocidio* y su integración en la Convención de la ONU para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, véase: María Pía Lara, *Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2007, pp. 11-12. Para una revisión de la categoría de genocidio en el marco jurídico nacional, véase: Luis L. Córdova Arellano, “El tratamiento jurídico del genocidio en México”, en *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. IX, 2009, pp. 527-590.

a lograr la recomposición de las instituciones políticas, así como la *filtración* de las demandas de inclusión y reconocimiento a los ámbitos legislativos encargados de realizar y operar las reformas para dar realidad a la justicia transicional. Son estos conceptos los que iluminan la textura narrativa de la comprensión del pasado, cuyo propósito es lograr la ampliación intersubjetiva de la verdad histórica, así como motivar un debate en el espacio público que genere en los ciudadanos la inquietud por revisar las condiciones que hicieron posible el mal político y los cambios necesarios de introducir para que éste no recurra en el futuro. En lo que resta de este capítulo mostraré, a través de las ideas de *aprehender el pasado* y *aprender de las catástrofes* que la justicia transicional, es decir, el conjunto de medidas de esclarecimiento del pasado, restitución de la memoria personal y colectiva, asignación de responsabilidad individual y reconfiguración de las instituciones políticas y legales para evitar la recurrencia de dicha violencia y discriminación, puede examinarse desde la perspectiva de la filosofía política, y así evitar que la paradoja de su aparente atemporal localización entre el pasado y el futuro conduzca a un *vértigo argumental*.¹⁸

Aprender el pasado

Debe recordarse que Hannah Arendt se refirió a la aprehensión del pasado que es producto de su tratamiento narrativo y a la integración de juicios políticos novedosos reveladores de la responsabilidad política configurada en términos intersubjetivos, en oposición a la comprensión generalizada del totalitarismo alemán inmediata a la conclusión de la guerra. En aquella época, existía una tendencia a cubrir con un velo de silencio el cuestionamiento que el avance del totalitarismo sobre Europa realizó respecto de la capacidad del Estado nacional

¹⁸ Carlos Pereda se refiere a un vértigo argumental como la situación que ocurre, en la revisión teórica de una cuestión, cuando “quien argumenta constantemente prolonga, confirma e inmuniza al punto de vista ya adoptado en la discusión, sin preocuparse de las posibles opciones a ese punto de vista y hasta prohibiéndolas”. Carlos Pereda, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona, Anthropos/ UAM-Iztapalapa, 1994, p. 9. La clave de la ética de la disputa que Pereda articula como guía para evitar los vértigos argumentales en el terreno de la filosofía moral es la revisión de las cargas semánticas atribuidas a las premisas que conducen a una conclusión. Un análisis de este tipo, es decir, sobre las expectativas de justicia y procesamiento del conflicto es el que permite situar a la justicia transicional en el terreno de la filosofía política.

para garantizar los derechos fundamentales de manera universal, así como también en relación con las condiciones para la resistencia al colaboracionismo en el contexto de una ideología distorsionadora del carácter plural del mundo. El resultado de estos diagnósticos políticamente irresponsables respecto de la agenda de reflexión política posttotalitaria fue, por una parte, la asignación de la culpa colectiva al pueblo alemán, la aceptación del antisemitismo como rasgo permanente de la cultura política europea y la ceguera frente a la fragilidad de aquello que Arendt denominó *el derecho a tener derechos*, es decir, la seguridad jurídica de disfrutar, sin discriminación, del conjunto de derechos fundamentales prescritos en las constituciones nacionales y en los instrumentos de derecho internacional. Al contrario, para Arendt, si existía una forma responsable de aprehensión del pasado, ésta no tendría implicaciones edificantes ni pesimistas, sino que mostraría la forma en que las acciones y omisiones de los individuos en su propio tiempo configuraron realidades políticas autoritarias e injustas, sin que la necesidad histórica ni la carencia de influencia política constituyan atenuantes para la responsabilidad individual. En el mismo sentido, Arendt asumía que la aprehensión narrativa del pasado tenía la función de revelar la especificidad de los episodios históricos asociados al mal radical, desechando la tentación de establecer analogías entre realidades diferentes y obligándonos a ensayar formas novedosas del juicio reflexionante, para hacer explícita nuestra necesidad de comprensión y definición de estándares normativos generales, sin anular la particularidad de los hechos que condujeron a la violencia y discriminación exacerbadas que definieron al totalitarismo europeo.

La utilidad del enfoque de Arendt para la exploración filosófica del territorio que define la justicia transicional radica en que *aprehender el pasado* implica, por una parte, la reconstrucción narrativa de las condiciones históricas particulares que generaron la necesidad de lograr acuerdos para la transición desde el autoritarismo hacia la democracia; pero, por otra parte, también significa la posibilidad de ensayar esquemas de comprensión normativa de los problemas políticos que resultaron de la ruptura con las estructuras políticas y explicaciones tradicionales. De manera explícita, Arendt señaló que, poner de relieve la textura narrativa, intersubjetiva y crítica del pasado, “no resuelve ningún problema ni alivia sufrimiento alguno; no domina nada de una vez y

para siempre. Por el contrario, mientras siga vivo el significado de los sucesos (...), la 'aprehensión del pasado' puede adoptar la forma de una narración recurrente".¹⁹

Es bien conocida la suspicacia de Arendt respecto de la vigencia de la filosofía política presa del síndrome platónico que implica la subordinación de la contingencia mundana a los ideales abstractos de la razón práctica; pero también es verdad que ella pensaba que una filosofía política que hiciera uso de la narratividad y reflexividad podría lidiar con la particularidad de los fenómenos políticos y, al mismo tiempo, podría integrar modelos de comprensión que replicaran la responsabilidad y libertad del pensamiento que transita *sin apoyos* por el mundo, en el dominio de la acción política. En el caso de la justicia transicional, un enfoque filosófico implica explorar las circunstancias particulares de las sociedades en tránsito hacia la democracia, para analizar los términos del debate y aquellos conceptos recurrentes que significan el consenso o la ruptura para dichas sociedades. El propósito es generar un modelo de comprensión plural, sin ceder a la tentación de generalizar conclusiones optimistas o pesimistas en relación con el logro de los objetivos de la justicia transicional, al tiempo que se trata de configurar la responsabilidad política en relación con las condiciones institucionales y legales que tendríamos que avanzar para evitar la recurrencia del pasado autoritario.

Hacia 1945 –cuando ya vivía en Nueva York a causa del exilio a que la obligó el totalitarismo alemán y observando la tendencia a calificar la historia reciente europea como un capítulo anómalo y atípico de la modernidad–, Arendt afirmó que “el problema del mal será la cuestión fundamental en la vida intelectual de la posguerra [...] –así como la muerte se convirtió en el problema

¹⁹ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 32. La traducción al castellano de “mastering the past” tradicionalmente ha sido “dominio del pasado”. No obstante, una lectura de conjunto de la obra de Arendt me permite afirmar que es más adecuado traducir la expresión como “aprehensión del pasado”, en la medida que para ella la marca del mal radical, precisamente, consiste en que es imposible perdonar o saldar cuentas definitivas con sus perpetradores y, de manera hipotética, reestablecer el estado de cosas previo a la violación sistemática de los derechos fundamentales de las víctimas del autoritarismo. Lo que ocurre con estos episodios históricos es, más bien, que la clave para su comprensión consiste en no intentar cerrar u oscurecer –con la mediación de la idea de la redención, el perdón o la reconciliación absolutos– la discontinuidad que significan para nuestras tradiciones de pensamiento político y filosófico.

central después de la última guerra”.²⁰ Por supuesto, ella se refería al mal político –no al metafísico ni al moral– experimentado por personas a quienes se despojó de sus derechos fundamentales, en el contexto de estructuras estatales que convirtieron al terror en su principio de acción política y en relación con las cuales existía una voluntad colectiva de ruptura, aunque en aquel momento no fuera claro hacia qué dirección normativa y con qué fundamentos legales tendría que reconstruirse el futuro político. Y si bien el marco de referencia para pensar la ruptura con el pasado está dado en la obra de Arendt por la gradual erosión de la personalidad moral, política y legal que realizaron el nazismo y el estalinismo en el caso de ciertos colectivos humanos considerados como superficiales y nocivos en el contexto de la ideología totalitaria, también es verdad que su reflexión acerca de las condiciones para la refundación del orden político y la institucionalización de la libertad como autonomía –con la mediación de un nuevo modelo de racionalidad política deliberativa que hiciera del juicio reflexionante su piedra de toque– son pertinentes para situar a la justicia transicional en el territorio de la filosofía política.

En el caso de Arendt, su interés por el pasado y la forma de transitar de manera corresponsable y colectiva, sin apoyaturas, a través de los dilemas políticos que plantea la refundación de la autoridad y la legitimidad políticas tiene como referente fundamental el concepto de *aprehender el pasado*, que ella fraguó a propósito de la erosión que realizó el totalitarismo de las condiciones básicas de pluralidad y mundaneidad –a partir de las cuales, según ella, se origina la política–, y que apunta hacia la reconstrucción democrática de un espacio público en el que puedan discutirse las condiciones que hicieron posible la conversión de ciertas personas en superfluas. En consecuencia, una discusión pública como ésta permitiría la construcción colectiva –no la reconciliación absoluta– de juicios políticos que posibiliten los consensos necesarios para apuntalar la transición hacia el Estado de derecho, sabiendo que, precisamente, la nota distintiva del mal radical es el daño permanente que significa para las personas que lo experimentaron de manera arbitraria.

²⁰ Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, op. cit., p. 134.

El concepto de *aprehender el pasado* lo desarrolla Arendt en un ensayo titulado “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, cuyo tema fundamental es el significado de la idea de humanidad en un espacio público cuyo potencial crítico se hallaba *oscurecido* por la ideología y la voluntad colectiva de olvidar el hecho –el avance del totalitarismo alemán sobre Europa– que generó una ruptura con la tradición de pensamiento e instituciones políticas modernas; pero también se trata de un texto que propone una vía de reedificación del común sentido de humanidad –una construcción artificial y no un hecho natural dado– a través de la creación de una comunidad de personas que juzgan el pasado con distancia y sin ira, pero que al mismo tiempo establecen una relación crítica con los testimonios individuales y los procesan a través del espacio público en el que los juicios morales de condena al pasado pueden convertirse en juicios políticos generadores de decisiones que vinculan en un sentido horizontal y no vertical a los actores de la transición. Así, en estas reflexiones sobre Lessing, Arendt se lamenta por la pérdida de un mundo común de discursos y acciones, dado que, en general, la posguerra no había establecido una relación reflexiva y crítica con el pasado para articular una idea de humanidad incluyente y, en su lugar, se decantó por “el sistema de valores privados de las sociedades capitalistas y consumistas, así como por la creciente tendencia a fabricar un mundo de verdades políticas con ayuda de los medios masivos de comunicación”.²¹ Por supuesto, la pérdida de este sentido de la política como espacio intermedio de discusión y crítica sobre los asuntos comunes, que al mismo tiempo permita la constitución del poder político temporal y la preservación de las diferencias entre las personas, es lo que subyace a la voluntad común de transitar del autoritarismo a la democracia.

A lo largo de su obra, Arendt expresó una constante preocupación a propósito de la comprensión política de las nociones de mundo y comunicabilidad que, en su opinión, hacían de Gotthold Lessing un pensador eminentemente político en un tiempo –la segunda mitad del siglo XX, aunque él hubiera vivido durante el XVIII– que se había olvidado de la importancia de preservar un espacio plural para la discusión y acción conjuntas, dado que la

²¹ Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres, Sage, 1996, p. 14.

voluntad colectiva de olvido del pasado totalitario superaba a los esfuerzos particulares –como los de Primo Levi o Alexander Solzhenitsyn– por establecer una relación reflexiva con la historia y crear un espacio para la deliberación y la elucidación de la responsabilidad. Si bien el mundo común se crea por la presencia simultánea de todas las personas, “quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno no puede coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente”.²² Éste significado de la vida pública es el que permite a Arendt calificar a Lessing como *un poeta preocupado por el mundo*, a contracorriente de la comprensión usual del genio como una facultad creativa que sólo podría florecer en la soledad y el distanciamiento del mundo común. No obstante, para Arendt, lo cierto es que “con cada retirada, el mundo sufre una pérdida casi demostrable; lo que se pierde es este estar-entre específico y a menudo insustituible que debería haberse formado entre este individuo y sus semejantes”.²³

Que Lessing sea un poeta mundano no significa que se halla sentido conforme con el tiempo que le tocó vivir. Más bien ocurría lo contrario: Lessing guardaba una relación crítica con el mundo, con la forma en que su época construía versiones parciales –unilaterales– de la historia y, a partir de ellas y ejerciendo la intolerancia desde posiciones fundamentalistas e historicistas, excluía a ciertas personas de la condición de ciudadanas e interlocutoras para el diálogo político; es decir, que Lessing valoraba, sobre todo, la conservación de un espacio público plural para enfrentar a la comunidad política con la cara más amarga de la recuperación del pasado, es decir, con la certeza de que son personas comunes y corrientes quienes, con sus acciones u omisiones, contribuyen a la destrucción del imperio de la ley y a la exclusión de individuos del mundo común. Así, la paradoja en el caso de la *aprehensión del pasado* que promovió Lessing con su obra está dada por la tensión entre, por una parte, su crítica permanente del conformismo social al que tienden las sociedades enfrentadas con la comprensión de la historia incómoda; y, por la otra, la gratitud por la posibilidad de compartir un mundo con personas

²² Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 66

²³ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, pp. 14-15.

potencialmente críticas y solidarias, el cual podría ser el punto de partida para reiniciar la conversación política que permitiera revisar la premisa ilustrada de universalidad en lo que se refiere a libertades y derechos, así como la manera en que dicha premisa se ha sustanciado de manera parcial en distintos momentos en los que se han impuesto ideologías autoritarias y excluyentes. Por eso, puede decirse que la actitud de Lessing hacia el mundo “no fue ni positiva ni negativa, sino radicalmente crítica, y con respecto al ámbito público de su época, totalmente revolucionaria. Pero también era una actitud de agradecimiento al mundo, que nunca abandonó [su] suelo firme [ni] llegó al extremo de una utopía sentimental”.²⁴

Si la conciencia de mundo permite mantener un sentido de la realidad para superar la tentación de rendirse ante la ideología y el prejuicio —a diferencia del pensamiento autorreferencial y solitario que nos aísla del mundo, según la cartografía de las actividades intelectuales que desarrolló Arendt en *La vida del espíritu*—, Lessing sabía muy bien que renunciar a la crítica y a la abierta posibilidad de discutir con los demás podría derivar en la evasión de los dilemas morales y políticos que hereda una época sin testamento de por medio. En cualquier caso, él prefería obtener una visión trágica de la realidad, siempre que conservara la sensación de estar realmente inmerso en su tiempo y sostenido por una noción de mundo que reivindicara la fundamental pluralidad humana. Lessing, en este sentido, no medía la realidad “por la fuerza con que la pasión afecta al alma, sino [...] por la cantidad de realidad que la pasión transmite, [porque en] la esperanza el alma ignora la realidad, como también en el temor que la rehuye”.²⁵

En el retrato que hace Arendt de Lessing en *Hombres en tiempos de oscuridad*, lo que se destaca es el centro de su interés como crítico literario: no tanto la perfección de la obra de arte definida a partir de un canon de belleza autorreferencial, como la reacción de los espectadores frente a la creación. En este sentido es que el espectador “representa el mundo tal como es” y, con su actividad crítica y la voluntad de generalizar sus juicios estéticos, crea “ese espacio mundano que existe entre el artista o escritor y su semejante como un

²⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁵ *Ibid.*, p. 16.

mundo común a ellos”.²⁶ A Arendt le importa recuperar a Lessing para la tarea de establecer una relación crítica con el pasado porque, si su visión de la estética concibe a la obra de arte como un producto móvil que crea un espacio común de diálogo, su concepción del pensamiento pone de relieve igualmente la comunicabilidad como fundamento para la actividad reflexiva. En este sentido, Lessing sostiene una idea casi espacial de la libertad de pensamiento: que una intervención crítica en el espacio público sea políticamente valiosa y responsable significa, para él, que puede hacerse un espacio en el mundo plural y que no socave esta dimensión abierta a la comunicación sino que, al contrario, la refuerce.

Así, tomando como punto de partida estas reflexiones sobre Lessing y para el caso de la justicia transicional, cabría establecer un criterio para la validación de las narrativas sobre el pasado que, con la mediación del espacio público y su conversión en juicios políticos, aspiran a transformarse en demandas de inclusión y reconocimiento: ¿en qué medida dichas narrativas contribuyen a la construcción de un espacio público en el que las víctimas se reconozcan como pares e interlocutores legítimos, siendo que un rasgo del autoritarismo es, precisamente, silenciar a las personas estigmatizadas con el prejuicio y la discriminación? Es decir, ¿hasta qué punto la *aprehensión del pasado* se constituye como una empresa colectiva, precisamente, a partir de la voluntad común de revisar y criticar las formas de cohesión social vinculadas a la violación sistemática de derechos fundamentales, a la definición de enemigos absolutos y a la defensa a ultranza de la razón de Estado –elemento todos incompatibles con los fundamentos de apertura y exclusión de la coerción violencia que definen a la política deliberativa–? Si la justicia transicional se localiza en el terreno de la filosofía política es porque es posible hacer una revisión de sus presupuestos normativos, expectativas de inclusión y reconocimiento, así como de su vocabulario –entendido como el resultado de las discusiones no siempre tersas ocurridas al interior de las sociedades en transición a la democracia–, en el contexto de un espacio público democrático que permite establecer criterios intersubjetivos para validar los niveles institucionales, responsabilidades individuales y colectivas, así como los

²⁶ *Ibid.*, p. 17.

dispositivos legales que facilitan la superación del pasado autoritario, pero con la mediación de una idea de justicia ampliada a través del propio debate ciudadano y preservando la misma pluralidad discursiva que el autoritarismo se empeñó en erradicar. Como ha afirmado Ruti G. Teitel, el discurso colectivo sobre las atrocidades del pasado y la necesidad de fortalecer el sistema democrático en el presente se construyen

[...] a través de procesos públicos. Estos procedimientos generan una democratización de la verdad que ayuda a construir un sentido del consenso social. Los procesos son también performativos: asumen una estética profundamente crítica y transformadora –un ritual que invierte la antigua política de represión del conocimiento sobre las atrocidades”.²⁷

Así como Arendt se ocupó a lo largo de toda su obra en reflexionar acerca de las condiciones que favorecen u oscurecen la condición mundana y plural de la experiencia política, también puso de relieve siempre el carácter impredecible de la acción y la irresponsabilidad que significa pretender reducir esta incertidumbre subordinando los dilemas de la racionalidad práctica a los criterios de verdad y consistencia lógica del dominio de la racionalidad pura – usando los términos del vocabulario de la filosofía crítica kantiana. De acuerdo con Arendt, si la capacidad de distinguir “lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder ‘exigir’ su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener”.²⁸ No obstante, para ella y en relación con su idea de que la categoría central de la política es la libertad definida como autonomía, sí existía una relación de condicionamiento suficiente –más no necesaria– entre, por una parte, la libertad de pensamiento y juicio y, por la otra, la capacidad de acción y generación de consensos para la constitución del poder político. Esta relación, de acuerdo con Arendt, está presente en la obra de Lessing: porque quien experimenta la libertad de exponer sus ideas ante los ojos y las críticas de los

²⁷ Ruti G. Teitel, *Transitional Justice*, op. cit., p. 82.

²⁸ Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 114.

demás anticipa ya una de las características fundamentales de la acción política, a saber, la convergencia de las voluntades diversas en el espacio público para la constitución de cursos de acción común. Por eso, privar a las personas de la libertad de pensamiento en el contexto del ejercicio autoritario del poder político o, igualmente, conformarse la ciudadanía con homogeneizar sus opiniones políticas a propósito de ese pasado, se convierten en preámbulos para la pérdida de la capacidad de acción política concertada. De este modo, para Lessing y de acuerdo con Arendt, la “libertad de movimiento es también una condición indispensable para la acción, y es en la acción donde los seres humanos experimentan por primera vez la libertad en el mundo”.²⁹

Si pensamos la dificultad implícita en el logro de consensos al interior de las comunidades políticas democráticamente consolidadas, porque el propio sistema democrático garantiza las libertades ciudadanas que permiten la proliferación de doctrinas comprensivas razonables y no razonables –para usar el vocabulario rawlsiano–, esta potencial conflictividad se incrementa en las sociedades en transición a la democracia, donde no existen los mecanismos institucionales para procesar el desacuerdo entre quienes están a favor de un ajuste exhaustivo de cuentas con el pasado y quienes, en el otro extremo, son partidarios de un cierto grado de olvido para pactar la transición entre los antiguos enemigos. Por esta razón, un concepto como el de *aprehender el pasado* resulta tan relevante para situar a la justicia transicional en el terreno de la revisión normativa de las condiciones para el logro de acuerdos en sociedades donde la legalidad y el imperio de la ley todavía están por construirse o consolidarse. La cuestión es que, si con el propósito de reactivar la deliberación y el espacio público democráticos, se toman como guías a las ideas de mundaneidad y pluralidad que Arendt destaca de la obra de Lessing, entonces es posible –aunque no de manera necesaria– la reconfiguración de la cohesión social, que de estar sustentada en ideologías excluyentes y discriminatorias podría ahora –durante la transición– asentarse en un sentido compartido de la responsabilidad en lo que se refiere a la articulación de los juicios políticos sobre el pasado.

²⁹ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit., p. 19.

Por ejemplo, un proceso de este tipo ocurrió en Sudáfrica, donde la Comisión de la Verdad y para la Reconciliación que encabezó Desmond Tutu en 1995 se propuso recrear –y en muchos aspectos, crear por primera vez– con sus audiencias públicas la historia de discriminación y opresión que había convertido en ciudadanos de segunda clase –sin derechos y sin sentido social del autorrespeto– a la mayoría afrodescendiente. Este proceso permitió que las víctimas desarrollaran un sentido de confianza y percibieran la solidaridad de la comunidad internacional en relación con el deber moral y la obligación política de procesar el resentimiento social, a través de la creación de una versión de la historia plural y que contradecía los presupuestos de unidad, bienestar social y superioridad racial en que se asentaba la ideología del Apartheid. Es en este sentido que Priscilla B. Hayner se ha referido a la Comisión sudafricana – incluso a pesar de la polémica amnistía que se garantizó a los ofensores que declararan la verdad completa sobre sus actos atroces– como un modelo de construcción pública de la memoria, la verdad histórica y, de cierto modo, de la confianza ciudadana necesaria para avanzar legislaciones e instituciones para desalentar, prohibir y penalizar la discriminación y el racismo, así como para que el Estado se haga cargo de las reparaciones y compensaciones por estas afectaciones inmerecidas:

El recuento y las conclusiones oficiales sobre los hechos pueden permitir a las facciones políticas rivales debatir y gobernar juntas, sin la amenaza latente del conflicto y el rencor que generan las mentiras acerca del pasado. Esto no significa que el conocimiento o memoria de las prácticas del pasado no pueda influir sobre la política actual, porque si ciertos acontecimientos continúan como fuente de desencuentro y enemistad, entonces las relaciones políticas pueden verse tensadas.³⁰

En el mismo sentido de potenciar el logro de consensos en el presente a través de la responsable *aprehensión del pasado* que se propone lidiar con la creación plural de la verdad histórica, Ernesto Verdeja ha afirmado que una

³⁰ Priscilla B. Heyner, *Unspeakable Truths. Facing the Challenge of Truth Comissions*, Nueva York y Londres, Routledge, 2002, p. 155.

política basada en el debate crítico de los testimonios y la evidencia histórica, razonada y al margen de coerciones externas al propio proceso de diálogo

[...] establece límites para los tipos de estrategias que son admisibles en el debate político. Requiere, por ejemplo, que uno ofrezca razones de sus creencias y argumentos, en lugar de blandir la amenaza de fuerza para “convencer” al oponente. La deliberación se basa en la premisa de que el interlocutor que tenemos enfrente posee en principio los mismos derechos fundamentales que no pueden ser abrogados.³¹

Ahora bien, entre el carácter plural del espacio público en que se sitúan las tentativas de *aprehensión del pasado* y el mundo en tiempos de oscuridad parece abrirse un abismo. Porque, ¿cómo ejercer el pensamiento que necesita de un espacio plural de aparición, en donde los ciudadanos se reconozcan mutuamente como libres e iguales, cuando este mundo compartido ha desaparecido a causa del autoritarismo y se han creado categorías excluyentes y discriminatorias para cancelar derechos y libertades a ciertas personas? En esos momentos de oscuridad –afirma Arendt– el pensamiento y el mundo sólo pueden vincularse de nuevo por medio de la más política de nuestras facultades cognitivas, es decir, el juicio. Cuando reelaboramos el pasado autoritario de tal forma que los testimonios y las condenas particulares del pasado se transforman –a través de la reflexión colectiva– en juicios políticos, entonces, se erosionan los patrones de comprensión que identifican a la responsabilidad por el autoritarismo con la culpa colectiva, la necesidad histórica o cualquier otra construcción ideológica que no es producto de un debate plural, amplio y libre de coerciones, en el que se involucren tanto los ofensores como los depositarios del mal radical. Al hacer esto, empleamos al pensamiento no sólo para socavar las versiones parciales de la historia, sino también para imaginar la forma en que las instituciones políticas podrían configurarse de una manera más justa. Con la mediación de la facultad de juzgar podemos enfrentarnos con el pasado, una vez que nos reconocemos como herederos de una época de oscuridad que ha conocido un final

³¹ Ernesto Verdeja, *Unchopping a Tree*, op. cit., p. 148.

provisional –nunca definitivo– en la voluntad colectiva de transitar hacia la democracia. Para Arendt, pensar de manera crítica es fundamental frente a las tradiciones que hemos heredados sin testamento de por medio y que, dada la ruptura que significó el totalitarismo con la cultura humanista, no nos sirven ya para pensar las condiciones para la transición a la democracia. Por eso, “es precisamente al aplicar las normas críticas al propio pensamiento cuando se aprende el arte del pensamiento crítico [...] Y esta aplicación no puede aprenderse al margen de la publicidad, sin el contraste que resulta del contacto con el pensamiento de los otros”.³²

Reuniendo las observaciones que Arendt hace sobre la facultad de juzgar y su utilidad para la construcción de los consensos en el presente – como ocurre en *Sobre la revolución*³³ –, así como en relación con la posibilidad de realizar una aprehensión crítica del pasado –en *La vida del espíritu* y las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*–, se revela que el juicio se manifiesta en dos dimensiones temporales: en relación con el presente, para que consensuemos los cauces de acción común en el marco de una política deliberativa y escenificada en un espacio público democrático, de tal forma que quienes fueron excluidos de la condición ciudadana por el autoritarismo encuentren de nuevo su lugar en el mundo; y, mirando hacia el pasado, para

³² Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelonam, Paidós, 2003, p. 82.

