

El deber de recordar un pasado problemático*

Camila de Gamboa Tapias¹

Recibido: febrero 15 de 2005

Aprobado: marzo 3 de 2005

El presente de cualquier comunidad política² se encuentra ligado a su pasado. En principio, dicha afirmación, que no parece problemática, se convierte en algo más complejo cuando se piensa en sociedades con pasados difíciles. La pregunta pertinente para estas sociedades es la de cómo afrontar esos pasados. Dicho cuestionamiento constituye un imperativo político³ para las sociedades en transición hacia regímenes democráticos, y cuyos pasados están marcados por notorios abusos contra los derechos humanos “cometidos por anteriores regímenes autoritarios, por sus opositores o por los combatientes en un conflicto armado interno”.⁴

En este sentido, surgen varios interrogantes con respecto a si tenemos o no la obligación de recordar historias difíciles o perturbadoras; sobre qué es exactamente lo que estamos obligados a recordar, a quién es el que se debe recordar, cuál será el uso del recuerdo, si tenemos el derecho de olvidar, si los ciudadanos

* Deseo agradecer a los profesores Ami Bar On, Max Pensky, Wilson Herrera, Ángela Uribe, Leticia Naranjo y Manuel Fernando Quinche, quienes aportaron comentarios importantes con respecto a versiones anteriores de este artículo. Agradezco igualmente a la profesora Rosario Casas, quien tradujo este artículo que originalmente fue escrito en inglés.

¹ Abogada de la Universidad del Rosario, con maestría y doctorado en filosofía de Binghamton University. Profesora de carrera de la Facultad de Jurisprudencia y directora de la línea de investigación Democracia y Justicia de la misma facultad.

² No hago aquí distinción alguna entre los términos *comunidad política* y *sociedad civil*. Entiendo la comunidad política como integrada por personas que nacieron o viven en un Estado-nación, y que tienen el estatus de ciudadanos.

³ Así como existen deberes morales para con los demás seres humanos, existen, también, ciertas obligaciones que surgen del hecho de pertenecer a una comunidad política. Usaré el término *deber* u *obligación* referidos, principalmente, a los miembros de una comunidad política.

⁴ Sigo aquí la concepción de David Crocker de las violaciones severas de los derechos humanos, que incluyen “el asesinato extrajudicial, la desaparición, el abuso sexual, la tortura o el maltrato severo”. David Crocker, “Civic society and transitional justice”, en: Robert Fullinwider (ed.), *Civic Society, Democracy and Civic Renewal*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 376.

Estud. Socio-Juríd., Bogotá (Colombia), 7 (Número especial): 303-328, agosto de 2005

están en deuda con su pasado, y, en caso afirmativo, en qué sentido son responsables de ese pasado, y cuáles son los mejores tipos de respuestas y procedimientos políticos, jurídicos y morales para afrontar el pasado: si los enjuiciamientos penales nacionales y/o internacionales, los tribunales de investigación de la verdad, los remedios civiles o simplemente olvidar el pasado etc.

Muchos de los cuestionamientos a los que aludo no son fruto de una simple reflexión teórica, sino que tiene su origen en los problemas prácticos a los que se han enfrentado las sociedades que han realizado procesos de reconciliación luego de sufrir una violencia política interna. Estos interrogantes, que a menudo aparecen durante un proceso de democratización, se hallan imbuidos de ciertos objetivos y conceptos morales, políticos y jurídicos tales como aquellos de justicia, verdad, responsabilidad, castigo, reparación y estabilidad social.

Si bien, dentro del contexto de la transición democrática y de la injusticia histórica, es importante tener presentes la cultura nacional específica, la historia y el régimen político previo de cada comunidad existen ciertos principios normativos morales, políticos y jurídicos que deben guiar un proceso de reconciliación.

La reconciliación debe verse no solamente como una forma de lograr la democracia, sino como un proyecto democrático en sí misma. Aunque en este trabajo me referiré principalmente a las sociedades en transición, no son éstas las únicas sociedades que necesitan iniciar procesos de reconciliación para confrontar los males del pasado. Hay, también, democracias establecidas y regímenes no democráticos que deberían afrontar los daños infligidos en el pasado a sus conciudadanos o a miembros de otras sociedades (por ejemplo, la injusticia racial en los Estados Unidos, el Holocausto por parte de los alemanes y el trato a sus antiguas colonias por parte de los países europeos, entre otros). No obstante, los remedios disponibles para las sociedades en transición hacia la democracia no son necesariamente adecuados para resolver las atrocidades cometidas hace mucho tiempo.⁵

⁵ Thomas McCarthy propone manejar la cuestión de la injusticia racial en los Estados Unidos por medio de lo que él llama una política del recuerdo público que incluye “una comisión nacional de investigación de la historia y las consecuencias de la injusticia racial institucionalizada”. Thomas McCarthy, “Vergangenheitsbewältigung in the USA, on the politics of the memory and slavery” [inédito], p. 5.