³³ Casi al final del libro, después de haber analizado los errores políticos de la Revolución Francesa y el éxito en la institucionalización de la libertad como autonomía de la Revolución de Independencia de Estados Unidos, Arendt trata de mostrar que es posible recuperar lo que ella denomina *el tesoro perdido de la revolución*, a saber, la garantía constitucional de la libertad como autonomía política, a través de la multiplicación de espacios para la participación directa de los ciudadanos en los asuntos comunes, la limitación del poder político con un sistema de pesos y contrapesos y la división de poderes. Para esta recuperación, resulta fundamental la transformación de la sociedad de masas en una comunidad de sujetos juzgantes, que evalúen y se involucren con los asuntos comunes teniendo en cuenta la responsabilidad por la conservación del espacio público y la pluralidad discursiva. Entonces, Arendt realiza una distinción entre intereses políticos y opiniones políticas: los primeros surgen cuando, después de un proceso de discusión y relativización de los intereses particulares en la esfera pública, las opiniones políticas –que por definición pertenecen a individuos y se gestan en solitario– se acompañan para decidir cauces de acción concertada. Para que el escrutinio y la puesta entre paréntesis provisional de las diferencias entre los ciudadanos derive en la constitución del poder político, es necesario ejercer la imaginación política para colocarse en la posición de los otros e imaginar cómo se observa el interés común desde una posición diferente de la propia. Así, aunque las opiniones “son obras de los individuos y deben ser, por así decirlo, de su propiedad, ningún individuo aislado –ni el sabio de los filósofos, ni la razón de inspiración divina, común a todos los hombres de la Ilustración– puede nunca hacerse cargo de la tarea de cribar las opiniones, de hacerlas pasar por el tamiz de una inteligencia que separe lo arbitrario y lo puramente idiosincrático, depurándolas en ideas públicas” (Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 314).

comprender lo ocurrido, sin ira ni compasión, y así poder configurar en el presente dispositivos legales e institucionales que nos permitan protegernos de la violencia que implica el despojar a ciertos a ciertas personas de los derechos y libertades ciudadanas. La forma políticamente responsable de enfrentarnos con un pasado autoritario no consiste en recurrir de nuevo a generalizaciones y analogías reduccionistas, tampoco a las predicciones que sobre el comportamiento humano se realizan desde las así llamadas *ciencias de la conducta*.

El tipo de narrativa que Arendt tiene en mente para preservar el significado de los actos humanos del pasado no se reduce a un discurso estético para consumo privado; más bien, ella cree que las narraciones sobre el pasado autoritario se incorporan al mundo tal y como lo concebía Lessing, es decir, como un espacio plural y permanente para la discusión y el escrutinio amplios. Estas narraciones, por una parte, incorporarían la libertad de movimiento del pensamiento en tanto su significado no está dado de antemano y sí tiene que configurarse en ese mismo espacio público –porque cada persona tiene una experiencia distinta de lo ocurrido y puede impugnar el testimonio particular para que no se privilegie un solopunto de vista. En tiempos de oscuridad, con el juicio mirando hacia el pasado, pero también integrado en un espacio público en el presente,

[...] el relato de lo acontecido se detiene para el ser del tiempo y se agrega una narración formada, un elemento más, al repertorio del mundo. En la materialización del poeta o del historiador, la narración de la historia acaba adquiriendo así su permanencia y persistencia. De este modo, se le ha dado a la narrativa su lugar en el mundo, donde nos sobrevivirá. Allí podrá seguir viviendo, como una historia entre muchas [...] Ninguna filosofía, análisis o aforismo, por profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia bien narrada.³⁴

³⁴ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. cit., p. 33.

Las transiciones del autoritarismo a la democracia hacen evidente el carácter ilusorio de la esperanza ilustrada en el sentido de que al progreso técnico de la humanidad corresponda un progreso moral ineluctable: los campos de concentración, las purgas socialistas, el exilio obligado, las desapariciones forzadas, la incapacidad del Estado nacional para garantizar de manera universal los derechos fundamentales, la radicalización de los movimientos nacionalistas, son algunos de los elementos que constituyen lo que Arendt denominó –inspirada en René Char– *la herencia que recibimos sin testamento de por medio*. Estos elementos, resultado de la irresponsabilidad política y emparentados con aquello que Immanuel Kant denominó *mal radical*, significan una ruptura con las estructuras políticas del pasado, con la forma tradicional de entender las condiciones para el ejercicio de los derechos fundamentales y con lo que Arendt identifica como la incapacidad del pensamiento filosófico para aceptar el carácter imprevisible de la acción humana. Sólo con los recursos del juicio reflexionante y la narración es posible entender la confluencia de voluntades, condiciones políticas e históricas que determinaron el surgimiento del totalitarismo, pero de ninguna manera es posible llegar a una reconciliación con ese pasado, porque la marca de aquellos episodios que asociamos al mal radical es el daño permanente que significan para el depositario de la acción. Es posible narrar el mal e integrar juicios novedosos acerca del pasado, y así propiciar la comprensión, pero el propósito político fundamental no es la redención ni la subjetivización de la experiencia; más bien, se trata de que esas narraciones y juicios políticos circulen en el espacio público para motivar una discusión sobre las condiciones institucionales y legales necesarias para frenar la recurrencia del pasado integrado por actos de violencia y discriminación. Así, de lo que nos hace conscientes el concepto arendtiano de *aprehender el pasado* es que el problema del mal radical –para las sociedades cuyo pasado está definido por éste y cuyos actores políticos y sociales coinciden en la voluntad por superarlo en dirección del fortalecimiento del sistema democrático– requiere un tratamiento de justicia y no puramente estético o moral.

Aprender de las catástrofes

Las sociedades enfrentadas a los vértigos argumentales y las –de manera frecuente– antitéticas demandas de reconocimiento e inclusión que se generan durante la transición a la democracia tienen que ser consecuentes con el rechazo del autoritarismo y sus mecanismos de control vertical a la hora de procesar estos potenciales conflictos y, más bien, generar los espacios públicos de discusión y toma de decisiones que permitan reconocer a las leyes y políticas públicas que surgen del proceso como el resultado del consenso –si se quiere, minimalista– entre todos los actores sociales y de una clara voluntad estatal por saldar cuentas con el pasado, con la mediación de una concepción pública de la justicia que tome distancia las ideas de revancha u olvido.

En este sentido, la idea de Arendt de *aprehender el pasado* resulta relevante para la comprensión de los retos que plantea la justicia transicional en el dominio de la filosofía política, es decir, entendiéndola como *una teoría no ideal de la justicia*³⁵ cuyo lenguaje normativo es sometido a una revisión crítica en el espacio público; a largo plazo, el propósito de una revisión como ésta es construir definiciones normativas que – siendo el producto de una relación reflexiva entre los actores de la transición y el pasado autoritario– permitan el logro de consensos mínimos y funcionales en los que puedan reconocerse las víctimas, expresarse la solidaridad social por el daño inmerecido y mostrarse la

³⁵ De manera explícita, esta distinción entre teorías ideales y no ideales de la justicia la desarrolla John Rawls en *El derecho de gentes*, al momento de enfrentarse, en el plano de las relaciones internacionales, con la asimetría entre las sociedades liberales garantistas y lo que él denomina sociedades decentes con gobiernos teocráticos –una idea polémica y francamente ilusoria. El problema, para Rawls, consiste en mostrar que es posible lograr un modelo de convivencia pacífica entre las sociedades liberales que se articulan en lo general por los dos principios de su teoría de la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*) y aquellas donde la separación entre religión y política no ha ocurrido, pero que respetarían y garantizarían los derechos fundamentales de manera universal. Para este propósito, Rawls señala que podemos situar en niveles distintos, por una parte, a las teorías de la justicia como modelos normativos que articulan con coherencia y rigor una idea de justicia universalista con criterios de razón práctica para la superación de las desigualdades, sobre todo las inmerecidas; y, por otra parte, a las teorías no ideales que, sin renunciar a sus aspiraciones de universalizar derechos y oportunidades, primero tienen que hacerse cargo de establecer medidas positivas y compensatorias para que las personas menos aventajadas –o las sociedades menos desarrolladas, en el caso del derecho de gentes rawlsiano– sean capaces de acceder a la condición plena de ciudadanía, que es el punto de partida para solucionar los problemas más urgentes que actualizan y naturalizan la desigualdad, desde una perspectiva de derechos fundamentales y no asistencialista. De acuerdo con Rawls, la teoría no ideal “se pregunta cómo se puede alcanzar este objetivo [de justicia] de largo plazo o cómo se puede avanzar hacia él de modo gradual. Busca políticas y cursos de acción moralmente permisibles, políticamente posibles y probablemente efectivos. Así concebida, la teoría no ideal presupone que la teoría ideal ya se encuentra disponible. Pues hasta que el ideal no sea idéntico, al menos de manera esquemática, como todos esperamos, la teoría no ideal carece de un objetivo con respecto al cual se puedan responder sus preguntas”. John Rawls, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 107.

voluntad común de restaurar el Estado de derecho. No obstante, esta idea sólo sitúa a la justicia transicional en el espacio público y nos muestra el objetivo de una política deliberativa que se ocupe de ella –construir consensos incluyentes–, sin señalarnos la ruta para el logro de estos consensos y en qué medida esta tarea tiene una textura narrativa, a través de la integración de juicios políticos que capitalicen la fuerza ilocucionaria de las condenas morales del pasado de autoritarismo. Así, necesitamos una instancia de comprensión que nos permita traducir políticamente el debate generado en el espacio público a propósito del pasado que reclama una condena moral, pero también requiere una alternativa en términos de comprensión filosófica y rediseño institucional, y ésta instancia está dada por la idea de *aprender del pasado* que María Pía Lara ha desarrollado inspirada en Jürgen Habermas.

Al referirse a las atrocidades y la violencia que definieron al siglo XX, Habermas destaca que estas señas de identidad de nuestro tiempo –que lo convirtieron en un breve lapso entre el fin de la Primera Guerra Mundial y la caída del Muro de Berlín– no han sido suficientemente discutidas al margen de las interpretaciones que colocan a la *masa*, el *control de la tecnología* o la *soberanía nacional* como claves para la lectura de los retos normativos que integran una nueva agenda para la filosofía política. En efecto, si consideramos que la ruptura que definió al siglo XX no fue sólo en relación con un modo *honorable* y respetuoso de hacer la guerra, es decir, respetando las diferencias entre civiles y militares, sino que evidenció la posibilidad de erradicar a un número amplio de seres humanos en vista de una articulación ideológica y excluyente de la categoría de ciudadanía, entonces resulta que la reconfiguración de los Estados nacionales tras el totalitarismo implica –en primera instancia– la creación de un modelo de convivencia pacífica entre los antiguos enemigos, pero también la creación de las condiciones para la reanudación de la política deliberativa y el Estado de derecho, después de que el mal radical se instaló en los imaginarios y discursos públicos que contextualizan la transición a la democracia. Así, la reflexión sobre la ruptura con la modernidad que significó el totalitarismo –afirma Habermas– muestra “un consenso entre los historiadores que todavía están dispuestos a pensar en términos globales acerca de que al ‘largo’ siglo XIX (1789-1914) le ha seguido

un 'corto' siglo XX (1914-1989)".³⁶ Para efectos de la justicia transicional, esto significa que no podemos seguir confiando en la capacidad de las ciencias de la conducta para predecir y contener la violencia masiva, ni en la esperanza ilustrada de que al progreso tecnológico de la humanidad corresponda un progreso moral y, mucho menos, en la estructura clásica del Estado moderno que mantiene el monopolio de la violencia legítima pero, al mismo tiempo, blinda su idea de razón de Estado y se ha mostrado capaz de establecer distinciones arbitrarias entre las personas y ha suspendido, en consecuencia, la garantía universal de derechos.

Frente al panorama planteado por Habermas –en el que las explicaciones parecen cumplir el *dictum* hegeliano sobre que la filosofía es como el búho de Minerva que levanta el vuelo al atardecer– cabe preguntar: ¿qué tipo de aprendizaje es posible obtener del pasado, que no derive en el optimismo o pesimismo que sólo exorcizan la responsabilidad por el autoritarismo del pasado? ¿En qué medida podemos aprender de las catástrofes morales y políticas, si nuestra primera reacción es decretar que éstas fueron producto de conciencias demoníacas y sobrehumanas que quedaron sepultadas en el pasado? Uno de los temas centrales de la discusión de Immanuel Kant sobre el significado de la Ilustración era la posibilidad de para transitar de una época de gradual ampliación del juicio y la capacidad autorreflexiva –una época de Ilustración– hacia un momento en el que estuviera extendida la imaginación moral para colocarse en el lugar de los otros e involucrarse todos en la construcción de diseños constitucionales que potenciaran la autonomía moral de las personas, con la mediación del derecho –es decir, una época ilustrada. Este proceso, de manera fundamental, requeriría el gradual entrenamiento de los ciudadanos en el uso público de su razón, es decir, en la capacidad de examinar los asuntos de interés común desde la propia reflexividad y hacer partícipe a la comunidad de este tipo de evaluación racional, en la que estarían equilibrados el interés por preservar la autonomía moral individual y el logro de la convivencia pacífica entre quienes – de otra forma- serían sólo *un pueblo de demonios sin razón para salvarlos*. Por supuesto, Kant pensaba que este tipo de aprendizaje moral sobre el valor de la

³⁶ Jürgen Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos político*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 64.

preservación de la autonomía en la historia y en las instituciones políticas y legales, ocurriría a muy largo plazo, siempre y cuando fuéramos capaces de dar realidad a los ideales de la razón práctica con la mediación del derecho que, de cierta forma, nos obligaba a ser libres y autónomos durante la transición de la época de Ilustración a la Ilustración totalmente lograda. De acuerdo con Kant, un individuo,

[...] con respecto a su propia persona y por cierto tiempo, puede demorar la adquisición de la Ilustración cuya conveniencia está obligado a conocer. Pero renunciar a ella completamente, con relación a la propia persona, y con mayor razón aún con referencia a la posteridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad. No obstante, lo que un pueblo no puede decidir por sí mismo, menos lo podrá hacer un monarca en nombre del mismo; porque su autoridad legislatora se debe a que reúne en la suya la voluntad de todo el pueblo.³⁷

De cierta forma, lo que Habermas reivindica es esta posibilidad de colocarnos –como comunidad de sujetos que buscan procesar sus demandas de inclusión y reconocimiento en un espacio intersubjetivo y dialógico que configuran las instituciones legales que garantizan los derechos y procesan los potenciales conflictos sin recurrir a la violencia– en la posición de comprender los cambios necesarios de introducir en nuestra forma de enfrentar el legado de autoritarismo y violencia, así como en las estructuras políticas que en el pasado se han mostrado ineficientes para garantizar los derechos inherentes a la condición de ciudadanía que la Ilustración cifró en clave universalista. Para Habermas, la cuestión fundamental es “si puede surgir en las sociedades civiles y en las opiniones públicas de organizaciones políticas supranacionales una conciencia cosmopolita que pueda generar un sentimiento de común pertenencia a una comunidad”.³⁸

De las interpretaciones historicistas o deterministas no resulta ningún aprendizaje moral, sino sólo generalizaciones abstractas que condenan a la

³⁷ Immanuel Kant, “What is Enlightenment?”, en *Political Writings*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005, p. 58.

³⁸ Jürgen Habermas, *La constelación posnacional*, op. cit., p. 78.

humanidad a la pasividad o la resignación. Lo que preocupa a Habermas es que estas explicaciones tradicionales de la ruptura con el pasado parecen fortalecer acriticamente las restricciones que el Estado moderno ha mantenido en relación con el ejercicio de los derechos fundamentales más allá del origen nacional o étnico, como si las demandas de inclusión no se hubieran diversificado desde *abajo* –en el caso de los colectivos discriminados al interior de las propias fronteras nacionales– y desde *arriba* –como resultado de la globalización y la circulación internacional de personas, información y bienes. Es, precisamente, la restricción en el ejercicio de estos derechos una de las señas de identidad de los regímenes autoritarios, en base a la definición de la ciudadanía que han realizado en términos de amigos y enemigos del régimen o la separación entre integrantes puros y espurios de la comunidad en sentido tribal. El aprendizaje que podemos obtener del pasado, en este sentido, apunta hacia la comprensión de que es necesario un marco de derecho e instituciones internacionales, reconocido por la comunidad mundial, que asegure la posibilidad de que los individuos reclamen sus derechos incluso cuando sus propios Estados de origen los están violando de manera sistemática y que, además, permita respuestas coordinadas frente a problemas que desbordan las fronteras nacionales, tales como las migraciones, la fragilidad de las economías nacionales o las cuestiones ecológicas. El eje de interés para Habermas, por tanto, se desplaza desde las cuestiones de soberanía nacional hacia la idea de que las innovaciones políticas que resultan de la ruptura con el pasado autoritario, pero también de la intención de transitar hacia la democracia en el marco del Estado de derecho e instituciones políticas que fomenten y capitalicen el poder político que resulta de la deliberación permanente, no ocurren en el espacio social,

[..] aunque sus élites políticas sean capaces de llevarlas a cabo, si no encuentran resonancia y apoyo entre una ciudadanía que previamente ha modificado sus orientaciones valorativas. Por lo tanto, los *primeros* destinatarios de un proyecto así no son los gobiernos, sino los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales, es

decir, los miembros activos de una sociedad civil que trasciende las fronteras nacionales”.³⁹

El cambio en las orientaciones valorativas de la sociedad civil al que se refiere Habermas, y la capacidad de ésta para influir en los cuerpos legislativos y en la formación de las decisiones vinculantes, requiere la conversión de los juicios morales de condena al pasado –y la certeza de que el Estado nacional debe transformar sus criterios restrictivos para el reconocimiento de la condición de ciudadanía– en juicios políticos –y en la convicción común de que la transición a la democracia se facilita si se apoya en una aprehensión del pasado que no oculte la ruptura con la tradición y que, de manera simultánea, corresponsabilice al conjunto de actores sociales por el procesamiento de la historia a través de la deliberación pública. En este sentido, es María Pía Lara –en su libro *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*– quien ha redimensionado la pregunta de Habermas por el sentido del aprendizaje que podemos obtener del pasado en relación con el problema del mal político y con la construcción de un orden internacional que se ha vuelto más frágil desde los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, en Nueva York. De manera general, Lara afirma que el aprendizaje del pasado requiere la formulación de juicios políticos novedosos en el espacio público, con la suficiente fuerza ilocucionaria como para reorientar el debate y alumbrar nuevas vías para la reflexión filosófica a propósito de aquellas zonas del pasado cuyo examen polariza a las sociedades. Este proceso ocurre por etapas, las cuales –como en la definición que Habermas hacía del gradual proceso de formación racional de la opinión pública y su influencia en los espacios políticos de toma de decisiones– no pueden apurarse u obviarse dada la urgencia de completar la transición desde el autoritarismo a la democracia:

En el primer estadio se trataría de un reconocimiento colectivo acerca del daño moral producido por una catástrofe; el segundo paso es hallar posibles acuerdos sobre qué cabe hacer para prevenir nuevas

³⁹ Jürgen Habermas, *La constelación posnacional*, op. cit., p. 79.

catástrofes, y aquí la cuestión de la institucionalización de los delitos y los juicios tiene especial relevancia”.⁴⁰

Esta forma de aprendizaje sobre el pasado autoritario resulta incómoda, porque se realiza a contracorriente de la comprensión usual de la dinámica del mal radical que lo relaciona con la culpa colectiva y la necesidad histórica. El propósito, por supuesto, no es la defensa de posiciones radicales, sino situar al juicio moral en su dimensión mundana, para encontrar coincidencia en la forma que otras personas pueden cambiar su percepción maniquea sobre el pasado, para, en su lugar, observarlo a través de los filtros de la responsabilidad y la necesidad de repensar el universalismo de los derechos que define el carácter moderno de nuestras instituciones, pero en épocas que se hallan a medio camino entre un pasado *definitivo* en cuanto a la demostración de la posibilidad de la muerte arbitraria y un futuro *posible* de restricciones para el ejercicio autoritario del poder político. Para Lara, es Habermas quien desde un punto de vista secular y postmetafísico, ejemplifica con sus intervenciones polémicas en el espacio público una manera crítica de evaluar la forma en que la opinión pública europea ha lidiado con el pasado totalitario alemán: así ocurrió con su debate, en la década de 1980, con los historiadores (*Historikerstreit*) sobre la supuesta excepcionalidad del nazismo en la historia ilustrada alemana; con su defensa de la revisión que hizo Daniel J. Goldhagen –en *Los verdugos voluntarios de Hitler*– sobre el lugar del antisemitismo en las conciencias de los ciudadanos comunes que dieron su apoyo al nazismo; y en el llamado a revisar cuidadosamente las investigaciones de Victor Farias sobre la afinidad entre el pensamiento de Martin Heidegger y la ideología del totalitarismo alemán. En este sentido, la clave para la reinterpretación que hace Lara de la idea de Habermas sobre el aprendizaje que se puede obtener de las catástrofes políticas del pasado está dada por su voluntad de situarlo en el espacio deliberativo y en relación con una concepción política –no metafísica, sino postmetafísica– de la justicia que permita la traducción de las demandas de inclusión y reconocimiento formuladas desde posiciones particulares –morales– en diseños institucionales para evitar la violación sistemática de los derechos

⁴⁰ María Pía Lara, *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona, Gedisa, 2009, pp. 160-161.

fundamentales, incluso por parte de los Estados y cuando éstas ocurren más allá de las fronteras nacionales. Para Lara:

En respuesta a visiones optimistas y pesimistas de catástrofes del pasado, Habermas argumenta que podemos situarnos en el fiel de la balanza si comprendemos lo que significa “aprender de las catástrofes” [...] Al mantener en constante revisión la historia, Habermas concibe el concepto de aprender de las catástrofes como el único camino posible hacia una transformación. Este proceso no se puede reducir al ejercicio colectivo de formación y creación de sentido. Más bien es necesario aprender a ubicarse en la posición responsable del que se pregunta cómo puede marcar una ruptura con ese pasado, ya que “el debate sólo se aviva cuanto menos dependemos de la historia nacional triunfal, de cómo la normalidad sin ruptura se instala cómodamente, y mientras más conscientes seamos de la ambivalencia de cualquier tradición”.⁴¹

Para Habermas, la lectura del pasado no admite sólo interpretaciones maniqueas que destaquen la dimensión negativa de los juicios sobre la historia, porque es evidente que la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y los campos de concentración nos han enseñado que necesitamos articular un orden de derecho internacional que permita la exigencia y justiciabilidad de los derechos fundamentales más allá de las estructuras estatales nacionales y, también, que requerimos desmontar aquellas formas de exclusión y discriminación que son el resultado de la herencia ideológica de nuestro pasado autoritario. Sólo de esta forma es posible deconstruir las identidades de los enemigos absolutos que definieron un pasado autoritario para, en su lugar, plantear la posición de la víctima como merecedora de legítima solidaridad social y la del verdugo como asimilable a la rendición de cuentas y el debido proceso que son característicos de la justicia penal en un Estado de derecho. Precisamente, la lectura que María Pía Lara hace del mal político y la integración de juicios políticos sobre el tema en su libro *Narrar el mal*, a partir de la intuición de Habermas sobre el aprendizaje que podemos obtener de las

⁴¹ María Pía Lara, *Narrar el mal*, op. cit., p. 170.

catástrofes, podría localizarse en una zona intermedia entre los extremos que representan quienes son partidarios, durante la transición, de los ejercicios narrativos que sitúan el daño moral en el terreno de lo inefable y, por otra parte, las tentativas de establecer un debate público a propósito de la dimensión legal y política de estas formas particulares del daño que se articularon desde la violencia estatal. Como señala Lara, la memoria no adopta una forma única y definitiva para las sociedades que se enfrentan con la tarea de reconstruir el pasado con la guía de la responsabilidad política y, de manera simultánea, tienen que articular una idea de justicia que permita reestablecer el Estado de derecho. Por eso es importante reconocer que los debates sobre nuestra responsabilidad en relación con al comprensión del pasado y la articulación democrática del futuro común

[...] modelan nuestra conciencia pública acerca de cómo sucedieron ciertas cosas y por qué esas acciones fueron posibles. Sin la esfera pública y sin los espacios de debate, de diálogo, de la revelación, no podríamos ejercer el juicio. Sin las historias no podemos crear el espacio colectivo de autoevaluación y de autorreflexión.⁴²

Sólo una vez tendido un vínculo narrativo entre lo que Hannah Arendt denominó *el pasado definitivo* y *el futuro posible*, podemos iniciar la revisión colectiva de los acuerdos institucionales y la corresponsabilidad política que facilitan la transición desde el autoritarismo a la democracia, así como la construcción de una idea de justicia capaz de desalentar la recurrencia del mal en el futuro. Lo anterior, sin perder de vista –como hace María Pía Lara– que el espacio público democrático y la garantía universal de derechos fundamentales es lo que permite construir una sensibilidad y porosidad social que posibilita la revisión crítica de aquellos relatos y pretensiones ilocucionarias que manipulan la verdad histórica o fraguan ideologías contrarias con la inclusión y el reconocimiento que deben extenderse sin exclusión ni discriminación.

Por eso, la importancia del concepto de *aprender de las catástrofes* que se articula en *Narrar el mal* radica, sobre todo, en su intención de entablar un

⁴² María Pía Lara, *Narrar el mal*, *op. cit.*, p. 18.

diálogo entre, por una parte, una modernidad reflexiva y universalista en cuanto a las formulaciones de justicia y derechos y, por la otra, los habitantes de una época posttotalitaria que hemos conocido las atrocidades que ocurrieron, por ejemplo, en los campos de concentración alemanes y soviéticos, sobre los cuerpos de las mujeres vulneradas por la guerra y otros colectivos estigmatizados en el marco de las ideologías totalitarias. Todos estos son los episodios de violencia que Jürgen Habermas calificó como integradores de un siglo XX que se hizo muy breve en relación con la articulación precaria del derecho internacional, pero también muy extenso si pensamos en lo poco que hemos sido capaces de *aprender de las catástrofes* que se originan en la racionalidad política no democrática y en la violación sistemática de los derechos fundamentales, incluso por los propios Estados nacionales que deberían garantizarlos. Éstos son hechos que, por supuesto, nos hacen renunciar a la pretensión ilustrada de que al progreso técnico de la humanidad corresponde un progreso moral que evitara el tratamiento instrumental de los seres humanos. Pero también son episodios que nos obligan a revisar el tratamiento político que damos al pasado y la manera en que aspiramos, todavía, a resolver las transiciones desde el autoritarismo con la mediación de una idea de justicia que podría ser el producto de la propia conversación política desplegada en el espacio público democrático. En este sentido:

La educación obtenida gracias a las catástrofes posibilita que aprendamos a ejercer el juicio y a buscar un tipo de consenso sobre qué formas legales son las más apropiadas para impedir futuras catástrofes. El esfuerzo de autotransformación se basa en que podamos comprender cabalmente la magnitud y el contenido de los principios normativos de la justicia y de la democracia.⁴³

Ahora bien, ¿cómo seguir sosteniendo que la promesa ilustrada de iguales derechos para todos es posible cuando hemos conocido la capacidad de las personas para lastimar, ser vulneradas y convertirse en lo que Primo Levi calificó como *auténticos cadáveres ambulantes* en los campos de

⁴³ María Pía Lara, *Narrar el mal*, op. cit., p. 174.

concentración que marcaron al siglo XX? Esta es, precisamente, la pregunta que guía a *Narrar el mal*. No se trata de responder que el mal político se vuelve evidente por su incorrección y, entonces, estamos condicionados para rechazarlo una vez que lo hemos conocido, sino de crear las condiciones institucionales que nos obliguen a respetar la vulnerabilidad ajena, en el marco del Estado de derecho, incluso si vivimos en lo que Arendt denominó *tiempos de oscuridad*, es decir, aquellas épocas cuando la ideología sustituye a la relación crítica de los ciudadanos con su presente y pasado políticos. Aunque Lara abreva de las fuentes de la filosofía política posteriores al giro lingüístico heideggeriano –de manera fundamental Arendt y Habermas– para analizar las condiciones en que la conversación política es posible entre personas con pretensiones ilocucionarias diversas y en un contexto de creciente pluralidad identitaria y doctrinaria, ella no cree en la posibilidad de erradicar el conflicto de las sociedades democráticas y arribar a aquello que el propio Habermas en su obra temprana caracterizó como las condiciones ideales del discurso, es decir, libre de violencia y atendido exclusivamente a la racionalidad del argumento. Más aún, ella afirma que el conflicto no sólo está latente en la conversación política del presente, sino que se escenifica en las guerras de la memoria que enfrentan a quienes reivindican una identidad fracturada por la violencia del pasado y demandan la constitución de un espacio público sensible a sus demandas y a la reescritura de la historia en un sentido incluyente y veraz.

Para resolver esta tensión entre la necesidad de saldar cuentas con el pasado con la mediación de la justicia y la ausencia de reglas morales que sean universalmente reconocidas como límites para el mal político, María Pía Lara toma como punto de partida en *Narrar el mal* la interpretación libre que Arendt hizo del juicio reflexionante en la formulación kantiana, para abstraerlo de sus condiciones trascendentales de posibilidad y escenificarlo en el espacio público y entre personas que se constituyen como una comunidad de sujetos que juzgan la política con la misma actitud crítica y no dogmática con que se enfrentarían con una obra de arte. Por supuesto, con la dimensión pública y desinteresada de la discusión sobre el pasado que se escenifica en el espacio público, Lara no sugiere que es posible *estetizar* a la política, o que la defensa de la subjetividad que narra el pasado y entable un diálogo con los dilemas del presente cobra sentido pleno en el contexto de un paradigma político romántico

o demagógico. Al contrario, lo que *Narrar el mal* destaca de la visión arendtiana sobre la obra de Immanuel Kant es su compromiso con la autonomía moral que significa el uso público de la razón, pero ejercida en contextos de pluralidad y potencial conflicto extremo, a través de dispositivos narrativos que ofrecen una visión alternativa a la historia oficial.

Para María Pía Lara, *aprender de las catástrofes* significa que las sociedades pueden aprender de sus errores, superar los episodios de violencia y trabajar no por la reconciliación absoluta, sino por la construcción de instituciones democráticas perfectibles, pero sólo en la medida que amplíen y no restrinjan los derechos fundamentales. El aprendizaje del pasado por el que apuesta *Narrar el mal* no es producto del convencimiento pleno sobre la superioridad moral del mal sobre el bien –lo cual implicaría rehabilitar el *dictum* platónico acerca de que el mal se comete por ignorancia–, sino la consecuencia de un intenso debate público en clave democrática, en relación con el cual las narrativas sobre el pasado implican una revisión de los conceptos fundamentales del vocabulario político, para hacerlos compatibles con el reconocimiento de nuestra permanente condición de vulnerabilidad y la necesidad de un marco de derechos y libertades que se convierta –como sugirió Luigi Ferrajoli– en la ley del más débil. En el contexto de las guerras de la memoria, debemos reconocer que el afianzamiento de la democracia no requiere el fomento de actitudes mesiánicas o la erradicación del conflicto político, sino la constitución de ciudadanos responsables que renuncien a posiciones heroicas y se vinculen en la tarea posmetafísica de revisar el pasado de violencia que los une, para ensayar formas de convivencia no violentas y compatibles con la idea kantiana de que es posible dotar de leyes justas incluso a un pueblo de demonios, si ellos son racionales.

Conclusión

Finalmente, debe señalarse que tanto la idea de *aprehender el pasado* como la de *aprender de las catástrofes* sientan las bases para el análisis de los niveles en que se despliega la justicia transicional, porque posibilitan aquello que Manuel Cruz ha denominado *la priorización de la política sobre la historia*, es decir, volver la mirada hacia el pasado de manera responsable con el presente,

sin mistificar la experiencia del mal ni relegarla al dominio de lo inefable, pero tampoco reduciendo el futuro a una mera consecución de lo que ya fue y no podría ser de otra manera. En este sentido es que Cruz señala que, si “el futuro sin una idea de pasado es inane”, entonces “el pasado sin una idea de futuro es inerte. Lo que pudo haber sido y no fue, en la medida que conserva su condición de posible, constituye la materia prima para nuestras acciones y nuestros proyectos, al tiempo que hace efectiva la más potente crítica a una concepción ideológica de la historia: revela la condición contingente de cuanto ocurre y, en esa misma medida, devuelve a los hombres su responsabilidad por el futuro”⁴⁴.

⁴⁴ Manuel Cruz, *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 79.

Capítulo II:
**Pensar la transición en relación con las teorías de la justicia
y desde un enfoque posrawlsiano**

John Rawls's major contributions to the ideas of fairness and justice call for celebration, and yet there are other ideas that are present in his theory of justice that demand [...] critical scrutiny and modification. Rawls's analysis of fairness, justice, institutions and behaviour has illuminated our understanding of justice very profoundly and has played –and it is still playing– a hugely constructive part in the development of the theory of justice. But we cannot make the rawlsian mode of thinking on justice into an intellectual 'stand-still'. We have to benefit from the richness of the ideas we have got from Rawls –and then move on, rather than taking a 'vacation'. We do need 'justitia', not 'justitium'.

Amartya Sen, *The idea of justice*

Introducción

Para el caso de la justicia transicional y su localización teórica en el ámbito de la filosofía política, resulta útil recuperar conceptos como el arendtiano *aprehender el pasado* y el de *aprender de las catástrofes*, acuñado por María Pía Lara a partir de la intuición de Habermas para referirse al siglo XX como un espacio temporal reconocible por las coyunturas políticas que significaron la anulación de los derechos para colectivos delimitados por prejuicios discriminatorios. Ambos conceptos, precisamente, desplazan el tema del mal y el pasado de atrocidades que vincula a una comunidad política, desde el territorio del silencio y lo inefable hacia el de la articulación lingüística de la responsabilidad política y la discusión de las tramas narrativas con que aprehendemos el pasado en un espacio público que –como quería la propia Hannah Arendt– necesita actualizar su carácter democrático a través de la

deliberación permanente. Los conceptos de *aprehender el pasado* y *aprender de las catástrofes* permiten localizar a la justicia transicional en el ámbito de la filosofía política debido al énfasis que estos hacen sobre la idea de responsabilidad política en el tratamiento del pasado; y, de manera simultánea, posibilitan la toma de distancia de versiones románticas o posmodernas de la política, que descreen de la democracia en vista de sus déficits institucionales o la insuficiencia de su plasmación en la vida pública posterior al autoritarismo, y sugieren que otra forma de saldar cuentas con el pasado es posible, ya sea bajo la forma del olvido o el aniquilamiento de la memoria sobre el pasado.

No obstante, de lo que se trata –y esto lo posibilitan las ideas de *aprehender el pasado* y *aprender de las catástrofes* en la medida que ambas apuntan hacia aquello que Arendt denominó la *institucionalización de las libertades cívicas tras la ruptura con el Antiguo Régimen*– es de fortalecer el tejido democrático y multiplicar los controles ciudadanos sobre el poder político para evitar la recurrencia de la dictadura y la acción arbitraria. En este sentido, “la república vino al mundo no en virtud de una necesidad histórica o de un desarrollo orgánico sino como consecuencia de un acto deliberado: la fundación de la libertad”.⁴⁵ Sólo en el contexto de un régimen democrático es que, como ha señalado Gabriele Schwab, podemos *romper la maldición de los legados autoritarios* y encontrar, entonces, el balance éticamente adecuado entre el olvido y la memoria, entre el castigo para el verdugo y la cura para la víctima, entre la exposición del mal y el pudor referido a los cuerpos sobre quienes se depositó, entre la venganza y el perdón:

La escritura se puede convertir en una instancia de transformación para aliviar la vergüenza, pero la paradoja [...] es que si ésta se genera a partir de la exposición descarnada de la vulnerabilidad, entonces mostrar la vergüenza a través de la escritura es una forma de reparación que busca integrar.⁴⁶

⁴⁵ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 298.

⁴⁶ Gabriele Schwab, *Haunting Legacies. Violent Histories and Transgenerational Trauma*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, p. 64.

La textura moral de las narraciones que localizamos en el espacio público para su discusión y la consecuente construcción intersubjetiva de juicios morales de condena al pasado –es decir, la *aprehensión del pasado*– encuentra su complemento en la traducción de dichos juicios en dispositivos políticos y legales para frenar la recurrencia del autoritarismo. Este ejercicio de *desacralización del pasado* permite evitar la identificación del mal bajo la dictadura con aquél que las teodiceas clásicas trataban de contextualizar en un mundo diverso y plural que, entre sus elementos constitutivos, situaba a una conciencia humana incapacitada para resistir la tentación de dañar a otras personas –de esto se trata el *aprendizaje a partir de las catástrofes*. Así ambos conceptos apuntan a la problematización de la justicia transicional como un dominio de expectativas de justicia social y reparación del daño que articulan orientaciones normativas para el presente, tomando siempre en cuenta la fragilidad de la acción y los consensos políticos, así como la manera en que la configuración de una política de violaciones sistemáticas de los derechos humanos no responde a la necesidad histórica o es expresión de una radicalización de la razón de Estado que no admite pesos ni contrapesos. Por tanto, los conceptos de *aprehender el pasado* y *aprender de las catástrofes* sitúan el debate en torno a las medidas políticas, legales y de reparación para la transición del autoritarismo a la democracia, en el terreno de las teorías de la justicia. En este sentido, el objetivo de la justicia transicional desde la perspectiva de la filosofía política no sería adoptar un punto de vista romántico o posmoderno sobre el pasado de atrocidades que vincula a los individuos que han vivido bajo el autoritarismo, ni tampoco integrar una política testimonial y romántica; más bien, de lo que se trata es de articular un modo crítico y narrativo de pensar la política, que nos sugiera vías para reconfigurar nuestras ideas sobre la justicia en relación con los momentos de transición y las deudas con el pasado.

La idea de justicia –como ocurre con los términos fundamentales de nuestro vocabulario normativo– adquiere nuevas cargas semánticas, precisamente, en relación con los retos que plantean los actores sociales desde distintas posiciones y frente a diferentes coyunturas históricas. Esto es

así porque la política democrática, cuyas instituciones se articulan a partir de una idea de justicia que busca equilibrar los ideales de *isonomía* e *isegoría* en un contexto de pluralidad discursiva y complejidad social, permite el establecimiento de un diálogo creativo y funcional entre el marco normativo consolidado –el derecho positivo y la política regular– y los reclamos sociales de inclusión desde aquellas posiciones o causas que no se pudieron prever en el momento fundacional de la comunidad política –sea un texto constitucional o la ruptura con un Antiguo Régimen. Por eso es importante mostrar que la justicia transicional constituye un discurso coherente con la política democrática, sobre todo a partir de su contrastación con las teorías de la justicia posteriores a la obra de John Rawls, quien ha sistematizado la necesidad de un vocabulario normativo universalista en lo que se refiere a la garantía de libertades, pero que también ha señalado la importancia de que el sistema en su conjunto se haga cargo –para paliarlas– de aquellas desigualdades o desventajas que no son consecuencia de la acción individual. Y no podría ser de otra manera en el caso de la justicia transicional, pues los años perdidos de futuro –la incapacidad de imaginarse la vida en ausencia del encuentro con la violencia dictatorial– constituyen, para el presente, formas de desventaja inmerecida; estos signos de violencia y humillación en los cuerpos de las víctimas, los sentidos de autorrespeto y la capacidad de luchar en primera persona por la inclusión, constituyen modalidades de atraso en la carrera por las oportunidades y el ejercicio de los derechos, frente a los cuales la justicia y la política democrática no pueden permanecer indiferentes. En este caso, la indiferencia sería una modalidad de la impunidad.

Las cargas semánticas que aportan los actores sociales para repensar las teorías de la justicia aptas para los regímenes democráticos en consolidación, se sitúan en el espacio público –en la forma de narrativas sobre el pasado y de acciones para paliar la desigualdad resultado de la experiencia concreta de la violencia y la exclusión– desde el momento de la ruptura con el autoritarismo, para articular una idea de futuro posible que sea compatible con las demandas de igualdad que fraguó el movimiento clásico de la Ilustración; pero también esta idea de futuro tiene que ser coherente con las nuevas

peticiones de inclusión y reconocimiento formuladas a partir de la aceptación de que existe una dimensión simbólica de la exclusión que redundará en formas materiales y concretas de experimentar el daño y el atraso social. Por eso, la justicia transicional puede pensarse en relación con las teorías posrawlsianas de la justicia: porque necesitamos incorporar dispositivos conceptuales que sean el resultado de un esfuerzo teórico por pensar la forma de incorporar las preguntas acerca de cómo lidiamos con las ideas de autonomía y agencia social cuando éstas se han visto dramáticamente modificadas por el pasado común de atrocidades y violencia; pero también porque requerimos de conceptos consensuados, que sean el resultado de una discusión colectiva que discurra civilizadamente y renuncie a la coersión o la violencia, y que nos permitan ponernos de acuerdo como comunidad política y como integrantes de colectivos vulnerados de manera particular por el autoritarismo –en un sentido wittgensteiniano– *acerca de lo que hablamos y lo que esperamos cuando nos referimos a los dominios de la justicia transicional*. Este diálogo entre la teoría y la práctica políticas es el resultado de aquellos esfuerzos teóricos por develar una dimensión social en el mismo concepto de justicia –por mostrar que no hay una idea de justicia que pueda permanecer inmune frente a las expectativas sociales durante las coyunturas políticas–; es esta tensión dialógica la que transforma y permite dar una mejor comprensión acerca del sentido de las luchas por la inclusión y el reconocimiento sociales.

En años recientes, ha venido ganando terreno la reflexión sobre la justicia transicional, precisamente, a consecuencia de una serie de expectativas sociales que han obligado a los encargados de impartir justicia en todo el mundo –y, en consecuencia, a los teóricos de la política y el derecho– a enriquecer el vocabulario normativo de cara a los reclamos de reconocimiento, inclusión, reparación del daño y restauración de la verdad histórica por parte de quienes han visto violentados sus derechos a causa de ejercicios autoritarios del poder. Estos reclamos tienen sentido porque la transición desde el autoritarismo hacia la democracia posibilita la discusión de aquellas condiciones que permiten la expansión de la idea de justicia –algo imposible de pensar bajo la lógica de la represión–, con el propósito de resolver capítulos no

saldados del pasado y avanzar diseños institucionales que permitan garantizar los derechos fundamentales de forma universal.

En el caso de Rawls, su concepción de la justicia como imparcialidad tiene como fundamento a los principios de iguales libertades y de diferencias socialmente ventajosas, colocados en una situación de complementariedad, pero dando prioridad al primero sobre el segundo. Esto es así porque Rawls persigue el objetivo de despejar de obstáculos el camino, a través de ciertas medidas especiales y compensatorias, para que el conjunto de la ciudadanía – y particularmente los individuos menos aventajados– sea capaz de acceder a los bienes primarios. Estos bienes –derechos, beneficios económicos, el autorrespeto con bases sociales– constituirían las condiciones de posibilidad para que cada persona lleve a cabo su plan de vida buena y racional. El diseño institucional resultante del desenvolvimiento de los principios de la justicia como imparcialidad sería una sociedad liberal, en la que para efectos de reconocimiento e inclusión se da prioridad a la idea de lo justo sobre la de lo bueno y valioso, y en donde se favorece la cooperación social y la solidaridad en la medida que los ciudadanos observan a sus instituciones políticas como benéficas, y no como obstáculos, en el logro de sus planes de vida buena.

A partir de estas ideas presentes en *Teoría de la justicia*, es posible entablar un diálogo con Rawls en el sentido de tratar de encontrar respuesta a las preguntas que definen el ámbito de la justicia transicional: ¿qué ocurre cuando las desventajas históricas y sociales inmerecidas para las personas tienen su origen en políticas de exclusión y discriminatorias que son elementos constituyentes de los regímenes autoritarios, como en el caso del *Apartheid* sudafricano? ¿Cómo lograr que los ciudadanos observen a sus comunidades como esquemas de cooperación social y espacios para el logro del autorrespeto como bien social, si no se ha logrado un cuestionamiento de las instituciones autoritarias que fracturaron la confianza y la legitimidad del régimen? Si el autorrespeto es un bien con fundamento social, ¿cómo favorecerlo en el caso de los individuos que han visto erosionada su identidad y han sido obligados al abandono de sus territorios de origen, bienes e historia personal? ¿Cuáles son las características y la temporalidad de las medidas

especiales y compensatorias que podrían integrar la agenda de la justicia transicional, si el objetivo es habilitar a los ciudadanos para el igual disfrute de las libertades y derechos?

El propio Rawls planteó, en *Teoría de la justicia*, el problema de la justicia entre generaciones señalando que es deber de una sociedad bien ordenada lograr una decisión democrática “que se ajuste a las demandas de cada generación y, por tanto, satisfaga el precepto de que lo que toca a todos a todos concierne”.⁴⁷ Aunque es cierto que Rawls se refiere a un principio de ahorro de bienes materiales y da al tema de la justicia entre generaciones un tono fundamentalmente económico, también es verdad, como Ruti G. Teitel ha señalado, que él pone el acento sobre la cuestión del carácter justo de aquellos sacrificios y medidas compensatorias realizados a costa de una generación presenta para remediar las injusticias del pasado. “La justicia compensatoria, con el tiempo, plantea la pregunta acerca de qué obligaciones tienen los regímenes sucesorios con las víctimas de generaciones previas, y si es justo o no lastrar con esta carga a las generaciones presentes o futuras”.⁴⁸ Lo relevante de observar el tema de la justicia transicional desde un enfoque rawlsiano es que la idea de justicia como imparcialidad entiende a las medidas compensatorias y desigualdades socialmente ventajosas para todos como una vía para el ejercicio de las libertades, con el propósito global de constituir una sociedad bien ordenada –no un simple *modus vivendi*–, cuyas instituciones políticas sean observadas por los ciudadanos como confiables y dignas de lealtad. Todos estos elementos –las medidas compensatorias, la confianza ciudadana, la restauración de la legitimidad, la consecución del autorrespeto– también forman parte del dominio de la justicia transicional.

El propósito de este capítulo es delimitar el ámbito de la justicia transicional desde la perspectiva de la filosofía política, es decir, discutiendo las condiciones normativas y aclarando los términos del debate en que se despliegan los niveles de la justicia transicional. Si bien es cierto que distintos autores han encontrado diferentes configuraciones para el despliegue de la idea de justicia transicional, esta investigación esquematizará el análisis a

⁴⁷ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 270.

⁴⁸ Ruti G. Teitel, *Transitional Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 2000, p. 139.

través de la revisión de cuatro conceptos que corresponden –me atrevo a sugerir– a otros tantos derechos que se vienen perfilando en la discusión actual del tema: a) la justicia histórica; b) la justicia compensatoria; c) la justicia penal; y d) la justicia constitucional. A partir de John Rawls y su *Teoría de la justicia* es que comprendemos la importancia de plantear una idea de justicia imparcial, pero también comprometida con remediar aquellas condiciones de desigualdad real e histórica que dificultan el ejercicio de los derechos fundamentales; es decir, que si Rawls situó en la base de su idea de diseño institucional justo al principio de iguales libertades, entendidas éstas como derechos universalmente garantizados, él también convirtió al principio de diferencia en el complemento necesario para remediar aquellas injusticias históricas y desventajas inmerecidas que dificultan el logro del autorrespeto como bien social y la cooperación ciudadana en la conservación de dichas instituciones. Así, si la justicia transicional es un conjunto de medidas para reparar el orden legal, restituir la memoria personal y colectiva, así como para ampliar la comprensión de las condiciones para el disfrute universal de los derechos fundamentales, entonces y para que tales medidas se produzcan, es necesario un rediseño institucional que permita restaurar la confianza ciudadana en las instituciones políticas y legales, así como la forma en que éstas entienden su papel de camino a la consolidación democrática.

Justicia histórica

Se ha convertido en un lugar común asociado al mellorismo ilustrado –a la esperanza de que al progreso técnico de la humanidad corresponda un progreso moral de la misma magnitud y sentido– suponer que es pedagógico el propósito fundamental de recuperar narrativamente el pasado de atrocidades que vinculan a una comunidad política. No obstante, este ideal ilustrado debe ser matizado. Primero, a causa de que no es posible observar a las narrativas históricas formuladas a partir de la transición –en un sentido explicativo y prospectivo– sólo como dispositivos fundacionales que establecen una línea de separación entre el *pasado definitivo* y el *futuro posible*. Más bien al contrario,

los actores de la transición tienen la obligación moral de establecer una línea de continuidad con el pasado en los términos de la responsabilidad política y el fortalecimiento del imperio de la ley. De otra manera, dichos actores cederían a la tentación que Hannah Arendt diagnosticó muy bien a propósito de la voluntad colectiva de olvido del pueblo alemán tras la Segunda Guerra Mundial: es decir, la tentación de conceptualizar al mal político del pasado como una anomalía que habría quedado extirpada de la historia con la derrota del Antiguo Régimen. Esta perplejidad inicial de la justicia histórica como campo semántico de la justicia transicional ha sido agudamente planteada por Andreas Huyssen:

A donde quiera que uno vuelva la mirada, la obsesión pública de nuestro tiempo respecto de la memoria se enfrenta con el intenso miedo público de olvidar, y también uno podría preguntarse que es lo que aparece primero. ¿Es el miedo al olvido lo que general el deseo de recordar, o es más bien lo opuesto? ¿Podría ser que este exceso de memoria en el caso de la cultura mediáticamente saturada creara tal indigestión que el sistema mismo de la memoria esta en permanente riesgo de implosión y, así, provocara el miedo al olvido? [...] La memoria común por si misma, de manera evidente, no será suficiente sin una aprehensión política.⁴⁹

Los recuentos históricos, alternativos, plurales e incluyentes tienen sentido para la justicia transicional porque son el resultado de la institucionalización –a través de las comisiones de la verdad y los procesos judiciales de distintos alcances– del debate público y la crítica de las ideologías autoritarias, lo cual era imposible dada la censura y colonización del espacio público democrático que son inherentes a los regímenes autoritarios. El reto para la justicia histórica como campo semántico de la justicia transicional es encontrar estándares de enjuiciamiento político que nos permitan aprehender las señas de identidad del pasado que nos vincula como comunidad política bajo la forma del mal político y la vulnerabilidad que es resultado de la gradual

⁴⁹ Andreas Huyssen, *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003, p. 16.

erosión de la personalidad moral, política y legal de la ciudadanía; pero también es un desafío para la justicia histórica que estos estándares de juicio político conduzcan, no a una satanización ni celebración acríticas del pasado de atrocidades, sino a la comprensión de nuestra responsabilidad histórica para establecer vasos comunicantes entre las narraciones sobre las rutas que siguió el autoritarismo y aquellos dispositivos legales y políticos que surgen de manera consensuada entre los actores de la transición para evitar su recurrencia en el futuro.

La memoria colectiva se crea a través de esquemas específicos y de símbolos y rituales. Durante la transición, los esquemas de comprensión tradicionalmente compartidos –políticos, religiosos, sociales– están puestos en crisis, dado que muchos de ellos han sido usados por el régimen autoritario para reescribir la historia y hacerla parecer como una construcción racional y moralmente valiosa a causa de la intervención de la facción en el poder. Esta brecha *entre el pasado y el futuro* –para usar la expresión arendtiana– es ocupada por el nuevo orden legal, cuya estructura y procesos penales modelan en buena medida la memoria colectiva de la transición. Así, es legítimo decir que, durante la transición, el papel central en la formación de la memoria es desempeñado por la ley. En los períodos de transición, por ejemplo, los juicios penales –aunque sean limitados en cuanto a los alcances de las sanciones– desempeñan un papel central en el logro de la justicia histórica porque estos se refieren al enjuiciamiento de acciones específicas, con asignación de responsabilidad individual por la autoría y colaboración y, además, porque lo que se busca es situar la reconstrucción del pasado *más allá de toda duda razonable*. Esto significa que –en analogía con el trabajo del jurado durante un proceso penal– la verdad histórica se construye de manera intersubjetiva y en paralelo con la búsqueda de la construcción de una versión de la realidad mediada por una idea de justicia plural e incluyente.

Por eso los juicios penales tienen como producto lateral la deslegitimación del Antiguo Régimen y sus narrativas ideológicamente fundamentadas, al tiempo que legitiman las nuevas instituciones que se hacen cargo de la elaboración de un relato histórico plural e incluyente que puede ser

el foco de un consenso traslapado entre los actores de la transición. Esto nos alerta acerca de que la memoria colectiva y las narrativas sobre el pasado dependen de los consensos políticos a que lleguen los actores de la transición. Incluso cuando los juicios penales no producen narrativas universalmente aceptadas, efectivamente generan evidencia y recuentos narrativos que permanecen para su revisión y discusión en el espacio público democrático. Mientras que los juicios penales son generalmente concebidos como poco aptos para la representación histórica porque la justicia criminal parece ofrecer una forma limitada de asignación de la responsabilidad –y los recuentos históricos que requieren los períodos de transición claramente trascienden los relatos individuales–, la justicia histórica como campo semántico de la justicia transicional establece una mediación entre las antinomias que se refieren a la preeminencia de lo individual sobre lo colectivo, y viceversa. Esta mediación se hace a través de dispositivos narrativos que tratan de revelar simultáneamente la motivación causal y el contexto político. En estos procesos de integración del relato histórico, la interacción entre las construcciones legal e histórica de la responsabilidad favorecen una visión compleja del mal político, como un suceso mundano –en el sentido arendtiano– que responde a motivaciones psicológicas complejas pero que no puede sustraerse de la rendición de cuentas y el enjuiciamiento que caracterizan al mundo político.

Si bien es cierto que los procesos penales son relevantes para los propósitos de la justicia histórica, también es verdad que durante la transición se debe evitar la politización de la justicia e instrumentalizar la construcción del relato histórico para ofrecer una lección moral cuya trama sea anterior a la escenificación del juicio y la contrastación de los testimonios de los verdugos y las víctimas –como ocurrió con el juicio de Eichmann en Jerusalén. En cualquier caso, se debe preservar el propósito fundamental del proceso penal, es decir, asignar responsabilidad individual y reconstruir las circunstancias del hecho para situarlo *más allá de la duda razonable*. El riesgo al instrumentalizar un proceso penal para cumplir propósitos políticos en épocas de transición es que se deslegitima la institución encargada de impartir justicia. Dado que en un juicio penal compiten versiones encontradas y hasta opuestas acerca de una

misma serie de hechos narrados, si se da preeminencia a una cierta trama narrativa, entonces, el proceso en su conjunto aparece como ilegítimo.

No obstante estos riesgos apuntados, debe decirse que la institucionalización de la justicia histórica no sólo se realiza a través de los procesos penales, sino también por medio de las comisiones de la verdad que tratan de reconstruir el pasado, incluso cuando no existe evidencia que permita situar una narración histórica más allá de la duda razonable. Estas comisiones de la verdad tienen sentido en contextos de impunidad extrema, donde se aplicaron políticas de desaparición forzada y, por tanto, no se dispone de restos humanos que reclamar ni de registros documentales de carácter público. Este escenario de deliberada erradicación de las narrativas personales del mundo común tiene que asumirse con la convicción moral acerca de la importancia de restituir la memoria de las personas desaparecidas, incluso si no se cuenta con la evidencia suficiente para integrar una causa penal. Las comisiones de la verdad escapan a la posible instrumentalización de los procesos penales, pues aunque no poseen generalmente un carácter vinculante ni poder coercitivo, su composición plural –especialistas internacionales, académicos y activistas– y su compromiso decidido con la transparencia y la rendición de cuentas las convierten en instancias altamente legítimas y confiables. En este sentido, puede decirse que incluso los reportes con carácter no oficial que generan las comisiones de la verdad, constituyen una verdad oficial que es el resultado no de una voluntad política autoritaria, sino de la convergencia de los testimonios que tratan de reconstruir las atrocidades del pasado a contracorriente de la intención deliberada de sumergirlas en el olvido y la impunidad.