En este artículo, defenderé el deber que tiene toda comunidad política de recordar un pasado de injusticia y sufrimiento reciente, cuando hace tránsito hacia una sociedad democrática incluyente en condiciones de igualdad. En la primera sección de este artículo desarrollaré brevemente las nociones *democracia incluyente*, *suerte moral* y *toma de responsabilidad*, lo cual proporcionará los parámetros para discutir los fundamentos del deber de recordar un pasado problemático.

En la segunda sección, para seguir la reconstrucción que hace Pablo de Greiff de los diferentes argumentos que se han dado a este deber, defenderé la tesis de que el fundamento de este deber se encuentra en un argumento orientado hacia el pasado, y cómo dicho argumento responde mejor desde una perspectiva ético-política cimentada en valores democráticos, que el argumento hacia el presente que desarrolla De Greiff.

Sección I. Democracia incluyente, suerte moral y toma de responsabilidad

1. La democracia incluyente

En esta sección, defiendo la idea según la cual una democracia inclusiva es el mejor modelo político para reconocer, respetar y proteger el valor igualitario de la ciudadanía. En ese tipo de democracia, las diferencias de clase, raza, género, cultura y religión no pueden utilizarse para dominar o excluir a individuos o grupos. En este sentido, una democracia inclusiva debe respetar y proteger a sus ciudadanos a través de las instituciones políticas y legales, y las prácticas públicas, así como crear lo que Iris Marion Young denomina un modelo deliberativo de discusión y toma de decisiones, según el cual “la democracia es una forma de la razón práctica”.⁶

Para Young, una democracia inclusiva debe seguir cuatro ideales normativos: inclusión, igualdad política, racionalidad y publicidad.⁷ Como señala

⁶ Iris Marion Young, *Inclusion and democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 22.

⁷ Young considera que una decisión democrática es *inclusiva* cuando incluye en el proceso de decisión y toma de decisiones a todos los afectados por la decisión. *Igualdad política* significa que los afectados por una decisión “deben incluirse en igualdad de condiciones”, *Ibid.* pp. 23-25. Esto implica no solamente oportunidades iguales para hablar y presentar argumentos y

María Teresa Uribe, las democracias existentes no son necesariamente inclusivas. Debe prestarse cuidadosa atención a la historia particular y a la cultura de una sociedad dada con el fin de explicar la forma en que se diseminan las instituciones modernas.⁸

De hecho, es posible hallar sociedades democráticas que, a pesar de haber incorporado algunos principios de inclusión a sus sistemas constitucionales y jurídicos, incluyen también desigualdades estructurales con respecto a la riqueza, al poder social y económico, al acceso al conocimiento, y a las expectativas laborales y de estatus.⁹

Dicho de otra manera, las visiones morales dominantes pueden moldear las estructuras y las prácticas políticas y sociales de tal manera que se mantengan las desigualdades y los patrones políticos y sociales excluyentes. Young las llama “opresión estructural”, pues, esas visiones morales están arraigadas en las normas, hábitos y símbolos no cuestionados de la vida cotidiana.¹⁰

Además, dado que los entornos sociales y políticos desempeñan un papel importante en la formación y desarrollo posterior del carácter moral de los adultos, la opresión crea un ambiente negativo para su cultivo. Los sistemas

propuestas, sino, también, gozar de “libertad de dominación”, en el sentido de que nadie puede estar “en la posición de coaccionar o amenazar a otros para que acepten ciertas propuestas o resultados”, *Ibid.* p. 23. En una democracia deliberativa, ser razonable significa que las personas discuten con el fin de lograr acuerdos y que, en caso de no lograrlos, existen procedimientos “para llegar a decisiones y registrar el disenso cuando no haya acuerdo”, *Ibid.*, p. 24. Según Young, se es razonable cuando se está dispuesto a escuchar a los otros y a cambiar las opiniones propias cuando éstas son incorrectas o inapropiadas, *Ibid.*, p. 25. Finalmente, para Young, las condiciones de inclusión, igualdad y razonabilidad “implican que la interacción entre los participantes en un proceso de toma de decisión democrático formen un público en el cual los individuos se exijan responsabilidad recíproca” *Ibid.*

⁸ María Teresa Uribe, *Nación, ciudadano y soberano*, Medellín, Corporación Región, 2001, p. 197.

⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰ Young explica cinco formas de opresión en los sistemas democráticos actuales: explotación, marginalización, impotencia, imperialismo cultural y violencia. Si interpreto correctamente a Young, lo que ella pretende no es agotar todas las formas de opresión que puede padecer una sociedad democrática, sino, más bien, calificar las formas complejas que asume la exclusión, con el fin de analizar contextualmente los posibles instrumentos políticos para modificar esas situaciones. Iris Marion Young, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 41.

Estud. Socio-Juríd., Bogotá (Colombia), 7 (Número especial): 303-328, agosto de 2005

políticos excluyentes niegan la posibilidad a muchos grupos de desarrollar su carácter moral en la misma medida en que logran hacerlo los miembros privilegiados, quienes son considerados seres morales plenos y, por ende, ciudadanos en el pleno sentido de la palabra. En síntesis, dado que los sistemas políticos influyen sobre el desarrollo del carácter moral¹¹ de sus miembros, los conceptos de carácter moral y ciudadanía se hallan relacionados.¹² Tal como señalan muchas feministas (Claudia Card, Lisa Tessman, Sandra L. Bartky),¹³ el fracaso de muchos análisis políticos se debe a que no toman en cuenta la relación entre la formación del carácter moral de los miembros de una sociedad y los sistemas políticos opresivos.