Si se puede hablar de una epistemología para la construcción de una verdad oficial en momentos de precariedad normativa y disputa entre las distintas narraciones sobre el pasado, ésta tendría que desplegarse en los criterios y estándares de juicio que produce una comisión de la verdad plural que examina testimonios muchas veces contradictorios, y que con su acción va generando consensos narrativos –aunque sean provisionales– acerca de las atrocidades sobre las que no existen registros oficiales a causa de la propia

voluntad del régimen autoritario para silenciar a las voces disidentes. Por esta razón, las comisiones de la verdad deben integrarse por ciudadanos y ciudadanas confiables, implicados en los hechos, pero también por aquellos en cuyo sentido del juicio moral se equilibre la sensibilidad hacia las atrocidades del pasado y la imparcialidad para evaluarlas de acuerdo con una visión del futuro democrático viable. Esta estructura plural podría lograr aquel tipo de *imparcialidad localizada* que Lisa Jane Disch refirió al modo arendtiano de construir los consensos, a partir de una racionalidad deliberativa que valora distintas posiciones mundanas para evaluar las decisiones vinculantes y que, al mismo tiempo, descrea de la posibilidad de imponer directrices al diálogo democrático que sean ajenas al propio proceso de deliberación. Lisa Jane Disch, para distanciar a Arendt de los filósofos de la sospecha, afirma que ella habría concebido a la narración como el dispositivo a través del cual se ejercita la imaginación para “‘incursionar en los puntos de vista ajenos’ (*go visiting*)”. Esta metáfora “modela la comprensión crítica como un proceso, no como una posición asumida de antemano, y se pronuncia por una concepción del juicio que es situada pero no atada a una posición en particular”.⁵⁰ Un relato histórico que sea el producto de una comisión de la verdad así caracterizada puede convertirse –en términos rawlsianos– en el foco de un consenso traslapado entre las víctimas, los actores sociales y políticos de la transición, así como también incluir a los observadores internacionales que legitiman el proceso.

Así, las comisiones de la verdad institucionalizan el derecho de audiencia de las víctimas y significan una ruptura con el silencio autoritario. Los reportes de las comisiones de la verdad reflejan la interacción entre la víctima y el verdugo, así como el contexto de irresponsabilidad política que hizo posible las violaciones graves a derechos humanos. Estos reportes no son recuentos generalizados, sino narraciones detalladas sobre hechos atroces. Los reportes abundan en pormenores: mencionan los nombres de las calles donde ocurrieron las desapariciones forzadas, de los centros de detención, los sobrenombres de los torturadores, los nombres de las personas detenidas y de los funcionarios que ordenaron, autorizaron y conocieron de las violaciones

⁵⁰ Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 2.

graves a derechos humanos. Cada detalle es consignado de manera cruda, sin figuras literarias o pudor; se emplea un lenguaje austero, descriptivo, desprovisto de metáforas, para tratar de volver creíbles y comunicar lo que a primera vista resulta inverosímil, es decir, las cuotas de violencia y resistencia al dolor y al daño que una persona puede experimentar. A mayor cantidad de detalles que se ofrezcan, más fuerte es el contrapeso de silencio como política oficial que revela la narración histórica. Y aunque las comisiones de la verdad carezcan de capacidad vinculante o poder coercitivo, generalmente son creadas por mandato del Poder Ejecutivo en el nuevo régimen, y es a éste a quien tienen que entregar el nuevo esquema narrativo de atrocidades del pasado que es su producto principal. Si las comisiones de la verdad terminan su tarea al entregar una narración histórica plural que es el foco de un consenso trasladado entre los actores de la transición, el trabajo de los Poderes Ejecutivo y Judicial inicia al contar con esta evidencia y decidir cuál es la mejor forma de hacer justicia a las víctimas, qué hacer con los responsables de las violaciones sistemáticas a derechos humanos y cómo establecer una política de compensaciones y reparaciones del daño, así como diseñar las garantías de no repetición.

Las comisiones de la verdad integran una nueva trama narrativa sobre el pasado, con el propósito de involucrar a los actores políticos y sociales en un proceso de reingeniería institucional que es resultado del consenso y la legitimidad con que se observa dicha narrativa. Ésta –para apartarse del uso con fines políticos partidistas de las comisiones de la verdad– tendría que integrarse a partir de un desmontaje y una crítica de las categorías que integran la trama ideológica del régimen autoritario (por ejemplo, la dicotomía entre amigos y enemigos, la definición de la razón de Estado, el concepto de necesidad histórica, la noción de soberanía, etcétera). La importancia de construir un nuevo relato histórico sobre el pasado de atrocidades, que sea el producto de una revisión de los testimonios de las víctimas, del desmontaje de las premisas ideológicas del autoritarismo y que involucra al conjunto de la ciudadanía en un debate plural y del que queda excluida la violencia, radica en que se puede oponer dicha narrativa a las versiones distorsionadas o

politizadas que, de todos modos, estarían disponibles en el imaginario colectivo y el espacio público.

Justicia compensatoria

En el desarrollo del principio de diferencia realizado por John Rawls en su *Teoría de la justicia*, él señala que las reparaciones y compensaciones tienen sentido, y sus costos deben ser absorbidos por la sociedad en su conjunto, porque nadie merece la posición social de desventaja en que de hecho se encuentra por una carga de talentos desfavorable o, de manera significativa, por el hecho de reunir algunas de las características –ser mujer, afrodescendiente o indígena– en un momento histórico particular en el que éstas significan una depreciación de la calidad de vida (Rawls, 2000: 81-85). En cualquier caso, lo que Rawls destaca es lo inmerecido de aquellos rasgos de la persona sobre los que no tiene influencia y que le acarrearán exclusión y distribución injusta de recursos y oportunidades. Para los propósitos de la justicia transicional, quizá el primer rasgo a destacar en los debates al interior de las sociedades en transición a la democracia sea el carácter, extensión y duración de las medidas reparatorias para quienes vieron violentados sus derechos como consecuencia de vivir bajo regímenes autoritarios. A diferencia de la carga inmerecida de talentos a que Rawls se refiere, la posición de vulnerabilidad en que de hecho se hallan los sujetos de la justicia transicional en su dimensión reparatoria y compensatoria, tiene su origen en las acciones deliberadas y cuidadosamente planeadas de los funcionarios de los regímenes autoritarios.

La dimensión histórica de la justicia transicional tiene el propósito de develar los mecanismos y consecuencias del ejercicio autoritario del poder político. Con estos elementos de comprensión, se producen los juicios morales y políticos condenatorios del mal político con el cual las sociedades desean saldar cuentas. La justicia transicional, en la subjetivización del derecho a la reparación y compensación, asume que se cometió una injusticia contra ciertas personas y que, por tanto, una de las primeras tareas del nuevo régimen es

generar una discusión sobre el sentido de dichas reparaciones y compensaciones. Incluso, se podrían plantear los temas de la reparación y la compensación como formas del reconocimiento, en la medida que se trata de un derecho a que se signifique públicamente el hecho de haber soportado un mal voluntariamente causado de manera moralmente inadmisiblemente y de un derecho a que se manifieste la gratitud y solidaridad tendentes a paliar el sufrimiento injustificadamente producido. No obstante, corresponde a cada sociedad decidir la mejor forma –indemnización económica, devolución de la nacionalidad, recuperación de los restos humanos clandestinamente inhumados, etcétera– de dar realidad al derecho a la reparación y compensación.

Aunque generalmente se acepta la obligación de los nuevos regímenes en el sentido de compensar a quienes fueron depositarios de las violaciones sistemáticas a derechos humanos durante el autoritarismo, la controversia surge a propósito de la interpretación de estas medidas: ¿se constituyen para establecer una escisión tajante con el pasado o para habilitar a las víctimas para el ejercicio pleno de los derechos en el futuro? ¿Estas medidas se aplican sólo con el propósito de beneficiar a las personas concretas o se busca impactar a la comunidad política en su conjunto? De acuerdo con Ruti Teitel, la hermenéutica de la justicia compensatoria está planteada en toda su complejidad y alcances en el episodio bíblico que relata las medidas compensatorias posteriores a la salida de los judíos de Egipto después de 400 años de esclavitud. Entonces se les permitió a los judíos despojar a los egipcios de sus ropas y pertenencias, para darles a cambio las suyas propias. Por una parte, esta medida vuelve explícita la idea de que el acto público de vestir al opresor con el traje del oprimido tiene una dimensión simbólica de carácter punitivo por el pasado común de atrocidades; pero también se pone de manifiesto que la riqueza del opresor debe repartirse entre los oprimidos, porque se necesitan recursos para el nuevo comienzo, para la vida fuera de la red del autoritarismo y la violencia.

Al margen de este episodio anecdótico para la justicia compensatoria como campo semántico de la justicia transicional, son dos los momentos

históricos que, también en opinión de Ruti Teitel, han modelado las expectativas sociales para la reparación del daño durante la transición. Por una parte, está el Tratado de Versalles que habría puesto fin a la Primera Guerra Mundial y planteado nuevas interrogantes sobre la forma de articular la transición a partir de una idea de justicia de inspiración universalista, dada la intención de convertir a Alemania en responsable por los costos de la guerra y no por la compensación a causa de haberse vulnerado los derechos de las personas desplazadas y despojadas de sus bienes y seguridad. Así, se planteó la pregunta acerca de en qué medida las medidas reparatorias son punitivas para el agresor antes que compensatorias para la víctima. El otro episodio al que Teitel se refiere es a la Convención de Ginebra de 1949, que fraguó el paradigma de justicia compensatoria contemporáneo; en este documento se estableció la obligación de reparar los daños a los civiles, independientemente de su nacionalidad, por la violación de sus derechos, además de que se hizo explícita la idea de que el régimen sucesorio debería asumir sin titubeos el costo por dichas reparaciones. Por esta razón, Alemania tuvo que indemnizar a las asociaciones internacionales que agrupaban a personas judías de todas las nacionalidades y, además, tuvo que destinar algunos recursos que se usaron para la fundación de Israel en 1948, un país que ni siquiera existía durante la Segunda Guerra Mundial.

Una aportación fundamental al paradigma de la justicia compensatoria ocurrió desde América Latina, a partir de la documentación de los casos de desapariciones forzadas que sacaron a la luz las comisiones de la verdad en Argentina, Guatemala y Chile, por ejemplo. En lo que coinciden los reportes finales de estas comisiones es en el reconocimiento del deber de los Estados para restaurar el imperio de la ley y tratar al conjunto de la ciudadanía en pie de igualdad, lo que implica en el caso de las personas desaparecidas la obligación de investigar exhaustivamente el paradero de las víctimas o sus restos mortales, así como la medida y extensión de la responsabilidad del gobierno por estas desapariciones. Frente a la imposibilidad de procesar penalmente a los responsables por razones políticas o por que ellos han escapado a otros países, los resultados de los procesos de reconstrucción

histórica del pasado deberían desembocar en compensaciones materiales y simbólicas para las víctimas, incluidas las disculpas públicas, asumiendo el nuevo régimen la responsabilidad por las violaciones a los derechos humanos por parte de los antiguos funcionarios del autoritarismo.

A través de las obligaciones compensatorias se reconoce que, en cierta medida, las amnistías y los perdones oficiales son contrarios al imperio de la ley que se intenta reestablecer. Dichas compensaciones representan una alternativa institucional y democrática frente a la imposibilidad de saldar cuentas con los perpetradores del horror totalitario, de manera completa y exhaustiva. Entonces, las medidas compensatorias no tienen un carácter punitivo pero acortan la brecha entre la justicia y la impunidad, al reconocer una responsabilidad estatal por el mal totalitario del pasado, pero también al plantear que existe un beneficio material y simbólico del que la víctima debe ser depositaria para impulsar su calidad de vida anteriormente devaluada de manera arbitraria.

Una teoría de las compensaciones –o reparaciones– por las afectaciones a los derechos y la calidad de vida de las personas que son el resultado del ejercicio autoritario del poder político, desde el punto de vista de la filosofía política, debe incluir dos criterios que permitan distinguir a las compensaciones legítimas de las ilegítimas: por una parte, especificar el objetivo de impulsar la autonomía y el estatus de paridad en las víctimas; y, por la otra, enmarcarse en el campo semántico más amplio que define la justicia transicional en su conjunto, para tomar distancia de la posición que considera la centralidad de las compensaciones o reparaciones por su carácter instrumental para cerrar las heridas del pasado. El desplazamiento de un punto de vista instrumental a otro moral es muy sutil, pero fundamental para poder integrar el campo semántico de la justicia compensatoria al dominio más amplio de la justicia transicional revisada desde el punto de vista de la teoría de la justicia. De lo que se trata es de visualizar a las compensaciones materiales y simbólicas como vías de acceso a la autonomía y el empoderamiento que el autoritarismo escatimó en el caso de ciertas personas; no es que se coloque precio a la vida de las personas ni se pretendan desalentar demandas de

inclusión y reconocimiento a través del intercambio por bienes materiales o privilegios políticos. Lo que se hace a través de una política de compensaciones y reparaciones es reconocer simbólicamente y materialmente la obligación del Estado de permitir el acceso actual y real a los derechos y oportunidades, en el caso de aquellas personas convertidas en víctimas por los regímenes autoritarios. En este sentido, las reparaciones se observan como parte de un proceso más amplio que apunta a la discusión pública de las narrativas referidas al pasado y los arreglos institucionales presentes –no simples *modus vivendi*– que tienen el propósito de evitar la recurrencia de la violencia y la discriminación autoritarias.

Por eso, y como ha señalado Ernesto Verdeja,⁵¹ una teoría de las reparaciones debe establecer dos tipologías del reconocimiento –simbólico y material– y dos modalidades de destinatarios de las medidas –individuos y grupos–, de tal forma que se crean cuatro cuadrantes para la reparación (colectivo/simbólico; colectivo/material; individual/simbólico; individual/material). En el caso del reconocimiento simbólico/colectivo se pone de relieve que las estrategias de represión autoritaria se dirigían sobre grupos delimitados socialmente en términos de estigmas discriminatorios, y que el Estado tiene el deber de combatir esos prejuicios para integrar a quienes objetiva o subjetivamente tengan ese tipo de filiaciones culturales; entonces, lo que se hace es reconocer que existe una situación de desventaja real para las personas que integran los grupos sistemáticamente agredidos y discriminados en el pasado. En lo que se refiere al reconocimiento simbólico/individual, lo que se destaca es que, aunque las víctimas fueron perseguidas por su afinidad con alguno de los grupos ideológicamente delimitados, las experiencias concretas de violencia y discriminación son particulares, no generalizables; y que dichas experiencias merecen un tratamiento narrativo que ilumine las novedades y manifestaciones concretas del mal político. Por lo que toca al reconocimiento material/colectivo, lo importante es que la inversión de recursos materiales, financieros y humanos para convertir en espacios públicos auténticamente habitables aquellas zonas que ocupan quienes experimentan en el presente las

⁵¹ Cfr. Ernesto Verdeja, "Reparations in Democratic Transitions", *Res Publica* (2006) 12: 115-136.

consecuencias de un tratamiento inequitativo en el pasado. Finalmente, para el caso del reconocimiento material/individual, lo fundamental es que es deber de los regímenes en transición a la democracia dotar a las personas que fueron afectadas negativamente por la exclusión durante el autoritarismo, de la capacidad financiera y material que les fue arrebatada, con el propósito de que realicen elecciones autónomas y decidan el sentido de sus vidas.

En este sentido, al destacarse la relación de las reparaciones durante la consolidación del régimen democrático con el estado de paridad y la justicia transicional, se distancia a esta última del carácter instrumental de las políticas contra la pobreza y a favor del desarrollo que regularmente aplica el Estado. Es cierto que la sociedad se beneficiaría del incremento generalizado del desarrollo económico durante la transición a la democracia. No obstante, existe el riesgo de diluir el elemento normativo de las reparaciones si éstas se combinan con los programas regulares de desarrollo, dado que hacerlo puede oscurecer la dimensión específicamente moral de la justicia reparatoria, es decir, aquella que se centra en las víctimas del autoritarismo y las coloca más allá de las políticas públicas para combatir la pobreza en tiempos de normalidad democrática. Las reparaciones durante la transición no constituyen un intercambio del dolor y la sangre por dinero, privilegios u honores; estas medidas, al contrario, constituyen la herramienta para promover –de manera parcial y nunca totalmente lograda a causa de la naturaleza del mal político bajo el autoritarismo– la autonomía y el estatus de paridad en las víctimas. Por tanto, no se puede desvincular a la justicia compensatoria de una teoría de la justicia transicional que se proponga la creación del espacio institucional –no solamente expresivo– para la superación del pasado autoritario, teniendo siempre presente que la compensación completa hacia las víctimas es prácticamente imposible. Las reparaciones monetarias, por ejemplo, han sido criticadas por aparecer como poco más que una política del *dinero ensangrentado*, alegándose que son el medio para que el Estado se libere de obligaciones futuras hacia las víctimas al dotarlas de apoyo material o privilegios en el presente. Estas críticas apuntan hacia un problema más profundo, a saber, que el interés del Estado por las reparaciones sea más

utilitario –conseguir la anuencia de las víctimas– que moral –el auténtico logro de la autonomía. No obstante, este escepticismo respecto de la justicia compensatoria sólo se materializaría si se concibe a las reparaciones como respuestas absolutas y comprensivas a las atrocidades del pasado; y, al contrario, la reparaciones pueden incorporarse a una visión desde las teorías de la justicia, si las concebimos como el medio para favorecer la autonomía moral de las víctimas, sabiendo que es imposible remontar el daño personal y colectivo que es consecuencia del ejercicio autoritario del poder político.

En este punto, cabe preguntar qué principio de la legalidad y el Estado constitucional de derecho permite un tratamiento diferenciado para ciertas personas –una pregunta que importaba mucho a Rawls, por ejemplo. La crítica que las teorías ideales de la justicia realizan a las políticas compensatorias en períodos de transición señalan que estas desafían el esquema garantista por su falta de perspectiva universalista e imparcialidad, dado que se sitúa al sufrimiento –la fractura permanente que significa para la persona el ejercicio autoritario del poder– como motivo de la compensación. Así, mientras que el sufrimiento inmerecido puede justificar a las compensaciones durante la transición, una visión de justicia sobre el tema desplazaría el eje de interés desde la experiencia subjetiva del daño hacia la existencia de mínimos materiales y capacidades elementales que tienen que estar cubiertas –y que el Estado constitucional de derecho tiene que preocuparse por atender–, en el caso de las personas herederas de los daños por parte de los regímenes autoritarios, para que ellas puedan acceder, en condiciones de igualdad, a los derechos y oportunidades.

Por todo lo anterior, el objetivo general de una teoría de las reparaciones se puede desagregar en los siguientes propósitos particulares: primero, devolver y otorgar a las víctimas un sentido adecuado del valor moral y el autorrespeto; segundo, obligar a la sociedad en transición a revisar los criterios para el ejercicio pleno de la ciudadanía; tercero, crear, promover y reforzar la confianza ciudadana en las instituciones, y cuarto, iniciar un debate público que deslegitime las narrativas que justifican la violencia y la discriminación, así como crear narrativas incluyentes y plurales. No obstante, este objetivo general

de las reparaciones es más modesto que el de la justicia transicional en su conjunto: restaurar el sentido del autorrespeto en las víctimas; dotarlas de la base material adecuada para que ellas realicen elecciones significativas sobre el sentido de sus vidas tras la experiencia de la violencia autoritaria; y – fundamental para la asimilación de la justicia transicional a las teorías de la justicia posconvencionales– tomar distancia del paternalismo que generalmente define a las políticas de desarrollo y compensación tradicionales.

En este contexto, el autorrespeto se entiende como una realización intersubjetiva que se basa en el reconocimiento recíproco de la dignidad e igualdad entre todos los ciudadanos de una comunidad política, no ética. Las reparaciones constituyen la expresión pública de la intención del Estado de reconocer la dignidad de las víctimas y de crear el espacio institucional para el logro del respeto perdido durante los regímenes autoritarios. En la medida que el autorrespeto –como señaló Rawls– es un bien socialmente constitutivo de la identidad individual, se ha argumentado con frecuencia y desde posiciones comunitaristas que éste se relaciona con la autenticidad y que el Estado debería proteger aquellas formas de eticidad que reclaman ser integrales para la constitución de una identidad particular. El problema de estas posiciones que vinculan el autorrespeto con la autenticidad es que se acepta un esencialismo cultural y se privilegian los reclamos de autenticidad sobre los reclamos de justicia. Lo que hace una teoría de la justicia de corte liberal en su aproximación al tema de las reparaciones durante la transición, es considerar que estas demandas de autenticidad merecen un respeto absoluto a causa del estatus de las víctimas que las sostienen, más que por su contenido. Pero, más bien, el respeto que deben favorecer las reparaciones es el que se puede vincular con el estatus de paridad; y por esta razón se pueden desestimar aquellos reclamos de autenticidad que son incompatibles con el acceso universal y sin discriminación a los derechos fundamentales, dado que dichos reclamos en muchas ocasiones significarían privilegios en el trato o en la apropiación de recursos materiales.

El paso del tiempo tiene un efecto paradójico sobre la justicia compensatoria: éste permite la acumulación de mayores y mejores evidencias

criminales que permitirían la asignación de responsabilidad individual por las atrocidades del pasado, y también posibilitan que la revisión pública de las narrativas sobre el autoritarismo pueda hacerse con más objetividad y serenidad, y que se genere menor polarización social; pero también es cierto que, con los años, pueden prescribir muchos de los crímenes que ameritan reparación e, incluso, puede ocurrir que algunas de las víctimas ya hayan muerto. Así, los dilemas normativos de la justicia transicional se intersectan – como ha sugerido John Rawls– con el dominio de la justicia intergeneracional. La pregunta pertinente queda como sigue: ¿en qué medida es justo penalizar a la generación presente por los errores del pasado? Con el paso del tiempo, incluso, no son los perpetradores directos del mal quienes tienen que absorber el costo de las reparaciones, aunque tampoco quienes las reciben sean las víctimas directas, sino sus herederos. Entonces, el problema de justicia transicional que se habría sustanciado en una crítica a las políticas de reparación del daño experimentaría una nueva transformación, esta vez en una cuestión de justicia distributiva para lograr ciertas medidas positivas y compensatorias –como la acción afirmativa– que guardan una potencial relación de conflicto con los principios de imparcialidad del Estado liberal.

No obstante, la línea divisoria entre las políticas de acción afirmativa y la justicia transicional la establece el propósito fundamental de la segunda, es decir, reestablecer el imperio de la ley a través del reconocimiento de la responsabilidad por las atrocidades del pasado. No se trata sólo de atenuar los efectos negativos en el presente y en relación con la calidad de vida de las víctimas, sino de establecer un esquema de prácticas políticas y sensibilidad social renovada, mismo que permita procesar los conflictos derivados de la transición a la democracia sin vulnerar el sentido de la dignidad y los derechos de las víctimas.

La justicia compensatoria, como campo semántico de la justicia transicional, no se justifica, en primera instancia, por un interés correctivo convencional; más bien, por valores políticos trascendentes a la coyuntura que apuntan a la protección de los derechos humanos como vía de acceso a la autonomía, el empoderamiento y la calidad de vida de quienes vieron

radicalmente devaluadas sus oportunidades a consecuencia del ejercicio autoritario del poder político. Un principio normativo similar surge en relación con el significado de una diferenciación en el trato hacia las víctimas, que redundaría en medidas compensatorias para beneficiarlas y que es consecuencia de la acción arbitraria del Antiguo Régimen. A través de las prácticas de la transición, sin embargo, la ley y su función reparatoria avanzan propósitos que son específicamente políticos y tienen exclusivo sentido en el marco del sistema democrático. Así, la función de la justicia compensatoria, en el largo plazo, puede observarse como un ejercicio de restauración de la política como el espacio plural para el diálogo, el debate y el consenso, y que no se agota sólo en el propósito de redistribución de la riqueza.

Justicia penal

Existe una relación problemática entre la reconstrucción de la verdad histórica, la generación de procesos penales en contra de los funcionarios de los antiguos regímenes autoritarios y la construcción de consensos entre todos los actores políticos –incluidos aquellos en posiciones enfrentadas– para avanzar hacia la consolidación democrática de una sociedad. Por ejemplo, en el caso de Ruanda, tras la masacre de la etnia tutsi en 1994, la comunidad internacional presionó a las partes en conflicto para que retomaran los términos de convivencia pacífica y reconocimiento del carácter multicultural de la nación africana que definían los Acuerdos de Paz de Arusha, Tanzania, de 1993; es decir, no sin serios desacuerdos al interior tanto de la comunidad tutsi como la hutu, se exigía a los sobrevivientes de la masacre sentarse a negociar la transición a la democracia con los funcionarios del régimen del dictador Juvénal Habyarimana, principal represor del Frente Patriótico para la Liberación de Ruanda, comandado por la etnia tutsi.⁵² Por otra parte, en 1995, también generó polémica la decisión del presidente sudafricano Nelson Mandela de otorgar a la Comisión Sudafricana para la Verdad y la Reconciliación la tarea de dar audiencia tanto a las víctimas como a los verdugos del régimen del

⁵² Cfr. Elizabeth Neuffer, *The Key to My Neighbor's House. Seeking Justice in Bosnia and Ruanda*, Nueva York, Picador, 2002.

Apartheid, garantizando a estos últimos la amnistía si se comprometían a dar testimonio completo de las atrocidades cometidas; paradójicamente, sólo con la garantía de amnistía es que se logró la reconstrucción de esta sección de la historia de crímenes raciales, que sólo estaba en poder de los antiguos funcionarios develar. En el mismo sentido, las Comisiones de la Verdad encargadas de reconstruir los abusos de las dictaduras de Augusto Pinochet en Chile y Rafael Videla en Argentina, al final de sus trabajos, se enfrentaron con que la evidencia recabada para documentar los crímenes de los regímenes militares no podría ser usada para iniciar procesos penales, dado que los respectivos Congresos habían aprobado una amnistía para aquellos funcionarios todavía vivos.⁵³ De nuevo de manera paradójica, ha sido la acción penal a iniciativa de una instancia ajena e imparcial, en este caso la Audiencia Nacional Española y el juez Baltasar Garzón, la que ha permitido la aplicación de cierto grado de justicia penal para los funcionarios de estos regímenes dictatoriales, particularmente Augusto Pinochet. Lo que se muestra en estos casos es que no es sencillo garantizar la justicia penal en el contexto de la transición a la democracia, ni que tampoco existe una única respuesta a los dilemas que implica arrojar luz sobre el pasado que el autoritarismo se esforzó por cubrir con un velo de silencio.

Hannah Arendt esquematizó de esta manera la dificultad con que se enfrentaron los tribunales que pretendieron castigar los crímenes novedosos que el totalitarismo trajo al mundo –Nüremberg, Tokio y el de Jerusalén que juzgó a Adolf Eichmann–: el reto consistía en juzgar crímenes sin precedentes con herramientas legales que se veían desbordadas por la radicalidad del mal por el que se trataba de asignar responsabilidad. Los jueces de estos tribunales, en general, optaron por utilizar categorías como la de *crímenes contra la humanidad y asesinato masivo* para juzgar el crimen a gran escala motivado ideológicamente, sin otro propósito que demostrar el carácter superfluo de las vidas de ciertos individuos; por ello, en opinión de Arendt, los jueces fallaron en el propósito de diseñar nuevos preceptos legales para juzgar aquello que no tenía precedentes. Arendt censuró que, en el caso del tribunal

⁵³ Cfr. Priscilla B. Heyner, *Unspeakable Truths. Facing the Challenge of Truth Commissions*, Nueva York y Londres, 2002.

que juzgó a Eichmann en Jerusalén, éste se haya fijado el objetivo de reconstruir la historia del antisemitismo y, así, dio voz a testigos que no tenían relación directa con los crímenes del acusado. No obstante –y aceptando la importancia de limitar un juicio penal al propósito de juzgar las acciones de una persona y asignar responsabilidad por éstas–, debe reconocerse que Arendt no fue lo suficientemente perspicaz para darse cuenta que el tribunal de Jerusalén no sólo estaba recreando la experiencia de violencia y discriminación de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, sino que en buena medida estaba creando esta narrativa en el espacio público por primera vez.⁵⁴ En el contexto de la justicia transicional, el reto consiste en establecer un vínculo entre la reconstrucción de la verdad histórica y la posibilidad de iniciar procesos penales en el caso de los funcionarios que, en todos los niveles de los gobiernos autoritarios, contribuyeron a violentar los derechos fundamentales de los ciudadanos, ya sea por la acción directa o la omisión deliberada.

En el imaginario social que modelan las expectativas sociales durante la consolidación democrática que sigue a un período de autoritarismo experimentado por amplios sectores de la población como contrario al paradigma de los derechos humanos, la justicia transicional se identifica con los juicios penales, las sentencias judiciales y las medidas de exposición, inhabilitación e incautación de bienes hacia los funcionarios del Antiguo Régimen. Esto es así porque, de entre el catálogo de exigencias por parte de las víctimas, la primera es casi siempre que la justicia se manifieste en una penalización para quien o quienes, haciendo uso del poder político y la maquinaria burocrática, violentaron el contrato social que deposita el monopolio de la violencia legítima en la figura de la autoridad políticamente aceptada por todos, y que la ejerce regularmente solo como amenaza disuasiva o en armonía con los estándares del debido proceso.

Además, otra razón para la centralidad de la justicia penal en los procesos de justicia transicional, es que las expectativas de las víctimas pueden transformarse en un importante capital de confianza social, si la comunidad política observa juicios penales justos, equitativos y atenedos a los

⁵⁴ Cfr. Shoshana Felman, *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

estándares internacionales en la materia; al contrario, si lo que prevalece es una voluntad política de olvido, perdón tácito de las atrocidades del pasado y perpetuación de la impunidad, entonces no ocurrirá la cohesión social fundamentada en la lealtad hacia el cuerpo normativo vinculante –incluso hacia un nuevo texto constitucional y mecanismos renovados para la impartición de justicia y la interpretación de la ley a la luz de los crímenes del pasado–, que está en formación por los actores de la transición. Así, la justicia penal en períodos de transición redimensiona el sentido del castigo y la sanción en períodos de política regular, dado que no sólo se trata de asumir institucionalmente la revelación del agresor como depositario de las consecuencias de actos que significaron la vulneración del pacto social, sino que también es relevante combatir la impunidad, las leyes y el imaginario social que protegían a la persona criminal y condicionaron su actuación bajo el régimen autoritario.

Así, si se observa a la justicia penal como la piedra de toque en la transición a la democracia, es porque ésta es la vía privilegiada –no la única– para combatir la impunidad que, junto con la violación sistemática de los derechos humanos, constituyen la seña de identidad de los regímenes autoritarios. La razón fundamental de incluir a la justicia penal en el catálogo de la justicia transicional es que los juicios y sentencias justos hacia las personas perpetradoras de las atrocidades en el pasado representan, quizá, el elemento fundacional más importante del nuevo régimen donde se ha restablecido el imperio de la ley, en la medida que redundan en la construcción de la confianza social y atenúan el sentido del agravio en las víctimas. Esta visión de la justicia penal permite a una comunidad política tomar distancia de la venganza sucesoria, porque no sólo se trata de revelar como injusto o criminal al régimen del pasado, sino sobre todo de mostrar que el imperio de la ley y las instituciones democráticas que articula permiten calificar como *injustas* y *criminales* a acciones que bajo el autoritarismo ostentaron la marca de la legalidad. Lo anterior, de acuerdo con criterios universalistas de justicia y atendidos a los procesos penales debidamente estructurados. El problema de la justicia penal, y su carácter central que puede determinar para bien y para mal

el sentido del régimen posterior a la transición, es aquél que Hannah Arendt diagnóstico a propósito de la actuación de los jueces en Jerusalén durante el proceso penal contra Adolf Eichmann, en 1961: juzgar crímenes novedosos de acuerdo con los estándares del debido proceso, pero mostrando la discontinuidad entre –por una parte– una manera tradicional y positivista de recurrir a las categorías penales y –por la otra– la obligación moral de acuñar mecanismos y categorías penales novedosos para hacer justicia a quienes capitalizaron el trastocamiento del sentido de la legalidad y la moralidad para ejercer arbitrariamente el poder político. Se trata, entonces, de que la política democrática en consolidación se plasme, en primera instancia, en dispositivos penales que permitan hacer justicia a las víctimas, renovar la confianza social hacia el régimen en formación y, así, distanciar al tratamiento de los crímenes del pasado tanto de la venganza como del olvido.

Por su parte, Ruti Teitel, ha señalado también que, junto con la intuición arendtiana acerca de los dilemas que enfrenta la fundación del *nuevo orden secular penal*, el paradigma para la comprensión de la justicia penal en períodos de cambio político estaría dado por los Juicios de Nüremberg, al concluir la Segunda Guerra Mundial. La razón de esta afirmación es que este episodio asumió como central el tema de la jurisdicción internacional, es decir, la idea de que existen deberes y responsabilidades de los Estados en relación con los derechos humanos, que son válidos más allá de las fronteras nacionales y que implican el reconocimiento de la propia responsabilidad estatal cuando son los funcionarios del régimen autoritario quienes ejercen sistemáticamente la violencia y la discriminación. Al mismo tiempo, el tribunal que trató de juzgar la responsabilidad por los crímenes del nazismo, renunció a la intención de asignar responsabilidad colectiva a los Estados o a las comunidades nacionales; en su lugar, el modelo de razonamiento penal iniciado en Nüremberg, se propuso recurrir al contenido normativo innovador del derecho internacional –que incluía la novedosa categoría de *crímenes contra la humanidad*– para asignar responsabilidad y sentencias a propósito de acciones concretas y en términos individuales. Lo que se ejemplificó en Nüremberg fue la importancia y utilidad de recurrir al vocabulario normativo del

derecho internacional para resolver el problema de la continuidad legal en períodos de cambio de régimen. En este sentido, la referencia a los contenidos del derecho internacional por parte de instancias penales que juzgan acciones concretas, tiene la ventaja adicional de permitir *despolitizar* las sentencias y penas que, atendidas sólo a la legislación doméstica, conducirían a algo muy parecido al estado de desgaste entre las partes en litigio y a la renuncia a resolver la cuestión de acuerdo a principios de justicia que John Rawls describió como un *modus vivendi*. El derecho internacional de los derechos humanos, articulado a partir del Sistema de Naciones Unidas y sus tratados, convenciones, comités de seguimiento y recomendaciones a los Estados parte, representa un elemento de vanguardia, progresividad, neutralidad e imparcialidad en la tarea de transparentar, sin interferencias partidarias o afanes de venganza, el objetivo de asignar responsabilidad individual por acciones criminales bajo regímenes autoritarios.

No obstante, también para Ruti Teitel, los Juicios de Nüremberg habrían iluminado una serie de tensiones inherentes a la justicia penal en períodos de cambio político y de consolidación del sistema democrático y el imperio de la ley. En primer lugar, porque se establece una aparente oposición entre la normatividad internacional y el dilema de la justicia retroactiva. Es decir, que si el derecho internacional establece una tipología criminal y de responsabilidad política acerca de las atrocidades y las violaciones graves a derechos humanos –como la tortura y la desaparición forzada–, en relación con los cuales se establece una jurisdicción internacional; también se asume que esta tipología es válida y permanente para la comunidad internacional, aun y cuando las legislaciones domésticas toleren y predispongan a sus funcionarios a realizar, tolerar o promover este tipo de violaciones que se depositan sobre los cuerpos de las víctimas como marcas permanentes de humillación y violencia extrema. En segunda instancia, estaría el problema de la responsabilidad individual en el caso de los crímenes de Estado, porque en Nüremberg, a diferencia de las cortes marciales, no se estableció responsabilidad penal en atención al rango y el reconocimiento del deber de seguir órdenes oficiales como atenuante de la responsabilidad; más bien, aquí se estableció la culpabilidad en relación con la

participación directa en acciones concretas que significaron violaciones graves a los derechos humanos y la generalización de la política del terror que convirtió a la ciudadanía en cómplices tácitos de las atrocidades. Sin embargo, los principios de hermenéutica jurídica derivados de los juicios de Núremberg, que señalaban como criterio de responsabilidad el conocimiento de las consecuencias de una acción criminal, no indicaron en qué momento se debe detener la asignación vertical de responsabilidad individual en la cadena de mando. Este par de vértigos argumentales en la racionalidad jurídica penal para las transiciones del autoritarismo a la democracia se han resuelto, en las sucesivas sustanciaciones de las transiciones alrededor del mundo, a partir de las sentencias que resultan de los procesos penales y, más importante, de la argumentación jurídica que refleja esa tensión creativa entre los principios del derecho abstracto y los contextos particulares en que se tiene que hacer justicia a las víctimas, al tiempo que se respeta el derecho al debido proceso en el caso de los agresores y los verdugos.

Aquí radica, precisamente, la importancia de la justicia penal para las transiciones a la democracia: en el establecimiento de criterios jurisprudenciales para resolver los vértigos argumentales inherentes a los temas de la retroactividad de la ley y la responsabilidad por el seguimiento de órdenes superiores, mismos para los que no es posible establecer directrices generales de aplicación previas a las sentencias que son el resultado de un proceso penal armónico con los estándares del debido proceso. En vista de lo anterior, necesitamos que los jueces –como quería Hannah Arendt– vayan construyendo estos criterios de racionalidad jurídica, en diálogo con las víctimas, reconociendo las lagunas en el derecho positivo para juzgar crímenes inéditos y, finalmente, en el contexto de un espacio público democrático en el que están siempre visibles las demandas civiles de inclusión y reconocimiento. En este sentido es que las sentencias locales *ad hoc*, formuladas para institucionalizar el olvido del pasado y desconociendo los reclamos de justicia de las víctimas en contextos de deficiente consolidación democrática, siempre pueden ser revisadas desde el derecho internacional de los derechos humanos y a causa de la jurisdicción internacional de los crímenes autoritarios y las

violaciones graves a derechos. La razón es la siguiente: los elementos normativos del derecho internacional pueden incorporarse en las sentencias locales, despolitizando su contenido y reforzando su imparcialidad.

Los juicios sucesorios, al menos en dos sentidos, establecen una ruptura con el pasado. En primera instancia, porque permiten a la opinión pública reconstruir los mecanismos y las responsabilidades por la violación sistemática de los derechos fundamentales en el pasado, con base en el examen de la evidencia presentada para demostrar la culpabilidad o complicidad de la persona imputada; y, también, a partir de la revisión de los testimonios presentados durante las audiencias, en los que se valora el sentido del agravio en la víctima, al tiempo que se permite a la persona inculpada ofrecer razones de sus acciones y aclarar su relación con la propia víctima y la disposición de recursos estatales para violentar sus derechos e integridad. Ambos tipos de testimonios tendrán que ponerse en tensión crítica tanto con los tipos penales heredados como con los nuevas categorías acuñadas por los actores de la transición; pero también con aquello que Jon Elster ha denominado *el espíritu de la ley en tiempos de precariedad normativa*, es decir, con la presunción de que cualquier acto de justicia penal durante la transición dejará un remanente de insatisfacción en las víctimas, dado que ningún acto político en el presente puede remontar el sentido de agravio y las consecuencias negativas –en términos del sentido del autorrespeto y el ejercicio de derechos– para la vida presente de estas personas. Pero, por otra parte, los juicios sucesorios también contribuyen al fortalecimiento de la cultura política y de la legalidad en un sentido democrático, al mostrar que el renovado imperio de la ley no se integra sólo a partir de la creación y promulgación de legislación primaria o secundaria que integra los estándares del derecho internacional de los derechos humanos para impedir la recurrencia de las atrocidades del pasado; sino que este imperio de la ley también tiene una plasmación concreta en la vida de las víctimas y los verdugos ya incorporados como actores en procesos penales justos, lo cual contribuye a mostrar que la legalidad durante la transición puede ser eficaz y, también, que la confianza social hacia las instituciones penales

puede impactar positivamente el funcionamiento posterior y regular del sistema en su conjunto.

Por otra parte, la justicia penal durante la transición se define en su relación con el propósito de apuntalar el imperio de la ley, a través de la paradoja del significado de la igualdad ante la ley y el debido proceso. Para efectos de la definición de los límites y alcances de la aplicación de la ley en forma de penas para las personas perpetradoras de las atrocidades bajo el totalitarismo, es necesario que las sentencias y las argumentaciones producto de los procesos penales durante la transición ofrezcan una respuesta satisfactoria a tres preguntas: primero, ¿a quién se juzga?; en segundo lugar, ¿hasta qué momento prescriben los crímenes del pasado?, y finalmente, ¿cuáles son las consecuencias de juzgar a las figuras prominentes del régimen autoritario y si esto tiene alguna dimensión simbólica que redunde en la consolidación democrática? El problema de la selectividad implica que, dada la sistemática y extensión de las violaciones a derechos humanos bajo el autoritarismo, no es posible llevar a juicio a todas las personas perpetradoras, además de que la opinión pública coloca siempre la atención sobre ciertos individuos en relación con quienes se exige una acción penal inmediata. Si bien es cierto que procesar penalmente a ciertos personajes que ostentaron la impunidad y el abuso de la fuerza estatal durante el autoritarismo puede apuntalar la confianza ciudadana en que la transición se guía por una idea de justicia antes que por un deseo de venganza u olvido, también es cierto que una excesiva selectividad y la renuncia del Estado a conocer y juzgar con imparcialidad el mayor número de casos puede *contaminar* y politizar el proceso –en el sentido de esquematizar el debate en los términos del enfrentamiento maniqueo entre facciones rivales, la que llega al poder y la que lo abandona. En lo que se refiere al período de tiempo que vuelve a los crímenes del pasado difíciles de juzgar, muchos regímenes autoritarios negocian la transición con el régimen liberal que se hace con el control del poder político, incluyendo en los acuerdos que posibilitan una transición más o menos pacífica a las condiciones de amnistía y fechas de prescripción de la justicia penal en relación con los crímenes más atroces. Esto puede generar –

y, de hecho, lo hace casi siempre que ocurre— una sensación de insatisfacción respecto de la idea de justicia que rige la transición y suspicacias de todo tipo en la opinión pública. Por todo lo anterior, es necesario un punto de equilibrio en la justicia penal, situada a medio camino entre la amnistía total y la *cacería de brujas*, y de nuevo aquí desempeña un papel fundamental la normatividad internacional: lo que se requiere, entonces, es emplear las tipologías penales y descripciones criminales del derecho internacional de los derechos humanos, para sustraer de las negociaciones de amnistía a los actos más atroces que fueron la seña de identidad del pasado que se está sometiendo a juicio. Si se cumplen estos derroteros que favorecen —aunque nunca determinan— juicios penales justos y armónicos con los estándares del debido proceso, enjuiciar a las figuras principales del régimen autoritario establece un marco de legalidad y seguridad jurídica que incluye al conjunto de la ciudadanía, tanto en lo que se refiere a las protecciones inherentes al Estado constitucional de derecho como a la imposibilidad de escapar a la rendición de cuentas para quienes han violentado el orden civil. Es decir, que se establece un criterio universal de justicia centrado en la responsabilidad individual y no en la jerarquía.

Como se ha señalado hasta este momento, la justicia penal durante la transición debe situarse a medio camino entre el olvido deliberado y la persecución arbitraria con fines simbólicos de legitimación para el nuevo régimen. No obstante, hay un punto en que los procesos penales dificultan más que favorecen la consolidación democrática, debido a la polarización social que generan cuando no es posible generar un consenso acerca de la culpabilidad o medida y sentido de la pena a imponer. Por eso es que Ruti Teitel señala que el límite real para la justicia penal como campo semántico de la justicia transicional está dado por la *amnistía*. Esto implica reconocer que el restablecimiento del imperio de la ley y los procesos penales no ocurren —por decirlo de alguna manera— en el *vacío*, es decir, libres de una recepción polémica en el espacio público plural y abierto a la discusión que identificamos con el sistema democrático. Al contrario, los procesos penales ocurren en un espacio social modelado por expectativas ciudadanas de inclusión y reconocimiento que no se pueden completar todas y al mismo tiempo; además,

estos procesos suceden también en regiones fracturadas por los conflictos bélicos, las desapariciones forzadas y las violaciones graves a derechos humanos que minan la cohesión social relacionada con la lealtad al orden legal y la confianza vinculada a la vigencia del Estado de derecho.

En principio, parecería que la amnistía es una forma de mediación institucionalizada y prevista por los cuerpos normativos fraguados durante la transición, para salvar el escollo que representa, por una parte, la búsqueda de la paz y, por la otra, la persecución de la justicia. Pero la razón de ser de la amnistía como elemento recurrente en la justicia penal durante la transición a la democracia es permitir reducir la polarización social en la construcción del nuevo régimen, al tiempo que se reconoce la responsabilidad individual por los crímenes del pasado, aunque no se establece pena o sanción alguna. Por eso es que los regímenes democráticos establecen límites para la concesión de la amnistía, dado que esta medida se plantea como un medio para conseguir la paz social y el apoyo generalizado a las instituciones liberales. Este vínculo condicional se disolvería si la amnistía se generaliza y se sustrae de la justicia penal a las violaciones graves a derechos humanos; también se disolvería esta relación causal si no se institucionaliza la relación entre la amnistía –a través de un acta de derechos o una comisión de la verdad– y el logro de objetivos políticos precisos –el cese de la polarización social y la revelación de los crímenes más atroces, lo que no ocurriría si las personas perpetradoras temieran la responsabilidad penal por sus acciones.

En el debate sobre la justicia transicional frecuentemente se empelan los términos de *amnistía* y *perdón* como intercambiables, como síntoma de una identificación perversa entre la justicia penal y la justicia política –entre la idea de que la igualdad ante la ley y la seguridad jurídica deben prevalecer y la valoración táctica de la conveniencia de establecer ciertas excepciones a esta regla. No obstante, tanto la amnistía como el perdón pueden desempeñar papeles constructivos durante la transición a la democracia, siempre y cuando no sean percibidas por la opinión pública y las víctimas como la imposición de la voluntad arbitraria del Poder Ejecutivo sobre las decisiones judiciales, ya sea las que produce una comisión de la verdad o tribunales regulares o especiales;

al contrario –y como ocurre con el resto de las sentencias penales–, lo más relevante no es el otorgamiento del perdón, sino la explicitación de los criterios de justicia que llevaron a esta decisión y que fortalecen el Estado de derecho, sin violentar las expectativas sociales en el sentido de que el combate de la impunidad es un elemento central para la propia idea de justicia que guía la transición. En este sentido es que las amnistías y el perdón decididos por el régimen saliente no son legítimas, como si podrían serlo aquellas establecidas por una comisión de la verdad de composición plural y con legitimidad social. Así lo ha expresado Amelia Valcárcel:

El deber de olvidar no es fácil y, además, se ejerce siempre sobre contenidos similares: olvida las desdichas, las tristezas, las injurias... Pero también a tal deber solemos llamarlo con otro nombre que nos ayudará a comprenderlo mejor. Perón es también el nombre moral que el olvido recibe [...] El perdón supone el olvido, pero el mero olvido no supone el perdón, en principio.⁵⁵

Justicia consitucional

Con la idea de justicia constitucional, Ruti G. Teitel se refiere a la dinámica particular que se establece entre los fundamentos constitucionales de una nación en transición a la democracia y los cambios que significan una revolución respecto del ejercicio autoritario del poder político en el pasado. En estas comunidades políticas “se genera mucha polémica acerca de la naturaleza del sistema político que se desea”, y también se produce el dilema en relación con la mejor forma de “cuadrar el cambio revolucionario con la elaboración de una constitución”.⁵⁶ En el caso de los textos constitucionales español y sudafricano, por ejemplo, se han incorporado cláusulas antidiscriminatorias que son el resultado de la presión de los grupos civiles organizados para reconfigurar el orden legal, una vez que ha cesado el régimen dictatorial que generó desaparecidos políticos y discriminación por

⁵⁵ Amelia Valcárcel, *La memoria y el perdón*, Barcelona, Herder, 2010, p. 52.

⁵⁶ Ruti G. Teitel, *Transitional Justice*, *op. cit.*, p. 197.

motivos raciales. En el contexto de la justicia transicional, se produce la exigencia de restaurar el núcleo de principios constitucionales desvirtuado por los regímenes autoritarios o, en su caso, de crear nuevos cuerpos constitucionales que puedan convertirse en el foco del consenso, la confianza y la legitimidad de los ciudadanos. Son precisamente los ciudadanos y sus exigencias de justicia quienes orientan el debate en el espacio público para la reconfiguración de los principios constitucionales y la dogmática jurídica derivada. Para propósitos de entender el debate constitucional en períodos de transición hacia la democracia, el espacio público puede entenderse

[...] como caja de resonancia para problemas que han de ser elaborados por el sistema político porque no pueden ser resueltos en otra parte. En esta medida, el espacio público-político es un sistema de avisos con sensores no especializados, pero que despliegan su capacidad perceptiva a lo largo y ancho de toda la sociedad.⁵⁷

Norberto Bobbio⁵⁸ ha señalado que, en el plano de las instituciones del derecho internacional, el resultado fundamental del totalitarismo alemán de la primera mitad del siglo XX fue el consenso para la creación del Sistema de Naciones Unidas, sus Tratados, Convenciones y Comités de Seguimiento derivados. En este sentido, al constatar que la violación sistemática de los derechos fundamentales podía ocurrir en el cuerpo de los ciudadanos y ser desatada por sus propios gobiernos, la comunidad internacional se habría dado a la tarea de construir instituciones –aunque frágiles– para hacer efectiva la exigencia de justiciabilidad de tales derechos, incluso en el caso de que las estructuras políticas y legales del Estado nacional se vieran sobrepasadas por dicha exigencia. Con el paso del tiempo, la comunidad internacional integrando el Sistema de Naciones Unidas ha formulado convenciones y tratados internacionales para prohibir y eliminar el genocidio, la tortura, la xenofobia, el tráfico de personas, la discriminación racial o hacia las personas con

⁵⁷ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998, p. 439.

⁵⁸ Cfr. Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991.

discapacidad, la violencia hacia las mujeres o los inmigrantes. Estos instrumentos de derecho internacional, para el caso de la dimensión constitucional de la justicia transicional, han desempeñado un papel relevante, en al menos dos sentidos: primero, como marco normativo –auténtica *filosofía política* en el plano de las relaciones efectivas de poder– para orientar las reconfiguraciones legales y políticas al interior de las sociedades que se fijan la tarea de consolidar instituciones legales y garantizar universalmente los derechos fundamentales, cuando se está en transición a la democracia y las instituciones domésticas necesitan ser reformadas de manera radical, a la manera de una ruptura con el pasado; y, segundo, como instrumentos generadores, para el caso de los Estados que los ratifican, de compromisos en el sentido de incorporar el contenido de dichos instrumentos en las legislaciones e instituciones nacionales. De este modo, los instrumentos de derecho internacional enriquecen el vocabulario político para el debate que ocurre al interior de las sociedades en transición a la democracia, en relación con los cambios constitucionales necesarios de introducir. Piénsese, por ejemplo, en lo ocurrido con el término *genocidio* y su incorporación en la Convención de la ONU para la Prevención y Castigo del Crimen del Genocidio, de 1951, como resultado del juicio reflexivo de Raphael Lemkin. Así, *genocidio*, como ha señalado María Pía Lara,

[...] se convirtió en un término general para describir acciones similares a las llevadas a cabo por el Estado totalitario alemán dirigido por Hitler; pero [también] podría ser usado para describir otros intentos por destruir las instituciones políticas y sociales, la cultura, el lenguaje, el sentimiento de pertenencia étnica y nacional, la religión y la presencia económica de los grupos étnicos, así como para eliminar sus derechos en todos los niveles (legal, político y moral).⁵⁹

En el rubro de la justicia constitucional, como señaló Hannah Arendt, el problema central consiste en cómo reconciliar el concepto de

⁵⁹ María Pía Lara, *Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2007, pp. 11-12.

constitucionalismo –de estructuración del orden político, legal y social a partir de ciertos derechos y principios legales fundamentales que son objeto de un consenso y se plasman en un texto constitucional que articula el conjunto de la vida pública– y el de revolución, que representa un cambio permanente y un flujo de capital social para tomar distancia del Antiguo Régimen. A este respecto, Ruti Teitel ha afirmado la posibilidad de que exista un nuevo tipo de –por así llamarlo de manera provisional– *constitucionalismo transicional* que, reconociendo la tensión implícita en las transiciones entre la permanencia y el cambio, trate de asegurar principios y límites institucionales como respuesta clara ante la actuación autoritaria del Antiguo Régimen; pero que también se espera que dichos límites y principios construyan un orden legal, político y social justo y logre constituirse como el foco de un consenso social.

En este sentido, la justicia constitucional como campo semántico del dominio más amplio que define la justicia transicional, se sitúa en la tensión que definen los dos paradigmas de constitucionalismo: el convencional y el constructivista. Es decir, por una parte, estaría la idea convencional en el sentido de que una constitución legítima, estructura y desenvuelve la visión orgánica que una sociedad tiene de sí misma en términos descriptivos; y, por la otra, estaría la noción constructivista acerca de que el papel de una constitución consiste en limitar el poder político, establecer un sistema de pesos y contrapesos, así como institucionalizar una serie de derechos y garantías que redundan en la calidad de vida y la autonomía de las personas. Por eso, como afirma Ruti Teitel, la relación entre un texto constitucional y el cambio en períodos de transición tiene que ser necesariamente de tipo constructivista.

Entonces, ¿cómo conciliar las visiones convencional y constructivista del constitucionalismo en el contexto de la justicia transicional? Una forma idealizada de pensar el problema del papel de la constitución en períodos de transición está dado por el modelo contemporáneo de constitucionalismo, que observa al texto constitucional como el momento fundacional de una sociedad que ha llegado a un consenso relativo a la mejor forma de garantizar la autonomía política, institucionalizar la libertad positiva y establecer pesos y contrapesos al ejercicio del poder político, con el propósito de frenar cualquier

tentativa de autoritarismo. En este sentido, debe recordarse que, por ejemplo, Hannah Arendt resuelve la tensión entre la permanencia y el cambio en tiempos de transición señalando que la verdadera naturaleza radical del acto revolucionario consiste en institucionalizar la libertad a través de una Constitución que significa una ruptura con el pasado, pero también preservación de la autonomía y la igualdad en el futuro de la comunidad política. Sin embargo, la visión del texto constitucional como fundacional en relación con el nuevo régimen puede resultar extremadamente idealizada, en la medida que no existe un grado cero del acuerdo político y las Constituciones son, en algunos casos, reacciones al autoritarismo pasado que incorporan elementos que dan forma a la transición. Por eso conviene, entonces, adoptar un punto de vista constructivista que observe al texto constitucional que es producto de la transición como un acuerdo provisional y perfectible, que gradualmente habrá de transformar aquellos elementos que son respuesta al autoritarismo en principios de política regular.

El constitucionalismo, en períodos de cambio político radical, refleja el carácter transicional en sus procesos. Las Constituciones no se crean en un solo momento, y su elaboración generalmente comienza con un texto provisional, al que se le añadirán reformas y adiciones, porque así se pensó desde el principio que sería el proceso de discusión y debate entre los actores de la transición. A pesar de la idea que prevalece en el sentido de que la normatividad constitucional es la más completa en cuanto al universo legal que inaugura y la más permanente de las formas legales, en realidad, la elaboración de la Constitución durante la transición es un proceso dinámico que implica cambios graduales. Y no debe perderse de vista que muchas de las Constituciones que surgen en períodos de cambio político radical son explícitamente formuladas como medidas provisionales, con la situación paradójica de que la permanencia del texto constitucional se piensa más en relación con un espíritu de inclusión y justicia para atender las demandas de las víctimas y los actores de la transición, que vinculada a un cuerpo de normas positivas e invariables en el tiempo. A diferencia del constructivismo rawlsiano y su desenvolvimiento de los principios de la justicia en los ámbitos legislativo,

judicial y administrativo, la Constitución que emerge de la transición, como documento provisional y perfectible, no sólo aplica ciertos principios a espacios específicos de la vida social a través de reformas, adiciones y legislación secundaria; más bien, cada revisión del texto constitucional constituye una *iteración* –en el sentido que Seyla Benhabib lo pensó– que modifica los consensos y la imagen que la comunidad política tiene de sí misma. Si bien la paradoja de la legitimidad democrática “nunca puede ser resuelta plenamente para las democracias, su impacto puede ser mitigado a través de una renegociación y reiteración de los compromisos duales con los derechos humanos y la autodeterminación soberana”.⁶⁰

Por lo anterior, es evidente que las Constituciones que emergen de la transición tienen un carácter explícitamente político, dirigido a pactar una salida pacífica al autoritarismo y a sentar las bases de una estructura de auténtica justicia democrática. Por ello es que estos textos constitucionales pueden llegar a incluir elementos que amplios sectores de la sociedad pueden observar como antidemocráticos –como las amnistías–, señalando explícitamente el contexto coyuntural de su surgimiento. Lo que hacen las Constituciones provisionales durante la transición es delimitar –en el sentido arendtiano de erigir muros legales para el ejercicio de la política como autonomía y preservación de la pluralidad– un espacio de lo políticamente permisible y lo legalmente reprochable, de acuerdo con el paradigma garantista y universalista, y teniendo siempre presentes los excesos que condujeron al ejercicio autoritario del poder político. En este punto, la justicia constitucional guarda cierta afinidad con la justicia penal: si no es posible castigar o retirar del cargo a todos los funcionarios del Antiguo Régimen, por lo menos se limita su poder de tal manera que las funciones sustantivas del Estado se desplacen del Poder Ejecutivo al Legislativo, lo que implica una responsabilidad colegiada para la toma de decisiones vinculantes. Incluso una Constitución que no es el producto de un consenso social y que es impuesta por las elites políticas todavía no totalmente desvinculadas del Antiguo Régimen, puede leerse como el documento provisional y transitorio para la liberalización de las instituciones; un

⁶⁰ Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 43.

documento como éste no sólo establece límites al poder político, sino también a la voluntad general en lo referente a la autorización plebiscitaria de posibles restricciones a los derechos fundamentales, las cuales serían contrarias al espíritu universalista y democrático del nuevo régimen. Así lo ha planteado Thomas Pogge:

Cuando el orden constitucional posible falla en la garantía plena de los derechos humanos, entonces aquellos de sus integrantes que han colaborado de manera importante en su imposición están violando un deber negativo de justicia. Éste no obliga en todos los casos que cese la participación de estas personas. Lo anterior podría ocurrir en casos extremos: al final de la dominación nazi en Alemania, cuando los ciudadanos, en la medida de lo posible, tendrían que haber interrumpido todo su apoyo al régimen, incluido el pago de impuestos y la prestación de servicios como funcionarios públicos. No obstante, en la mayoría de los casos, es mejor para las víctimas de la injusticia autoritaria si se continúa dejando la participación política abierta a todos, al tiempo que se operan las reformas institucionales adecuadas para proteger a las propias víctimas de los daños que cualquier funcionario del régimen nuevo pueda intentar hacerles.⁶¹

Ambos tipos de restricciones relacionadas con la voluntad popular y la acción estatal –y el espacio para el ejercicio de la política democrática que delimitan– ponen de manifiesto que el poder autoritario permanece latente en la sociedad, que es una posibilidad permanente –como pensaba Arendt, el mal político es siempre una posibilidad– en ausencia de un espacio plural de crítica a las ideologías represoras; por eso es importante que los actores de la transición del autoritarismo a la democracia –los fundadores del *Novus Ordo Saeclorum*– se preocupen por institucionalizar estas restricciones o –si se las quiere ver de esta manera– estas posibilidades de ejercer el poder político

⁶¹ Thomas Pogge, “Human Rights and Human Responsibilities”, en Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (eds.), *Global Justice & Transnational Politics. Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, Cambridge, Mass. y Londres, The MIT Press, 2002, p. 166.

exclusivamente en un sentido democrático, para frenar cualquier tentación de ejercer nuevas formas de violencia o polarización social respaldadas popularmente.

Las constituciones posteriores a conflictos bélicos o estados de extrema polarización social plantean un problema al modelo constitucional convencional, que es el prevaleciente. Estas constituciones difícilmente pueden ser entendidas como expresiones plenas del consenso popular manifestado a través de los canales regulares de participación política o, incluso, también es difícil observarlas como reflejo fiel de la agenda revolucionaria. De hecho, estas constituciones pueden aparecer exactamente con la característica opuesta, es decir, como pálidos reflejos de un momento fundacional que trastocaría radicalmente el orden de las cosas en el mundo político.⁶²

Las constituciones modernas generalmente se conciben y diseñan como estructuras para limitar el poder estatal, pero las constituciones transicionales y postautoritarias tienen su interés fundamental en limitar las tendencias antiliberales y autoritarias. Las características fundamentales del constitucionalismo moderno están dadas por su respuesta ilustrada frente al dominio estamental premoderno y sus restricciones en relación con ciertos acuerdos políticos *de facto* y no conforme a derecho. No obstante, hoy pensamos al constitucionalismo en su faceta normativa, pero también en su capacidad renovadora del debate ciudadano, las expectativas sociales y la comprensión de las obligaciones de un Estado democrático de derecho en relación con las víctimas del autoritarismo del pasado. Este constitucionalismo despliega una cualidad dialéctica de modalidades diferenciadas: crítica, residual y restauradora. El constitucionalismo transicional supone el cambio político radical al reconciliar la comprensión dicotómica del vínculo entre la ley y

⁶² Un caso excepcional a esta tendencia la constituyen las así llamadas *revoluciones de terciopelo* del este europeo. Aquellos antiguos regímenes comunistas pactaron la salida del poder de los regímenes comunistas, entre ciertos actores sociales relevantes como los sindicatos y los estudiantes, y el producto fueron textos constitucionales que incorporaron tanto limitaciones de talante liberal al poder político, la garantía de derechos civiles y políticos, así como la preocupación por restaurar buena parte de la estructura constitucional previa al totalitarismo comunista. Cfr. James F. Pontuso, *Václav Havel. Civic Responsibility in the Postmodern Age*, Nueva York, Rowman & Littlefield Publisher, 2004.

la política. Más aún, la transición demuestra cómo el constitucionalismo refuerza a la democracia.

Conclusión

La justicia transicional se plantea en el contexto de coyuntura que separa a un régimen autoritario de otro con instituciones liberales que intencionalmente toman distancia del primero. La transición implica la liberalización de las instituciones y, por tanto, la consolidación del gobierno de las leyes sobre el de la voluntad de las personas en el poder. Por eso es que tenemos que reconocer que cualquier intento de asimilar a la justicia transicional a las teorías de la justicia de inspiración posrawlsiana, implica reconocer la paradójica situación de la normatividad en estos momentos: las leyes, políticas públicas y prácticas sociales deben establecer regularidades y certezas para las víctimas y el resto de la comunidad política en proceso de refundación y, al mismo tiempo, ése marco normativo debe promover el cambio. El concepto de justicia en períodos de cambio político es extraordinario y constructivista –como lo es también el papel del texto constitucional que promueven los actores de la consolidación democrática–: la transición es, a la vez, causa y efecto de este concepto de justicia que articulan las expectativas sociales y los contenidos normativos vulnerados por el autoritarismo y que se busca restaurar y reforzar.

La perspectiva histórica y comparativa sugiere que lo que se denomina como verdadero y justo en períodos de transición es políticamente contingente, pero no en un sentido arbitrario. A pesar de sus afirmaciones realistas, la fenomenología de la transición no es simplemente el resultado de sus circunstancias políticas particulares y dinámicas, sino que más bien es una función de las circunstancias políticas contemporáneas y los legados de injusticia. Así, la conceptualización de la justicia transicional implica una reformulación de la teoría vigente acerca de la relación entre el derecho y la política, así como también sobre el énfasis de la teoría legal crítica en el papel progresivo del imperio de la ley en tiempos de política regular. Como anunció la teoría crítica, el derecho desempeña un papel explícitamente constructivo y

ritual al establecer los desafíos interpretativos que se perciben como inherentes a la transición política. No obstante, la apropiación política del lenguaje y los procesos de justicia otorgan significado a los símbolos y rituales para el cambio legítimo y adecuado.

Capítulo III:
Aprender de las catástrofes con perspectiva de género:
La justicia transicional revisada desde la teoría feminista

Women's acceptance of war does not seem to emerge from an evaluation of striving as a virtue. Rather, it arises from the desire to remain in a positive relation with those who worship striving. Women do not seem so much interested in overcoming opponents as they are in supporting their own combatants. But this support too is a pathological distortion of relation, and the prescription has to be reeducation.

Nel Noddings, *Women and Evil*

Introducción

En *Viudas*, su novela publicada en 1981, el escritor chileno Ariel Dorfman se ocupó de un tema que sería constante en su obra posterior, a saber, el riesgo implícito en la voluntad de superar el pasado autoritario sin hacer justicia a las víctimas, observando al recuento de violaciones sistemáticas a los derechos humanos que caracteriza a los regímenes autoritarios como un asunto que debiera olvidarse, si es que se desea lograr los consensos y los acuerdos que conduzcan a la democracia y de manera pacífica. No obstante, lo novedoso en *Viudas* es que la encrucijada política se aprehende desde el punto de vista de las mujeres durante la transición, consideradas por el poder autoritario como un colectivo indiferenciado, débil, suplicante de consuelo e incapaz de entender que la paz social en el presente requiere el silencio respecto del horror pasado –un horror, por supuesto superlativo, pero motivado por prejuicios y construcciones ideológicas excluyentes no muy diferentes de los que operan todos los días, para reducirlas a su condición biológica y tratarlas como bienes de intercambio en el contexto del orden patriarcal. Desde la clandestinidad y el exilio en Francia y Estados Unidos después del golpe militar chileno de 1973, Dorfman escribió su novela describiendo la familiaridad de la dictadura latinoamericana desde la distancia. *Viudas* ocurre en un pueblo sueco después

de la ocupación nazi, y el escritor evita las referencias a paisajes y nombres conocidos, con la intención de que las mujeres del relato puedan ser reconocibles en la experiencia de cualquier país en transición a la democracia y con fuertes saldos de violencia y discriminación institucionalizadas. Así, lo que ocurre en este caso es lo que María Pía Lara ha descrito como el esfuerzo narrativo por dotar de coherencia moral a una experiencia de violación de derechos y subordinación, en este caso la de las mujeres bajo la dictadura, que las ha hecho observarse a sí mismas como trayectorias vitales fragmentadas, rotas a causa de la doble vulnerabilidad experimentada como depositarias de la violencia estructural del autoritarismo y como personas cuya identidad política está construida como ciudadanas de segunda categoría, con la consecuente carga de derechos y libertades anuladas.⁶³ En este sentido, la recuperación narrativa de la textura moral de la historia de las mujeres bajo la dictadura que realiza Dorfman establece una tensión crítica entre la generalidad de la experiencia de carecer de cualquier libertad o seguridad ciudadana que es común a todos los regímenes autoritarios –por eso la idea de hablar de la realidad chilena a través de su proyección en la posguerra sueca– y la particularidad de aquellas sociedades, como la latinoamericana, donde la desigualdad se articula con los prejuicios discriminatorios para reforzar el orden patriarcal y de subordinación de las mujeres.

No obstante, en el caso de la novela de Dorfman, la estrategia narrativa de no circunscribir geográficamente el horror político no se alinea con aquella tendencia edificante que Hannah Arendt identificó con la tentación de explicar el mal radical por analogías reduccionistas que nos colocarían en territorio conocido, aunque nos distanciarían de la posibilidad de aprehender la especificidad del horror. Precisamente, las violaciones a derechos humanos y la violencia depositada sobre los cuerpos de las mujeres –y ésta es una de las principales aportaciones teóricas del giro narrativo en la filosofía política– son particulares y tienen que comprenderse en su causalidad por referencia a la matriz cultural y política que las ha hecho posibles; sólo entonces estaremos en posibilidad de poner estos esfuerzos narrativos en tensión creativa con las

⁶³ Cfr. María Pía Lara, *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1998, particularmente el capítulo 6, “Justice and Solidarity: Women in the Public Sphere”, pp. 107-118.

promesas igualitarias de la Ilustración y un sentido de justicia democrática que entiende al feminismo y la perspectiva de género no como una causa de minorías, sino como elementos fundamentales para la evaluación del rendimiento social del sistema democrático en su conjunto. Por supuesto, la estrategia narrativa de Dorfman no afirma que habría sido una y la misma insanía mental la que se habría apoderado de quienes han ejercido tiránicamente el poder político y, por tanto, bastaría con erradicarles para completar la transición a la democracia.⁶⁴ Al contrario, lo que Dorfman trata de escenificar –más si observamos a *Viudas* como parte de un tríptico junto con su novela *Konfidenz* (1994) y su obra teatral *La muerte y la doncella* (1992)– es la paradójica situación de *continuidad y ruptura* que caracteriza a las violaciones mayores de derechos y la violencia exacerbada a que han sido sometidas las mujeres durante la dictadura. Existe continuidad porque la novela de Dorfman nos remite a toda una tradición trágica de personajes de mujeres que, situadas en la encrucijada de ser consideradas como botín de guerra o experimentar el desgarramiento de su identidad entre la petición de lealtad a la *polis* y el reclamo público de su autonomía –como Antígona en la pieza de Sófocles–, eligen como alternativa la ruptura con la comunidad política. Esto, incluso si al final de la trama se encuentran con una vulnerabilidad que aparece con la marca del destino necesario, aunque más bien es resultado de la sujeción históricamente construida en el caso de las mujeres. Pero también existe ruptura con esta tradición trágica porque las mujeres de Dorfman no encuentran consuelo ni respuesta por parte de las deidades del hogar, quienes demandan hospitalidad hacia quienes vienen del extranjero y suplican asilo, pero tampoco pueden remitir sus demandas de justicia a una noción ya inoperante del pudor como categoría moral que previene a las personas de aparecer como injustas en el espacio público. Así, como ha señalado Martha Nussbaum, es este tipo de relato trágico el que muestra la fragilidad de la política y la precariedad de los hábitos morales como frenos para dañar a otras personas de manera arbitraria, lo cual es una de las señas identidad de los períodos de autoritarismo político:

⁶⁴ De acuerdo con Arendt, “huir de la realidad de esta manera es también huir de la responsabilidad, y en eso los alemanes no están solos. [Muchas personas han adquirido la costumbre] de hacer responsables de su adversidad a fuerzas que quedan fuera de su ámbito de influencia”. Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 43.

Por su condición, el ser humano vive suspendido entre la bestia y el dios, definido frente a estos seres autosuficientes por su naturaleza abierta y vulnerable y el carácter relacional de sus intereses fundamentales. Sin embargo, si su humanidad tiene que ver más con la confianza y el compromiso que con la naturaleza inmutable de los hechos naturales [...], entonces el ser humano es el que con más facilidad puede dejar de ser él mismo, ya sea elevándose (platónicamente) hacia la autosuficiencia de lo divino o precipitándose en la de los perros.⁶⁵

La trama de *Viudas* se refiere a un grupo de mujeres, cuyos hogares se han quedado vacíos de varones: viejos y jóvenes, esposos, padres e hijos, fueron aprehendidos por la policía y nunca volvieron, sin acusaciones concretas, por sospechas de colaboración con la disidencia, sin que se supiera su paradero ni se pudiera exigir una explicación a la autoridad. Como seña de identidad de los regímenes autoritarios, las violaciones mayores a derechos humanos ocurren no sólo con la complicidad de la ciudadanía y las autoridades, sino que las aisladas peticiones de reconocimiento de la responsabilidad pública sólo reproducen el círculo de la impunidad, de la simulación de un sistema penal que aparentemente es ciego frente a las diferencias de género, pero que no puede deconstruir su estructura machista y patriarcal. En el caso de las transiciones a la democracia, esta impunidad se traduce en mayor polarización social e incapacidad para construir la confianza social necesaria para apuntalar el Estado de derecho. En este sentido es que un

[...] efecto moral de la impunidad que podemos registrar es el desarrollo de una ilusión social –una genuina ideología, entendida como falsa conciencia– según la cual, siendo impotente el Estado de derecho para garantizar el orden público y la seguridad ciudadana, las opciones preferibles llevan por la ruta de acciones extrainstitucionales que

⁶⁵ Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid: Visor, 1995), p. 515.

alientan las soluciones de fuerza y violatorias de derechos fundamentales en el combate a la criminalidad.⁶⁶

La novela de Dorfman inicia tras lo que adivinamos es un largo período de impunidad y silencio respecto de estas desapariciones forzadas, cuando comienzan a aparecer cadáveres masculinos desfigurados traídos por el río, con signos de evidente violencia y tortura, pero sin marcas o señas que permitan identificarlos. Las mujeres del pueblo sin nombre, entonces, se arremolinan en la comisaría para reclamar los cuerpos, afirmando que es mejor tener una tumba probable que la incertidumbre de la desaparición permanente. Muchas mujeres reclaman un mismo cuerpo, al que afirman reconocer por una marca de nacimiento o la vestimenta como el hijo, el esposo o el abuelo desaparecidos. Así describe Dorfman la perplejidad que provoca la actitud desafiante de estas mujeres:

Las primeras breves noticias acerca de la insólita petición de lo que se dio en llamar el caso de las treinta y siete viudas habían vencido los ojos vigilantes de los censores asumiendo un tono jocoso, emergiendo tímidamente en las columnas increíble-pero-cierto y en secciones apartadas y profanas de un diario capitalino. Una fiesta para los comentaristas. En un pueblito montañoso cuyo nombre a nadie le importaba y que ni siquiera consignaban los mapas, un grupo numeroso de mujeres se disputaba ni más ni menos que a un muerto. A falta de hombres, buenos son los cadáveres, era la interpretación irónica y quizá mal intencionada de uno. Quizá se trata de un caso inédito de bigamia colectiva, de proporciones desusadas; agregaba otro: el muerto era bien macho para sus cosas. De todas maneras, remataba el columnista de un diarucho en alguna página perdida, algo nunca visto en esta país ni en ningún otro. Por fin, batíamos el récord en algo, puesto que nos iba tan mal en los campeonatos deportivos, más viudas por cadáver que en cualquier otra latitud.⁶⁷

⁶⁶ Jesús Rodríguez Zepeda, "La impunidad y la fractura de lo público", *Dfensor* 11, México, 2009, núm. 9, pp. 6-11.

⁶⁷ Ariel Dorfman, *Viudas*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 96-97.

En este fragmento de la novela de Dorfman destacan dos elementos a propósito de la visibilidad parcial o la invisibilidad de las mujeres en los procesos de transición a la democracia. Por una parte, la homogeneización de ellas como un colectivo indiferenciado, de acuerdo con lo que la filósofa española Celia Amorós ha caracterizado como un movimiento de degradación de las mujeres como ciudadanas y su integración en la *comunidad de las idénticas*, quienes sólo adquirirían relevancia y develarían su particularidad en las relaciones que establecen con los varones que constituyen la *comunidad de los iguales*. “En el espacio de las idénticas, de las indiscernibles [...] sólo se puede ejercer poder como influencia indirecta y puntual en oblicuo, en disposición de batería, carente de toda virtualidad sintética y de cualquier efecto potenciador”.⁶⁸ Así, las mujeres que reclaman justicia en *Viudas* lo harían, de acuerdo con esta lectura desde el autoritarismo patriarcal, como un colectivo indiferenciado, homogéneo en lo que se refiere a las razones egoístas y no universalizables que lo alientan, es decir, por celos, deseos de venganza y una vocación de irracionalidad que las definiría como comunidad de idénticas. Lo anterior, en oposición a la comunidad de los varones iguales, quienes serían auténticos sujetos políticos con la capacidad de perseguir el bien común y apropiarse de los imperativos abstractos de la justicia para traducirlos en contextos de irracionalidad, como los que crearían las mujeres a través de sus asociaciones.

En la novela de Dorfman hay una gradual visibilización de la particularidad de las mujeres que exigen justicia, primero en relación con el esclarecimiento de las muertes de sus familiares, y después en la certeza de que saldar cuentas con el pasado implica un proceso de reconocimiento público de la responsabilidad por el daño permanente en las víctimas. En este sentido, una de las viudas retratadas por Dorfman, quien inicialmente había aceptado recibir y sepultar el cadáver que ella creía era su hijo, toma conciencia de que aceptar esta dádiva del gobierno significaría resignarse a que la muerte de él y muchos otros era casi natural e inevitable. Incluso, aceptar ese simulacro de funeral y duelo, implicaría renunciar al reconocimiento

⁶⁸ Celia Amorós, “Igualdad e identidad”, en Amelia Valcárcel (comp.), *El concepto de igualdad*, Madrid, Pablo Iglesias, 1994, p. 47.

público de los daños a su vida y la de otras mujeres como consecuencia de la institucionalización de los prejuicios y la discriminación de género, a través de prácticas concretas como las violaciones sexuales sistemáticas, la intimidación, la misoginia en el trato de los militares, la cancelación de educación y empleo dignos a ellas y sus hijas. Al final de la novela de Dorfman, la mujer renuncia a aceptar el probable cadáver de su hijo e inicia, junto con otras mujeres, una vigilia permanente afuera del cuartel, con el propósito de mostrar que la justicia es más que actos simbólicos de expiación y requiere, principalmente, de un ajuste de cuentas con el pasado que tome distancia por igual de la venganza y del olvido.

He recurrido a *Viudas*, la novela de Dorfman, porque escenifica la encrucijada en que se sitúa la justicia transicional, a medio camino entre la superación del pasado con la mediación de una idea de justicia ampliada en el debate público a partir de las demandas de las víctimas, y la construcción de los consensos que permitan la transformación de los enemigos absolutos en contendientes democráticos. Esta encrucijada es evaluada por Dorfman desde el punto de vista de las mujeres, en cuyos cuerpos no solamente se han depositado humillaciones y daños permanentes, sino que ellas ni siquiera han sido consideradas como interlocutoras legítimas en el diálogo y la revisión de las instituciones políticas a propósito de la transición. No obstante, que Dorfman identifique el problema de la transición a la democracia y sus implicaciones para los derechos de las mujeres, no significa que lleve el tema hasta sus últimas consecuencias. Y aunque la novela de Dorfman aprende adecuadamente el problema de la localización de las mujeres durante la transición en una posición de subordinación e indiferenciación de las afectaciones particulares a sus derechos, lo cierto es que tampoco avanza mucho, a lo largo de la trama, para singularizar las demandas de inclusión y reconocimiento que ellas formulan en primera persona, y no sólo como madres, hermanas o hijas de los desaparecidos por razones políticas. De cierta manera, *Viudas* escenifica la encrucijada de la justicia transicional y los derechos de las mujeres, pero no explora una vía de solución del conflicto que no pase por develar –en sentido literal y metafórico, pues Dorfman frecuentemente retrata a las mujeres del pueblo sin nombre como siluetas, sombras anónimas, cubiertas por gruesos velos que ocultan sus rostros– las identidades de estas mujeres

afectadas por un ejercicio, efectivamente, autoritario del poder político; pero también por una estructura de poder vigilante y disciplinario que se articula de manera patriarcal y que considera los cuerpos de las mujeres como entidades disponibles para el uso y el abuso por parte de los varones, quienes no esperan verse obligados a rendir cuentas por sus acciones.

Precisamente la teoría feminista, desde la obra *El contrato sexual*, de Carole Pateman, nos ha mostrado que existe una perspectiva crítica de la tradición y reivindicadora de la universalidad de los derechos, que nos permite evaluar las instituciones políticas para hacer evidentes las deudas históricas de justicia hacia las mujeres. Este análisis Pateman lo ha realizado a propósito de las instituciones políticas, por decirlo de alguna manera, estables y con ciertas constantes liberales que permiten calificarlas de democráticas y formalmente igualitarias. Lo interesante, desde la perspectiva de la justicia transicional, es emplear este enfoque –que revela al contrato social como un doble pacto realizado entre los varones para ceder el monopolio de la violencia legítima al Estado, pero también con el propósito de apropiarse de los cuerpos de las mujeres como bienes intercambiables– para revisar las instituciones, prácticas y consensos que pretende articular la transición del autoritarismo a la democracia. Pateman, a propósito de la existencia de criterios para evaluar la política en tiempos regulares y en tiempos de profunda polarización social y enfrentamiento entre facciones –como los que se identifican con las transiciones a la democracia– ha señalado la existencia de un horizonte de configuración del poder y la dominación que es constante:

El contrato originario (se dice que ha) dado existencia a la forma moderna de ley y que los contratos reales incorporan a la vida cotidiana un método específicamente moderno para crear relaciones locales de poder en la sexualidad, el matrimonio y el empleo. El estado civil, la ley y la disciplina (patriarcal) no son dos formas de poder sino dimensiones de la compleja y multifacética estructura de dominio del patriarcado moderno.⁶⁹

⁶⁹ Carole Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1988, p. 28.

Así, la justicia transicional habría invisibilizado la presencia de las mujeres como personas vulneradas de maneras particulares por los regímenes autoritarios y, por tanto, habría obviado el tratamiento institucional específico que la desigualdad de género requiere si se desea completar la transición a la democracia.

El propósito de este texto es apuntar algunas posibilidades para la exploración, desde la teoría feminista, de la justicia transicional considerada como teoría no ideal de la justicia para sociedades con rendimiento social bajo y con amplios niveles de fragilidad institucional. Para este propósito, el ensayo se divide en tres secciones: una primera evalúa las dificultades para localizar al tema como un elemento de legítimo interés para la filosofía política, que, precisamente, busca establecer mediaciones entre las teorías de la justicia abstractas y las condiciones sociales reales en que ocurren los procesos deliberativos. Precisamente, es a partir de estos procesos que se sustancian los acuerdos democráticos logrados por la explicitación y negociación de los conceptos que articulan el vocabulario normativo de los actores políticos y sociales que se enfrentan en el espacio público. En un segundo y tercer momentos, utilizo las aportaciones de dos teóricas feministas, María Pía Lara en relación con la justicia histórica y Nancy Fraser a propósito de la justicia compensatoria, para dotar de una textura moral con perspectiva de género a estos dos campos semánticos o niveles en que se despliega la justicia transicional. Estas autoras se han preocupado por evaluar los saldos de las transiciones a la democracia en relación con los derechos de las mujeres, y cómo necesitamos hacer una apropiación crítica de las premisas universalistas y democráticas ilustradas, para acortar la brecha de desigualdad de género en las sociedades en transición a la democracia.

Dificultades para localizar a la justicia transicional revisada por la teoría feminista como un tema de legítimo interés para la filosofía política

Si el feminismo y la perspectiva de género son considerados todavía como elementos menores en la currícula filosófica, a la justicia transicional también ha costado trabajo observarla como tema de legítimo interés para la filosofía política. No obstante, la justicia transicional puede ser localizada en este

terreno, y relacionarse con las teorías no ideales y posconvencionales de la justicia, si se la observa como la articulación de conceptos normativos acerca de la forma de operar el cambio político, desde el autoritarismo o un estado de generalizada impunidad respecto de las violaciones mayores de derechos humanos, en dirección de la regularidad democrática y la vigencia del Estado de derecho. Estos objetivos, en última instancia y por vía del paradigma garantista, pueden ser observados como el contexto para el logro de la autonomía y la calidad de vida de quienes, en el pasado reciente, fueron observados como ciudadanas y ciudadanos de segunda clase, también como personas superfluas, respecto de un estado de generalizada arbitrariedad en el ejercicio del poder político y de una ausencia de controles ciudadanos para la exigibilidad y justiciabilidad de los derechos violados de manera sistemática. Si bien es cierto que muchas de las medidas formuladas por los gobiernos de transición se han generado, para usar la expresión de Hannah Arendt, desde la ceguera parcial respecto de las consecuencias últimas de la decisión que define la posición del actor en política,⁷⁰ también es verdad que cada una de dichas medidas (monto de las reparaciones monetarias, creación de monumentos, reivindicación de la narración histórica disidente, entre otras) implica una comprensión del tipo de daño, sus consecuencias para las víctimas y la responsabilidad pública. Es decir, que todas estas medidas configuran un esquema normativo a propósito de la regeneración del tejido institucional democrático y la confianza social que son necesarios para completar la transición a la democracia; y en dicho esquema pueden dibujarse o desdibujarse actores sociales y espacios de atención prioritaria, como elementos normativos que necesitan ser aprehendidos desde una reflexión crítica sobre los conceptos y niveles de plasmación que componen el discurso público en que se frasea la justicia transicional. No somos inocentes respecto del pasado y los horrores que nos revela una revisión somera de la historia a propósito de la capacidad de las personas para infligir daños permanentes desde el poder público. Pero, para Arendt, es precisamente esa falta de inocencia la que puede permitirnos “contemplar el pasado con ojos nuevos, sin la carga y guía de tradición alguna y, por ello, disponer de una enorme riqueza

⁷⁰ Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1999), particularmente el apartado “La fragilidad de los asuntos humanos” (pp. 211-215).

de experiencias en bruto sin estar limitados por ninguna prescripción sobre cómo operar con estos tesoros”.⁷¹

Así, el carácter normativo de los conceptos que integran el dominio de la justicia transicional puede entenderse como el resultado de la tensión entre las expectativas políticas de la ciudadanía y un modelo ideal de sociedad bien ordenada, a la manera del equilibrio reflexivo que planteaba John Rawls en su modelo de justicia como imparcialidad. Efectivamente, para el logro de una sociedad que es observada como un esquema justo de cooperación por personas que podrían haber dado su consentimiento situadas en una hipotética posición original, son importantes las cargas normativas con que articulamos un modelo ideal de sociedad en transición a la democracia; pero también es relevante el espacio social en que se modelan las expectativas morales y políticas de las personas y grupos que comparten una percepción respecto del déficit de justicia, en relación con formas particulares de daño que son resultado de la acción u omisión públicas en lo referente a la garantía de derechos. Precisamente, la teoría feminista lo que ha hecho es mostrar que hay toda una serie de promesas incumplidas para la democracia relacionadas con la desigualdad de género, que reflejan las expectativas sociales de inclusión y reconocimiento de quienes constituyen más de la mitad de la población mundial, es decir, las mujeres, enfrentadas con instituciones y prácticas sociales que no reconocen las afectaciones particulares a sus cuerpos y derechos como consecuencia de una forma autoritaria de ejercer el poder político; además, la perspectiva de género ha mostrado que la degradación de las personas a ciudadanas de segunda categoría tiene que ver, de manera general, con una operación de invisibilización y reducción de la pluralidad discursiva y la diversidad humana a una construcción parcial y misógina de la condición *femenina* como permanente minoría de edad en relación la toma de decisiones auténticamente políticas y morales (así ocurre, por ejemplo, en el caso de la diversidad sexual, representada en el imaginario

⁷¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (Barcelona: Paidós, 2002), p. 39.

colectivo como una renuncia de la masculinidad para asumir las conductas y carácter inherentes a una supuesta esencia de lo femenino).⁷²

En este sentido, es pertinente recordar que el propio Rawls realizó una distinción entre teorías ideales y no ideales de la justicia, señalando que la importancia de las segundas radica en que nos permiten enfocar aquellas formas de desigualdad e injusticia que serían desmontables si realizamos una crítica de los presupuestos normativos y los arreglos institucionales que colocan a ciertas personas en situación de desventaja inmerecida y las caracterizan como personas cuya autonomía no es afectada por los poderes fácticos o por los prejuicios y formas de discriminación naturalizados. De acuerdo con Rawls, una teoría no ideal de la justicia

[...] busca políticas y cursos de acción moralmente permisibles, políticamente posibles y probablemente efectivos. Así concebida, la teoría no ideal presupone que la teoría ideal ya se encuentra disponible. Pues hasta que el ideal no sea identificado, al menos de manera esquemática [...], la teoría no ideal carece de un objetivo con respecto al cual se puedan responder sus preguntas [...] Pues se trata de preguntas de transición, acerca de cómo pasar de un mundo de Estados proscritos y sociedades afectadas por condiciones desfavorables a un mundo de sociedades que aceptan y cumplen el Estado de derecho.⁷³

Aunque diversos autores y autoras que han tratado a la justicia transicional desde la perspectiva de la filosofía política, como Jon Elster⁷⁴ o Ruti Teitel, coinciden en señalar que no existe algo así como *una teoría ideal*, lo que sí está disponible es una serie de campos semánticos que –sugiero– coinciden con los niveles de plasmación de la justicia transicional –es decir, la justicia histórica, la justicia compensatoria, la justicia penal y la justicia constitucional– y que articulados configuran un cuerpo normativo coherente, y necesariamente interdependiente, en relación con dichos campos que

⁷² Cfr. Alejandro Juárez Zepeda, "Género y diversidad sexual: algunas claves de interpretación", *Dfensor*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2012, núm. 7, pp. 42-45.

⁷³ John Rawls, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 107.

⁷⁴ Cfr. Jon Elster, *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

guardarían lo que Ludwig Wittgenstein definió como un *parecido de familia*. El campo semántico que define la justicia transicional, como discurso con pretensiones normativas y en constante reconfiguración en la revisión pública desde posiciones civiles y teóricas diversas, fija el objetivo de lograr la reconstrucción del tejido institucional y el Estado democrático de derecho, pero nunca a costa de incrementar el sentido de agravio y desatención en las víctimas individuales y en la comunidad política. Los niveles de plasmación de la justicia transicional desde el punto de vista de la filosofía política se articulan para el logro de este objetivo: porque la confianza y el capital sociales que permiten hacer justas y eficientes las instituciones resultantes de la transición, dependen de que se cubran simultáneamente, y no de manera segmentada, las medidas de reconstrucción plural del relato histórico; de compensación por el daño inmerecido; de procesamiento penal de los cómplices y culpables, y también de reconfiguración del texto constitucional y, en su caso, los instrumentos internacionales para evitar la recurrencia del daño. Esta simultaneidad de niveles de plasmación o campos semánticos con parecido de familia se corresponde con los principios de integralidad, progresividad y *pro persona* que constituyen al sistema de derecho internacional de los derechos humanos como una auténtica *filosofía política* para normar las relaciones internacionales y la vida política doméstica.

Ahora bien, es precisamente desde el derecho internacional, y como resultado de las intervenciones creativas de las mujeres en la esfera pública global y con actos políticos ilocucionarios y performativos en el mejor sentido del término, que se han ido estableciendo una serie de derechos y obligaciones que los Estados deben cumplir en el caso de ellas, independientemente de si las sociedades cuentan con instituciones democráticas consolidadas o en proceso de transición. Por eso, un ejercicio de *equilibrio reflexivo* como el que Rawls sugiere se realice entre las instituciones morales y los principios de justicia para el caso doméstico, y que él mismo explora en relación con los principios del derecho internacional en su cuestionada aproximación al derecho de gentes, puede dar densidad –textura moral, relevancia política y validez legal– a la visión que se tiene sobre la vulnerabilidad de las mujeres en contextos de violencia exacerbada, violaciones mayores de derechos humanos o autoritarismo. Este ejercicio de deconstrucción del prejuicio y

desnaturalización de la desigualdad se ha realizado de manera precaria en relación con las mujeres durante la transición, omitiéndose el relato de sus afectaciones en los recuentos públicos, o subsumiéndose las formas perversamente novedosas de violencia que se les forzó a experimentar, a los tipos penales regulares.

La justicia histórica y el concepto de aprender de las catástrofes

Se ha convertido en un lugar común, parcialmente relacionado con la esperanza ilustrada de que al progreso técnico de la humanidad todavía puede corresponder un grado equivalente de progreso moral, suponer que el propósito fundamental de recuperar narrativamente el pasado de una manera que desafíe la historia oficial de los regímenes autoritarios, o que se implicaron en la violación sistemática de derechos, es enseñar a las nuevas generaciones las atrocidades para que éstas no vuelvan a ocurrir. No obstante, esta forma de observar la función de la justicia histórica debe ser matizada, al menos por dos razones. Primero, porque no es posible observar a las narrativas históricas formuladas durante la transición sólo como dispositivos fundacionales que significan una ruptura con el pasado; y, más bien, tenemos que ser capaces de establecer un línea de continuidad con ese pasado común de atrocidades, en los términos de la responsabilidad política y la creación o restauración del Estado de derecho. Así, por ejemplo, no basta con exponer en el espacio público los relatos de las mujeres tutsis durante el exterminio en Ruanda, a quienes se obligó a presenciar la violación de sus hijas e hijos o a experimentar agresiones sexuales ellas mismas, si no se muestra la manera en que estos actos no fueron aislados; sino originados en un contexto previo de percepción de la identidad tutsi como depositaria casi natural de agresiones y violencia, con la anuencia del gobierno de mayoría hutu. La segunda razón para matizar el papel de la justicia histórica es que los recuentos históricos alternativos, formulados desde la disidencia y la clandestinidad en muchas ocasiones, cobran sentido para la justicia transicional porque son resultado —a través de instancias como las comisiones de la verdad o los procesos judiciales de diferentes alcances— de la institucionalización del debate público previamente censurado en torno al pasado común de atrocidades. Por ejemplo, pensemos

en la importancia de la asociación civil argentina Madres de la Plaza de Mayo, cuestionada a últimas fechas por falta de transparencia en la gestión de recursos, pero que, en la exigencia original del regreso con vida de los hijos e hijas desaparecidos por la dictadura, fue la que ayudó a definir la agenda pública que incorporó gradualmente la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, organismo creado por el mandato presidencial de Raúl Alfonsín en 1983. En este sentido, como ha afirmado Ruti Teitel, los recuentos históricos durante la transición

[...] no constituyen narrativas atomizadas, tampoco comienzos radicalmente novedosos, sino, más bien, siempre permanecen en relación contingente con los legados históricos existentes de las estructuras gubernamentales. La historia transicional necesita establecer una negociación entre los recuentos debatidos públicamente, y se incorpora al interior de una historia estatal y narrativa más amplia.⁷⁵

Es así que necesitamos establecer una ruta para la traducción de los juicios morales formulados desde las posiciones particulares de quienes experimentaron las violaciones de derechos –y los han incorporado en narrativas sobre el pasado que desafían los recuentos oficiales– en juicios políticos con plasmación institucional. Esta plasmación significa, en el largo plazo, la institucionalización de los espacios de rememoración del pasado y la incorporación de estas narrativas en las medidas gubernamentales tendientes a hacer justicia material y simbólica a las víctimas. Como señalo Arendt, las revoluciones y las transiciones pueden ser asumidas por los actores políticos como momentos fundacionales, es decir, como la oportunidad de invertir el capital político libertario en un nuevo pacto social. Por eso, “es inútil la búsqueda de un absoluto con el cual romper el círculo vicioso en el que queda atrapado inevitablemente todo origen, debido a que este ‘absoluto’ reside en el propio acto de dar origen a algo”.⁷⁶ Así, lo que tenemos es una herencia de instituciones, leyes y cultura política que debe ser recuperada y reinterpretada.

⁷⁵ Ruti G. Teitel, *Transitional Justice* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), p. 115 (en adelante, la traducción de fragmentos de obras en inglés, es mía).

⁷⁶ Hannah Arendt, *Sobre la revolución* (Madrid: Alianza, 1988), p. 280.

El propósito de reconstruir políticamente el pasado, a través de la evidencia tangible que representan los testimonios individuales y colectivos, es hacer justicia, e integrar un relato histórico que arroje luz sobre las zonas que silenciaron los regímenes autoritarios o que violaron sistemáticamente los derechos de las mujeres.

Por supuesto, esta forma narrativa de abordar la política es *dialógica y crítica* antes que *testimonial y romántica*. En este sentido, la perspectiva feminista que permite observar a la justicia transicional desde el punto de vista del déficit en relación con la exigibilidad y justiciabilidad de los derechos de las mujeres, es muy diferente de la que ha explorado el así llamado *feminismo del pequeño grupo*, interesado en explorar los testimonios de violencia sobre las mujeres y discutirlos, precisamente, en grupos cerrados. Éste feminismo establecía –desde la década de 1960– una distinción entre las que consideraba auténticas identidades progresistas y las conservadoras, de acuerdo con la fuerza de voluntad con que las mujeres rechazaran las formas patriarcales de dominación, que tendrían un alcance limitado y no serían estructurantes de las relaciones sociales. El *feminismo del pequeño grupo* afirmaría que, si *lo personal es político*, entonces lo fundamental es reescribir las conciencias individuales para reconfigurar las relaciones políticas. La aproximación feminista de la igualdad y universalista que puede alumbrar a la justicia transicional como un tema legítimo de la filosofía política también toma distancia, por ejemplo, del *paradigma de lo atroz*, acuñado por Claudia Card, o del *horizonte de incomunicabilidad del trauma*, tematizado por Cathy Caruth. Ambos modelos se constituyen como aproximaciones feministas apolíticas al problema del mal, en la medida que encapsulan la experiencia de la violencia en los límites de la incomunicabilidad del relato –de la imposibilidad de la fusión de horizontes en sentido gadameriano– y equiparan las experiencias de dolor a partir de su carga emocional, y no se plantean la exploración de su dimensión intersubjetiva y estructural, a partir de una revisión y contrastación de los testimonios personales en el espacio público.⁷⁷

⁷⁷ Para una crítica de esta revisión romántica y posmoderna del mal político asociado a los regímenes totalitarios o cómplices en la violación sistemática de derechos humanos, véase: Andrea Veltman (ed.), *Evil, Political Violence, and Forgiveness: Essays in Honor of Claudia Card* (Nueva York: Lexington Books, 2009).

Así, para visibilizar las posiciones de vulnerabilidad en que han sido colocadas las mujeres, tenemos la obligación de revisar los modelos de agencia y autonomía políticas en los que se ha pasado por alto la textura moral de sus identidades, así como las formas particulares de afectaciones a su calidad de vida como consecuencia del autoritarismo. Una revisión de este tipo es la que ha planteado María Pía Lara a propósito de la recuperación política de las texturas morales de las narrativas feministas; y esto lo complementa ella con su idea de *aprender de las catástrofes*, que apunta a repensar el tipo de razonamiento político dialógico y reflexivo que permitiría la reconstrucción del espacio público durante y después de lo que Arendt denominó *tiempos de oscuridad*.

De acuerdo con Lara, en la reconstrucción del pasado se produce una interacción entre los testimonios personales y colectivos, como puntos de crítica y contraste en relación con las versiones oficiales de la historia o aquellas formuladas desde posiciones parciales. La reconstrucción de la identidad de las mujeres como sujetos políticos excluidos de los metarrelatos históricos tiene una textura narrativa, misma que les permite a ellas dar coherencia a la variedad de cambios que experimentan sus vidas a través del tiempo y a consecuencia de la violencia arbitraria, así como desarrollar un sentido de la autoestima y el respeto social en la medida que dicha tarea narrativa se sitúa en el espacio público democrático, es decir, donde es posible desarrollar vínculos solidarios entre quienes se observan mutuamente como libres e iguales. Más aún,

[...] esta noción de narratividad alude, de manera precisa, a la necesidad de construir un espacio público en donde los juicios morales puedan ser formulados, y por tanto, también a la reconstrucción de una narrativa cuyas nociones de justicia incorporen las deudas hacia las víctimas. Pero esta noción de narratividad también incluye el desarrollo de la capacidad de convencimiento en relación con la manera en que el pasado debe ser reformulado y el futuro debe ser construido desde el presente.⁷⁸

⁷⁸ María Pía Lara, *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere* (Los Angeles: California University Press, 1998), p. 141 (la traducción es mía).

Ahora bien, el tema de la justicia histórica adquiere relevancia cuando nos hacemos conscientes de que el surgimiento de estos vínculos solidarios y la construcción del espacio narrativo para la generación de los juicios morales a que se refiere María Pía Lara, se ven dificultados por la negación de la historia como una construcción intersubjetiva, lo que es característico de los regímenes autoritarios que sustituyen la pluralidad del espacio público con la parcialidad del discurso ideológico.

Así, los testimonios obtenidos por las comisiones de la verdad, por ejemplo, muestran que el mal radical experimentado por los disidentes políticos o los grupos estigmatizados con prejuicios discriminatorios, se traduce en un desgarramiento de la identidad de las víctimas y en una imposibilidad para pensarse ellas mismas como integrantes de una colectividad solidaria y con instituciones justas. Por tanto, en el contexto de la justicia transicional, el reto consiste en diseñar espacios institucionales –como las comisiones de la verdad– para la construcción o recuperación de aquellas narrativas que podríamos hacer confluir en una versión de la historia compatible con el carácter plural del espacio público democrático. Entre estas narrativas, las que se refieren a las violaciones de los derechos de las mujeres deberían ocupar un lugar central. Así lo ha planteado Priscilla Heyner:

Las audiencias públicas ayudan a redimensionar la comprensión de las comisiones de la verdad: como *productos* (su reporte final) pero también como *procesos*, comprometiendo al público como audiencia y alentando la cobertura de los medios de comunicación sobre sus temas principales, y por un período de tiempo amplio. Un proceso transparente también ayuda a garantizar al público que no va a quedar evidencia sin examinar ni una actuación ideológicamente fundamentada de la comisión.⁷⁹

La misma Heyner ha documentado cómo la visibilización de las agresiones sexuales a mujeres en los distintos reportes finales de las

⁷⁹ Priscilla B. Heyner, *Unspeakable Truths. Facing the Challenge of Truth Commissions* (Londres: Routledge, 2002), p. 225 (la traducción es mía).

comisiones de la verdad, ha sido variable. En algunos casos, como en Sudáfrica, aunque se conocía ampliamente que la violación a mujeres fue usada sistemáticamente como dispositivo de humillación durante el régimen del Apartheid, pocos casos se denunciaron ante la comisión de la verdad que encabezó Desmond Tutu. Lo anterior, dada la todavía generalizada percepción de que en tales agresiones la víctima era la principal responsable, y, al hacerlas públicas, se contribuía a depreciar todavía más las estructuras familiares a las que pertenecían estas mujeres. No obstante, el reporte final de la Comisión apuntaba que era tarea pendiente para el nuevo régimen construir las condiciones para la visibilización de estas agresiones a mujeres, así como dar una respuesta institucional bajo la forma de legislaciones mejor equipadas para combatir la violencia de género, y con cláusulas antidiscriminatorias que se refirieran de manera explícita a las prácticas machistas y los estigmas misóginos. Algo similar ocurrió con el informe final *Nunca más*, de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, en Argentina. Este informe dedicó un capítulo específico a los asesinatos y violaciones de mujeres activistas, familiares de disidentes, periodistas y estudiantes, así como a las mujeres embarazadas a quienes se obligó a parir en cautiverio y en condiciones insalubres, para posteriormente entregar a sus hijos por la fuerza a familias de militares o notables cercanos al régimen. Lo curioso es que, en el caso argentino, el reporte, que ha sido calificado como modélico junto con el de la Comisión de la Verdad sudafricana, no recomienda de manera específica implementar políticas de investigación criminal y reparación del daño con perspectiva de género. Este déficit ha llevado, en años recientes, a diversas organizaciones de la sociedad civil argentina a exigir el reconocimiento de la particularidad de estos delitos y, en su caso, asesinatos ideológicamente motivados.⁸⁰

Debe señalarse que las comisiones de la verdad, y en general aquellas medidas políticas y legales para la recuperación de las injusticias del pasado, no sólo reconstruyen la narrativa histórica desde el punto de vista de la disidencia o los grupos históricamente discriminados, sino que muchas veces la crean por vez primera. Así ocurrió por ejemplo en Guatemala y Argentina,

⁸⁰ Cfr. Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, *Nunca más* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires), 2009.

donde las comisiones de la verdad incorporaron profesionales médicos y psicológicos con perspectiva de género, generándose la confianza social para que las mujeres expusieran sus testimonios y revelaran las maneras en que las agresiones sexuales fueron usadas por los regímenes autoritarios para despojarlas de su autoestima y su capacidad de resistencia. Este deseado contexto de confianza es producto de la reconstrucción del espacio público y las instituciones democráticas en el sentido que María Pía Lara sugiere: es decir, como una renovación de la sensibilidad política como resultado de la discusión pública de los testimonios personales referidos a las formas particulares del mal radical sobre los cuerpos de las mujeres:

La formación de la memoria colectiva es el *vínculo* construido entre el paradigma del mal y el paradigma de la justicia. El ciclo de la justicia material comienza cuando hay suficientes narraciones para develar las verdades históricas que se relacionan con el daño moral. Esto puede conducir a las sociedades a reforzar los casos de persecución judicial de los criminales y cómplices [...] El ejercicio colectivo de la memoria para la reconstrucción de las agresiones morales ayuda a las sociedades a visualizar la posibilidad real de transitar desde un régimen totalitario hacia un nuevo orden democrático.⁸¹

En cualquier caso, resulta claro que, aparejado al proceso de consolidación democrática, se requiere una revisión de la idea de espacio público como el ámbito para la crítica y la deliberación en torno a dicho pasado, y las condiciones políticas e históricas que hicieron posible el surgimiento del mal asociado al terror, la violencia y la discriminación. En el sentido de permitir una revisión de la idea de espacio público adecuada para las sociedades en transición a la democracia, resulta particularmente útil el concepto de *aprender de las catástrofes*, acuñado por María Pía Lara a partir de la intuición habermasiana en el sentido de que la principal seña de identidad del siglo XX fue, precisamente, nuestra incapacidad para procesar democráticamente las violaciones de derechos que fueron el resultado de una conceptualización *tribal*

⁸¹ María Pía Lara, *Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment* (Nueva York: Columbia University Press, 2007), pp. 160-161.

de la idea de ciudadanía. Las catástrofes a las que se refiere Habermas son los episodios que se han vuelto, en nuestro tiempo, estándares sobre la capacidad de las personas para dañarse mutuamente, como Auschwitz, y que no son producto del destino, el azar o el determinismo histórico; estas catástrofes, como las desapariciones forzadas por motivos ideológicos, nos muestran la vulnerabilidad de las personas como consecuencia de la negación de su personalidad moral, política y jurídica, pero también de la incapacidad del Estado nacional moderno para proteger los derechos de los colectivos históricamente contruidos como merecedores de exclusión. La noción de *aprender de las catástrofes* hace posible la traducción política, con la mediación del espacio público, de los juicios morales de condena al pasado en juicios políticos tendientes a lograr la recomposición de las instituciones políticas. El concepto de *aprender de las catástrofes* también hace posible la *filtración* de las demandas de inclusión y reconocimiento de los sujetos excluidos, como las mujeres, a los ámbitos legislativos encargados de realizar y operar las reformas para dar realidad a la justicia transicional. En este sentido:

El aprendizaje a partir de las catástrofes debe dar lugar a un esfuerzo consciente por considerar el ejercicio de la memoria colectiva de una forma que la vincule con una comprensión crítica de la acción humana. En consecuencia, seremos capaces de hacer énfasis sobre los recursos institucionales y legales que nos permitan lidiar con los problemas evidenciados. Aprender de las catástrofes implica una comprensión de la acción humana como un entramado de transparencia y opacidad, de lo voluntario y lo involuntario. Esta dialéctica necesita ser capturada en su propia conceptualización para evitar las formas reduccionistas en que tendemos a difuminar las particularidades y diferencias entre los episodios históricos.⁸²

El aprendizaje del pasado requiere la formulación de juicios políticos novedosos en el espacio público, con la suficiente fuerza ilocucionaria como para reorientar el debate y alumbrar nuevas vías para la reflexión filosófica.

⁸² María Pía Lara, *Narrating Evil*, op. cit., p. 167.

Intervenciones polémicas en el espacio público, como la del feminismo en relación con las modalidades particulares de mal sobre los cuerpos e identidades de las mujeres bajo regímenes autoritarios, son útiles porque cuestionan la tradición en que nuestros conceptos fundamentales se hallan insertos, así como los diseños institucionales que permiten o no hacer justicia a las violaciones sistemáticas de los derechos.

La justicia compensatoria desde la perspectiva de la redistribución y el reconocimiento

La narración pública sobre las afectaciones particulares a las vidas de las mujeres durante el autoritarismo o un estado generalizado de violaciones de derechos –que por su institucionalización y su capacidad de generar confianza social constituyen a la justicia histórica como uno de los campos semánticos de la justicia transicional– revelan una dimensión simbólica y otra material de la vulnerabilidad, a veces de manera aislada y otras, interdependiente. No obstante, como ha señalado Estela Serret a propósito del enfrentamiento entre los feminismos de la igualdad y de la diferencia, no se debe perder de vista que el punto de partida para cualquier discusión sobre la desigualdad de género no debe ser la ponderación de la cultura política y los valores morales generalizados que vuelven misógina a una sociedad, por sobre los obstáculos reales que coloca una estructura patriarcal de dominación para el acceso de las mujeres a derechos y oportunidades, o viceversa; más bien, se tiene que considerar que las mujeres son “personas cuya identidad sigue estando en buena medida constituida en referencia a una simbólica subordinante, y cuyas prácticas contribuyen a reproducir un orden de dominación sexista”.⁸³ Esto significa, para efectos teóricos, que no se puede situar la discusión sobre el acceso pleno de las mujeres al conjunto de los derechos, o a los procesos de exigibilidad y justiciabilidad cuando éstos son violados de manera sistemática, en la disyuntiva de seguir la ruta de una política del reconocimiento de las identidades disidentes o periféricas, separada totalmente de otra vía de la redistribución de las oportunidades que redundan en la elevación de la calidad

⁸³ Estela Serret, *Identidad femenina y proyecto ético* (México: PUEG-UNAM/ UAM-Azacapozalco/ Miguel Ángel Porrúa Editor, 2002), p. 269.

de vida material. Como ha señalado Ernesto Verdeja, una conceptualización de la reparación del daño en el marco de la justicia transicional no puede sólo concentrarse en las formas simbólicas de discriminación o, en el otro extremo, sólo en las afectaciones materiales. Así,

[...] el objetivo de una teoría crítica de la justicia reparatoria debe ser asegurar el sentido de dignidad y valor moral de las víctimas, en formas que sean compatibles con la justicia social y la igualdad. Para esto, se deben combatir los estigmas sociales asociados con los procesos de victimización y restablecerse el estatus de ciudadanía.⁸⁴

En el caso de las mujeres, los regímenes autoritarios han construido toda una serie de representaciones simbólicas y estigmas sobre su posición como ciudadanas de segunda categoría. Evidentemente, esto redundaba en que ellas no puedan acceder a lo que Rawls denominó *bienes primarios*, es decir, a los derechos, libertades y oportunidades que permiten a las personas decidir de manera autónoma sobre el sentido de sus vidas. Por ejemplo, como ha documentado Jean Hatzfeld en su libro *Machete Season. The Killers in Rwanda Speak*,⁸⁵ en los años previos al genocidio circulaban en el espacio público toda una serie de representaciones de las mujeres tutsis como promiscuas, en extremo autónomas, irrespetuosas con la tradición y dispuestas a adoptar los estilos de vida occidentales. Una vez que la masacre concluyó, los asesinos que fueron llevados a prisión justificaban las violaciones, humillaciones y violencia señalando que ellas ya estaban en la posición más baja de la escala social, sin educación, sin trabajos dignos y sin empoderamiento, para exigir respeto o construir una noción propia del autorrespeto. Así, los testimonios recogidos por Hatzfeld confirman que la exclusión simbólica genera afectaciones materiales a la calidad de vida de las mujeres en los regímenes autoritarios.

Por esta razón, resulta útil formular una teoría de la compensación desde la perspectiva de Nancy Fraser, quien en su obra reciente ha mostrado

⁸⁴ Ernesto Verdeja, "A Critical Theory of Reparative Justice", *Constellations*, 15 (2008), p. 213.

⁸⁵ Cfr. Jean Hatzfeld, *Machete Season. The Killers in Rwanda Speak* (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux), 2005.

la importancia de atacar las formas de desigualdad desde los ejes combinados de la redistribución de bienes primarios y el reconocimiento de las identidades históricamente discriminadas. Esta conceptualización de la reparación como un asunto de justicia en sentido amplio, permite que las transiciones a la democracia sean observadas como procesos dialógicos en los que deben incluirse las expectativas de las víctimas y también en relación con la discusión de la amplitud de las reparaciones. Como ha afirmado Fraser a propósito de su intercambio con Iris Marion Young:

En este punto la historia de la segunda oleada feminista es ilustrativa. El radical surgimiento de la conciencia social de finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 ayudó a sanar las heridas, a crear solidaridad, a impulsar la lucha. Pero se trataba de un alejamiento también radical del tipo de feminismo de la diferencia que el modelo de Young privilegiaba, celebrando un eterno femenino. Ahora resulta muy claro, más aún, que aquel feminismo de la diferencia promueve la solidaridad del tipo que es compatible con la meta de largo plazo de complejizar el género más allá de una concepción dual. Más bien, una política como esa parece haber conducido a más daños y polarización, al afirmar tratamientos específicos para las mujeres de clase media heterosexuales y, también, al promover formar represivas de “corrección” de género. Young opone su ideal de política de la diferencia a lo que ella denomina “el ideal asimilacionista”, que, ella afirma, perpetúa la opresión. Pero, ¿son éstas realmente las dos posibilidades? Me parece que no.⁸⁶

Así, como apunta Fraser, el concepto de justicia adquiere nuevas cargas semánticas en relación con los retos que plantean los actores sociales desde distintas posiciones y frente a diferentes coyunturas históricas, visibilizando las formas de afectación a su calidad de vida que son resultado de la discriminación naturalizada que prevalece en el momento histórico en que las personas han nacido, pero también de la forma en que esto determina su

⁸⁶ Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition* (Nueva York y Londres: Routledge, 1997), p. 203

acceso a oportunidades que les generan o les impiden el bienestar material. En esto consiste, precisamente, la historia de los desplazamientos semánticos del concepto de justicia, siempre partiendo de conceptualizaciones localizadas y limitadas y en dirección de formas más novedosas de enfocar los problemas derivados de la inclusión y el reconocimiento, que sean también compatibles con los reclamos de los movimientos sociales permanentes y emergentes. Estas cargas semánticas constituyen los esfuerzos teóricos por develar una dimensión social en el mismo concepto de justicia, que se transforma y permite dar una mejor comprensión acerca del sentido de las luchas por la inclusión social y a las formas en las que la solidaridad entre extraños adquiere coherencia dentro del concepto.

Para tematizar la manera en que las expectativas sociales que modelan nuestra idea de justicia se concretan en formas de reparación para las personas que están colocadas en posiciones de vulnerabilidad inmerecidas, Nancy Fraser ha entablado un diálogo crítico con John Rawls. Este intercambio conceptual es relevante para tematizar la reparación en el caso de las violaciones a los derechos de las mujeres, porque lo que ha hecho Fraser es contextualizar las intuiciones liberales de Rawls, mostrando que los reclamos de inclusión y reconocimiento tienen que resolverse haciendo una apropiación creativa de los principios universales de justicia desde las posiciones concretas de desigualdad, como la que define a las mujeres.

De manera general, el reclamo de la teoría feminista ha sido, precisamente, éste: que las promesas de igualdad e inclusión que la modernidad formuló en clave universalista no se han concretado en el caso de las mujeres, quienes han sido excluidas del espacio público, para tematizarse sus derechos y libertades como los que corresponden de manera exclusiva al ámbito de lo privado/ doméstico. Si bien Rawls rehabilitó la discusión en torno a la justicia desde una perspectiva constructivista y kantiana, es Nancy Fraser, entre otros, quien ha sometido a discusión aquellos elementos de la concepción rawlsiana que permiten tematizar a la inclusión social, el reconocimiento, la redistribución y el surgimiento de la solidaridad entre extraños desde una perspectiva democrática. En el caso de Rawls, su concepción de la justicia como imparcialidad tiene como fundamento a los principios de iguales libertades y de diferencias socialmente ventajosas,

colocados en una situación de complementariedad, pero dando prioridad al primero sobre el segundo. Esto es así porque Rawls persigue el objetivo de despejar de obstáculos el camino, a través de ciertas medidas reparatorias, para que el conjunto de la ciudadanía –y particularmente las personas menos aventajadas– sea capaz de acceder a los bienes primarios. Estos bienes constituirían las condiciones de posibilidad para que cada persona lleve a cabo su plan de vida buena y racional. El propio Rawls planteó, en *Teoría de la justicia*, el problema de la justicia entre generaciones, señalando que es deber de una sociedad bien ordenada lograr una decisión democrática “que se ajuste a las demandas de cada generación y, por tanto, satisfaga el precepto de que lo que toca a todos a todos concierne”.⁸⁷

Aunque es cierto que Rawls se refiere a un principio de ahorro de bienes materiales y da al tema de la justicia entre generaciones un tono fundamentalmente económico, también es verdad, como Ruti Teitel ha señalado, que él pone el acento sobre la cuestión del carácter justo de aquellos sacrificios y medidas compensatorias realizados a costa de una generación en el presente, para remediar las injusticias del pasado. Y es que, como ha señalado ella, la cuestión genera un serio problema de justicia intergeneracional que se refiere “al carácter justo de que las generaciones presentes realicen sacrificios para beneficiar a las futuras [...] Rawls esquematizó la pregunta de este modo: ¿a qué cantidad de bienes estamos dispuestos a renunciar para favorecer a nuestros descendientes?”⁸⁸ Lo relevante de observar a la justicia transicional desde este enfoque es que la idea de justicia como imparcialidad entiende a las medidas reparatorias y desigualdades socialmente ventajosas para todos como una vía para el ejercicio de las libertades, con el propósito global de constituir una sociedad bien ordenada –no un simple *modus vivendi*–, cuyas instituciones políticas sean observadas por los ciudadanos como confiables. Éste debería ser, como ha señalado Nancy Fraser, el objetivo de toda resignificación de los principios universales de justicia en sociedades marcadas por las desigualdades de género: elevar el rendimiento social de las instituciones democráticas, afectar

⁸⁷ John Rawls, *Teoría de la justicia* (México, Fondo de Cultura Económica, 2000), p. 270.

⁸⁸ Ruti G. Teitel, *Transitional Justice*, op. cit., p. 139.

de manera positiva la calidad de vida de las mujeres y favorecer el ejercicio de las libertades y la autonomía.

Ahora bien, Nancy Fraser se ha mostrado crítica respecto de esta concepción de justicia, afirmando que el tema puede ser mejor enfocado desde dos ejes complementarios: por una parte, el del reconocimiento relacionado con injusticias a propósito de las identidades y, por la otra, el de la redistribución vinculado con la desigualdad respecto de bienes y cuestiones económicas en general. La ventaja del enfoque de Fraser para el tratamiento de la justicia transicional radica en que ella opera una escisión entre el problema del reconocimiento y su dimensión subjetiva vinculada con la autorrealización personal, al tiempo que redimensiona este problema en el ámbito de la inclusión y las condiciones para el logro del estatus social de las personas. De esta forma, las desigualdades –la ausencia de reconocimiento y la carencia de bienes materiales– son tematizadas como producto de una historia social y política que vuelve vulnerables a ciertas personas, como en el caso de las mujeres.

En relación con la justicia transicional, la perspectiva de Fraser permite analizar aquellas fuentes de negación del reconocimiento e injusta distribución de bienes materiales que se relacionan con la situación de atraso social en que son colocadas las personas como consecuencia del ejercicio autoritario del poder. Ella afirma que es un derecho perseguir el autorrespeto –una categoría que importaba mucho a Rawls– bajo condiciones de iguales oportunidades, porque el objetivo de una sociedad justa es lograr la *paridad en la participación* y, en consecuencia, desinstitucionalizar los valores culturales que impiden la inclusión y la materialización del reconocimiento social. Para concretar el doble carácter de la justicia planteado por Fraser, necesitamos plantear la pregunta por la representación más allá de la política ordinaria.

El movimiento en dirección de la completa paridad en la participación puede sólo ocurrir cuando permitimos hablar a las voces silenciadas durante el autoritarismo, como las de las mujeres obligadas a tener a los hijos de los enemigos durante los conflictos armados o aquellas que son forzadas a abandonar su lugar de origen para hacerse cargo ellas solas de sus estructuras familiares. Como puede verse, si observamos a la justicia transicional desde el feminismo crítico de Nancy Fraser, surge un espacio polémico y problemático

de institucionalización, precisamente, porque implica devolver una *voz pública* –no moral ni estética– a las mujeres que fueron silenciadas como consecuencia de la dictadura y la represión. Incluso, Fraser plantea que una nueva resignificación del feminismo tendría que ocurrir a una escala transnacional, dada la evidencia de que existen formas de violencia y discriminación que no sólo toleran sino que también promueven los propios Estados nacionales, y que en estos casos es la exposición de estos casos en la hipotética esfera pública mundial y en referencia a los principios del derecho internacional de los derechos humanos que puede buscarse alguna forma de justiciabilidad y reparación del daño. Así lo plantea Fraser:

Reconociendo la vulnerabilidad de las mujeres frente a los poderes transnacionales, encontramos que no se puede cuestionar adecuadamente las injusticias de género si se permanece dentro del anteriormente dado por seguro marco del moderno estado territorial. Dado que este marco limita la validez de la justicia a las instituciones intranacionales que organizan las relaciones entre los ciudadanos con reconocimiento pleno, también oscurece de manera sistemática aquellas formas y fuentes de desigualdad de género. El efecto es que se aísla del alcance de la justicia a todas aquellas fuerzas que modelan las relaciones de género que de manera rutinaria ya desbordan las fronteras nacionales.⁸⁹

Conclusión

Finalmente, cabría preguntar ¿en qué medida es posible el aprendizaje político para las sociedades con pasados autoritarios y en transición a la democracia? A propósito de esta pregunta, Habermas ha apuntado que de las interpretaciones historicistas o deterministas del pasado no resulta ningún aprendizaje político, sino sólo generalizaciones abstractas que nos condenan a la pasividad o la resignación. Más bien, el aprendizaje que podemos obtener de las catástrofes que definieron al siglo XX y con cuyas consecuencias todavía

⁸⁹ Nancy Fraser, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World* (Nueva York: Columbia University Press, 2009), p. 112 (la traducción es mía).

tenemos que lidiar, se relaciona con la comprensión de que es necesario un marco normativo e instituciones internacionales, que asegure la posibilidad de que los individuos reclamen sus derechos incluso cuando sus propios Estados de origen los están violando de manera sistemática. Este es el reclamo de Nancy Fraser y su resignificación del feminismo a escala global, pero también el de María Pía Lara cuando apela a la racionalidad deliberativa a propósito del pasado como la vía para recuperar la confianza social tras períodos de violación sistemática de derechos. En este sentido, y cómo ha señalado Seyla Benhabib, una vía institucional para la promoción y defensa de los derechos de las mujeres durante las transiciones a la democracia consiste en la apropiación creativa de los instrumentos de derecho internacional que se refieren específicamente a estos derechos, en los contextos de creciente consolidación democrática y de cara a la necesidad de restablecer la confianza social. La teoría feminista ha llamado nuestra atención acerca de este proceso de disminución de la brecha entre, por una parte, la universalidad de los derechos que la Ilustración adjudicó al hombre y al ciudadano y, por la otra, los contextos de desigualdad que definen la calidad de vida de las mujeres. Benhabib ha planteado el futuro político de los derechos de las mujeres si logramos apropiarnos de su universalismo en contextos de pluralidad y complejidad social creciente de la siguiente manera:

La presencia de otros que no comparten la memoria y la moral de la cultura dominante plantea un desafío a las legislaturas democráticas de rearticular el significado del universalismo democrático. Lejos de llevar a la desintegración de la cultura de la democracia, tales desafíos revelan la profundidad y el alcance de la cultura de la democracia. Sólo entes políticos con democracias fuertes son capaces de tal rearticulación universalista a través de la cual remodelan el significado de su propia condición de pueblo. ¿Las tradiciones políticas francesas serán menos fuertes si ahora son promovidas y reapropiadas por las mujeres argelinas o mujeres de la Costa de Marfil? ¿La historia alemana será más confusa y difícil de desentrañar si es enseñada por una mujer afgano-alemana? En vez de la declinación de la ciudadanía, veo en

estas instancias la reconfiguración de la ciudadanía a través de iteraciones democráticas.⁹⁰

Si entendemos que el objetivo de la reflexión crítica a propósito del pasado autoritario es apuntalar el camino hacia un futuro de instituciones democráticas sometidas al control ciudadano y las demandas de la transparencia y la rendición de cuentas, entonces es posible entender la tarea de *aprendizaje político a partir de las catástrofes* como una empresa plural, inconclusa y generadora de consensos democráticos sujetos a revisión, siempre y cuando no se revise la idea misma de Estado de derecho y garantías universales. Aunque lo cierto es que no existen condiciones necesarias, sino sólo suficientes, para que una sociedad aprenda de su pasado autoritario y se haga consciente de la importancia de garantizar de manera permanente lo que Arendt denominó *el derecho a tener derechos*. En este sentido, sólo a través de la reconstrucción del Estado de derecho y el combate de la discriminación relacionada con la construcción de las identidades de las mujeres y con la negación de derechos y oportunidades durante el autoritarismo, es que se vuelve posible reconfigurar las condiciones democráticas para el logro de su autonomía y la elevación de su calidad de vida.

⁹⁰ Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos* (Barcelona: Paidós, 2005), p. 150.

Epílogo

Finalmente, y después de haber examinado las coordenadas en que podría localizarse la justicia transicional como campo semántico integrado por conceptos que resultan de la mediación entre las expectativas sociales y el vocabulario normativo del discurso democrático, cabría preguntar en qué medida la reconciliación puede ser el objetivo último de las medidas de reconstrucción plural del relato histórico, compensación por el daño inmerecido, punitivas en relación con los actos criminales y de reconfiguración de la vida pública a partir de un texto constitucional. Aunque la violencia es recurrente en la historia de los cuerpos políticos, lo novedoso de los paradigmas democrático y garantista es la intención de reconstruir un marco de instituciones y justicia que permita, en alguna medida, la reconciliación tras la transición, pero una del tipo que –como ocurre en el caso de la justicia penal– tome distancia tanto de la venganza como del olvido.

Los dos extremos en que se sitúa la idea de una reconciliación justa serían, por una parte, el idealismo que busca reparar el daño de manera completa, aunque en el camino se produzca más violencia y fragmentación social; y, por la otra, el realismo que intenta pasar un velo de silencio sobre el pasado para, de alguna manera, volver funcionales las instituciones resultantes de la transición. El problema, entonces, consistiría en superar estos escollos, reconociendo que la reconciliación es un concepto complejo y de múltiples niveles, que puede ser comprendido como algo discontinuo y no terso, con una variedad de demandas morales en oposición y competencia. Durante la transición, atendiendo a las distintas medidas de reparación del daño y reconstrucción narrativa del pasado, se debe construir una noción compartida del respeto moral y la tolerancia para mediar las relaciones entre los antiguos adversarios. En este sentido, la reconciliación se refiere no al logro de un horizonte moral compartido de armonía y cese de las disputas respecto del pasado, sino a la construcción de una condición de respeto mutuo entre los antiguos enemigos, lo cual requiere del reconocimiento recíproco del valor moral y la dignidad de los otros. Esto se lograría cuando las identidades de la etapa de conflicto previa dejan de funcionar como las trincheras desde las que

se formulan las demandas de inclusión y reconocimiento; entonces, la ciudadanía forjaría un nuevo sentido de la identidad personal y colectiva que trascendería la división entre facciones rivales del pasado. La alternativa a la reconciliación con la mediación de una idea de justicia que incluya a las nociones del respeto mutuo y el autorrespeto como bienes morales que se construyen en el entramado de instituciones democráticas, sería la posibilidad de olvidar el pasado dada la fuerza incontenible de la polarización social, una vez que se haya iniciado el proceso de la transición sin que una reflexión colectiva acerca de la idea de justicia necesaria para completarla y, así, atender a las víctimas. El mensaje implícito en la política del olvido es que las experiencias particulares de violencia extrema bajo el autoritarismo son intrínsecamente menos valiosas que la estabilidad del nuevo régimen. Entonces, el olvido estaría colocado en relación instrumental –y precaria– con la estabilidad, y lo que se estaría constituyendo es un *modus vivendi* en sentido rawlsiano y no un nuevo orden político democrático capaz de procesar los conflictos derivados de la transición.

En este sentido, como ha señalado Ernesto Verdeja, los esquemas para la reconciliación como elemento probable del campo semántico que define la justicia transicional serían de dos tipos, uno minimalista y otro maximalista. En relación con el primero, el objetivo sería la creación de un espacio político donde los antiguos enemigos puedan convertirse en oponentes legítimos, a veces en la arena electoral y regularmente como interlocutores en la conversación plural que es la política democrática, dentro del imperio de la ley y la renuncia a la violencia como mecanismo de influencia y acceso al poder. Así, y en ausencia de la reconciliación total y una noción compartida de justicia en el tratamiento del pasado y las deudas morales y políticas que tienen que saldarse en el presente, la única alternativa sería una forma elemental de justicia procedimental que permitiera el tratamiento equitativo de los antiguos enemigos. El problema con el enfoque minimalista procedimental es que éste se centra en las demandas de justicia para el presente y pierde de vista que, para devolver el equilibrio a aquellos intereses contrapuestos en el pasado, se necesita reconstruir la historia de violencia y discriminación para definir prioridades y la extensión de las compensaciones. Se desconoce, de paso, que la distribución actual del poder político es producto de la exclusión de ciertos

actores sociales y, también, que los oponentes en la construcción de la transición a la democracia no se encuentran en la arena política en igualdad de circunstancias.

Por otra parte, el enfoque maximalista para la reconciliación significaría el reconocimiento pleno de la responsabilidad en el caso de los perpetradores y el otorgamiento del perdón por parte de las víctimas. De esta manera, el objetivo parecería ser –de manera metafórica– producir una *cicatrización* completa y permanente de la herida y –de forma literal– desaparecer la brecha que separa y polariza a los perpetradores y las víctimas. Por eso es que este enfoque hace uso de un lenguaje de inspiración teológica que apela al reconocimiento de la común humanidad de víctimas y perpetradores; también por esta razón se destaca como rasgo de madurez moral, tanto personal como colectivo, a la capacidad de perdonar –en un sentido muy diferente del acto de refundación de la agencia política que Hannah Arendt identificaba con el perdón. El problema con el enfoque maximalista es que éste visualiza al disenso como patología social y persigue la anulación de las diferencias entre víctimas y perpetradores, eludiendo de paso la pregunta por el tipo de convivencia en ausencia de la improbable reconciliación; también se oscurece la distinción entre el discurso excluyente y promotor del odio –racista, xenófobo, misógino, homófobo– y el debate público legítimo, y ambos tipos discursivos son observados como desviaciones del objetivo fundamental de erradicar el conflicto político. En este sentido es que el propio Verdeja ha afirmado lo siguiente:

El compromiso con el imperio de la ley también se refiere a la habilidad de los ciudadanos para discutir y debatir las cuestiones políticamente relevantes sin caer en la violencia o en la amenaza de violencia. En la etapa posterior al autoritarismo, no es poco común que las facciones amenacen con abandonar la arena de debate si sienten que es poco probable que ellas consigan sus propósitos. Por eso es necesario reformular el sentido del agonismo político en períodos de transición.⁹¹

⁹¹ Ernesto Verdeja, *Unchopping a Tree, Reconciliation in the Aftermath of Political Violence*, Nueva York, Temple University Press, 2009, p. 110.

Por supuesto, el tipo de reconciliación política que puede esperarse de la transición se sitúa en un punto intermedio entre los modelos minimalista y maximalista, es decir, en un punto que podríamos denominar de *constructivismo político*, en analogía con el papel de la Constitución que emerge de la transición. La reconciliación política no implica, entonces, la anulación del conflicto sino su canalización por las vías democráticas regulares; tampoco persigue el perdón absoluto por parte de las víctimas ni la expiación del mal político a través de la venganza en el cuerpo de los perpetradores; más bien, busca fijar rutas para que la política postransicional no sea esquematizada en términos de amigos y enemigos, sino de ciudadanos en permanente conversación civil que, en conjunto, deciden sobre la mejor forma de superar el pasado de atrocidades que define su identidad como comunidad política, pero no condiciona su capacidad para evitar la recurrencia de la barbarie.

La vida política debe incluir más que la búsqueda del consenso; también implica cierta dimensión agonística en el sentido que Arendt pensó las incursiones políticas novedosas y rupturistas en el espacio público democrático, para capitalizar el poder de la innovación en política y la construcción de la autoridad para el propósito de afianzar la institucionalización de la libertad como autonomía. La reconciliación transicional no debe ser entendida como un punto de partida –como hace el enfoque minimalista– ni de arribo –como sugiere el punto de vista maximalista–, sino como un proceso discontinuo y no terso que debe colocar al respeto mutuo como categoría central. La reconciliación no significa el fin de la disputa política, sino la institucionalización de la conversación política por canales democráticos y orientada por una idea de justicia que es ampliada a partir del análisis de las condiciones que volvieron sistemática la violencia y la discriminación bajo el autoritarismo.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2000.

Arendt, Hannah, *Essays in Understanding. 1930-1954*, ed. de Jerome Kohn, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1994.

Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Paidós, 2001.

Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004.

Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Arendt, Hannah, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002.

Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002a.

Bartov, Omer, *Mirrors of Destruction. War, Genocide, and Modern Identity*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.

Bloxham, Donald, *Genocide on Trial. War Crimes Trials and the Formation of Holocaust History and Memory*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991.

Cole, Tim, *Selling the Holocaust. From Auschwitz to Schindler. How History is Bought, Packaged, and Sold*, Nueva York y Londres, Routledge, 2000.

Cruz, Manuel, *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Cruz, Manuel, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama, 2005.

De Greiff, Pablo y Ciaran Cronin (eds.), *Global Justice & Transnational Politics. Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, Cambridge, Mass. y Londres, The MIT Press, 2002.

Disch, Lisa Jane, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.

Dorfman, Ariel, *La muerte y la doncella*, México, Seix Barral, 1995.

Elster, Jon, *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective*, Cambridge, Ing., Cambridge University Press, 2004.

Felman, Shoshana, *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2002.

Ferrara, Alessandro, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona, Gedisa, 2008.

Fowler, Bridget, "The Recognition/ Redistribution Debate and Bourdieu's Theory Of Practice: Problems of Interpretation", *Theory, Culture & Society*, vol. 26, núm. 1, 2009, pp. 144-156.

Fraser, Nancy, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, Nueva York y Londres, Routledge, 1997.

Fraser, Nancy y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition: A Political Philosophical Exchange*, Londres y Nueva York, Verso, 2003.

Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós, 1999.

Gourevitch, Philip, *We Wish to Inform You that Tomorrow We Will Be Killed with our Families. Stories from Rwanda*, Nueva York, Picador, 1998.

Habermas, Jünger, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.

Habermas, Jünger, *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 2002.

Habermas, Jünger, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000.

Habermas, Jünger, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.

Hatzfeld, Jeane, *Machete Season. The Killers in Rwanda Speak*, Nueva York, Farrar, Straus, and Giroux, 2005.

Heyner, Priscilla B., *Unspeakeable Truths. Facing the Challenge of Truth Comissions*, Nueva York y Londres, 2002.

Hirsch, Herbert, *Genocide and the Politics of Memory. Studying Death to Preserve Life*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, 1995.

Huyssen, Andreas, *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford, Cal, Stanford University Press, 2003.

Kaldor, Mary, *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra*, Barcelona, Tusquets, 2005.

Kaldor, Mary, *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Barcelona, Tusquets, 2001.

Lafer, Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Lara, María Pía, *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1998.

Lara, María Pía, *Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, Buenos Aires, Raíces, 1988.

May, Larry, *Crimes Against Humanity. A Normative Account*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005.

Minow, Martha, *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon Press, 1998.

Naimark, Norman M., *Fires of Hatred. Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press, 2002.

Nino, Carlos S., *Radical Evil on Trial*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1996.

Neuffer, Elizabeth, *The Key to My Neighbor's House. Seeking Justice in Bosnia and Rwanda*, Nueva York, Picador, 2002.

Pontuso, James F., *Václav Havel. Civic Responsibility in the Postmodern Age*, Nueva York, Rowman & Littlefield Publisher, 2004.

Power, Samantha, *Problema infernal. Estados Unidos en la era del genocidio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Prunier, Gérard, *Darfur. The Ambiguous Genocide*, Ithaca y Nueva York, Cornell University Press, 2005.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Rieff, David, *Slaughterhouse. Bosnia and the Failure of the West*, Nueva York, Touchstone, 2006.

Teitel, Ruti G., *Transitional Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

Todorov, Tzvetan, *Frente al límite*, México, Siglo XXI, 2004.

Valcárcel, Amelia, *La memoria y el perdón*, Barcelona, Herder, 2010.

Valentino, Benjamin A., *Final Solutions. Mass Killing and Genocide in the Twentieth Century*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 2004.

Vidal-Naquet, Pierre, *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo XXI, 1994.

Weitz, Eric D., *A Century of Genocide. Utopias of Race and Nation*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2003.