2. La suerte moral

Bernard Williams ha señalado que existen ciertos factores externos, ajenos al control de la persona, que afectan las decisiones, las acciones y la vida de los agentes. Según Williams y Thomas Nagel, dado que la suerte afecta las elecciones o decisiones que tomamos a lo largo de nuestras vidas, la suerte tiene un contenido moral.¹⁴ Siguiendo a Williams y Claudia Card, se ha demostrado que no todos los individuos tienen, la misma oportunidad de desarrollar un buen carácter.¹⁵

Esto significa que el convertirnos en mejores personas no depende totalmente de nosotros, pues, hay circunstancias ajenas al control del agente que

¹¹ Sigo aquí la idea de Aristóteles según la cual las disposiciones morales son un conjunto complejo de acciones y sentimientos. Estos sentimientos y acciones son disposiciones cultivadas dentro de contextos sociales y políticos.

¹² Es importante aclarar que los sistemas políticos de opresión no sólo afectan a los oprimidos, sino, también, a los privilegiados, quienes pueden desarrollar caracteres defectuosos que les hace imposible responder apropiadamente a las necesidades y los problemas de otros grupos. Estas respuestas defectuosas se reflejan en sus proyectos y metas personales, sociales y políticas.

¹³ Claudia Card, *The unnatural lottery, character and moral luck*, Philadelphia. Temple University Press, 1996; Lisa Tessman, "Moral luck in the politics of personal transformation", en: *Social theory and practice*, vol. 26, No. 3, 2000, pp. 375-395, Sandra L. Bartky, *Femininity and domination, study in the phenomenology of oppression*, New York, Routledge, 1990.

¹⁴ En la *Ética nicomaquea*, Aristóteles ya reconoce que para ser virtuoso moralmente se requiere la presencia de algunos bienes externos, independientes de la voluntad de la persona, tales como el linaje, la suerte y los amigos. El término *suerte moral* es introducido en la filosofía contemporánea por Williams y Nagel. Ver Bernard Williams, *Moral luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

¹⁵ Card, *op. cit.*, p. 22.

desempeñan un papel en la formación del carácter. El concepto de suerte moral contradice, de por sí, la creencia de que somos seres completamente autónomos, capaces de tomar decisiones sin estar positiva o negativamente influenciados por condiciones externas. Así, los sistemas democráticos excluyentes y otros sistemas políticos de opresión pueden contener factores que afectan la agencia moral y política de sus ciudadanos.

Williams hace dos distinciones importantes para entender la forma en que la suerte moral afecta los caracteres morales en el contexto de la exclusión política. La primera es la distinción entre suerte moral constitutiva e incidental. La suerte moral constitutiva afecta la formación del carácter, mientras que la suerte moral incidental afecta un curso de acción específico.¹⁶ Williams ilustra la noción de suerte incidental con el ejemplo de Gauguin: ¿qué tal que después de haber abandonado a su familia para perseguir su sueño de convertirse en un artista exitoso, Gauguin sufriera un accidente que le impidiera volver a pintar? Tal como afirma Card, la suerte incidental “socava la idea de que podamos siempre determinar, antes de actuar, cuáles de nuestras elecciones son justificables”, mientras “la suerte constitutiva socava la presunción de igualdad con respecto a nuestras capacidades para la agencia moral”.¹⁷

La segunda distinción de Williams tiene que ver con dos tipos de suerte incidental: la suerte moral intrínseca y la extrínseca. La suerte es intrínseca a un proyecto personal cuando su éxito o fracaso dependen de la evaluación que se haga de las capacidades personales para lograr el proyecto. La suerte extrínseca es la suerte del tipo más externo e incidental,¹⁸ dicho de otro modo, es la suerte moral que afecta al agente y cuya causa no se encuentra en sí mismo, sino fuera de él. Nótese que tanto en la suerte moral incidental como en la extrínseca, el agente no controla esos factores. En el primer caso, el agente puede sobreestimar o subestimar las capacidades propias para realizar un plan de acción; éste podría ser, como lo señala Williams, el caso de Gauguin si él no hubiese tenido aptitudes para ser un pintor extraordinario.¹⁹ En ese hipotético caso, el tomar la

¹⁶ Williams, *op. cit.*, p. 25.

¹⁷ Card, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸ Williams, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹ *Ibid*, p. 26.

decisión de dejar su familia para emprender una nueva vida habría sido una mala decisión que afectaría negativamente su vida. En la suerte moral incidental extrínseca, como ya se señaló, la causa de la suerte es un factor por fuera del agente.

Con el fin de explorar la forma en que la suerte moral incide sobre el carácter en los sistemas políticos de opresión seguiré a Card y a Tessman, quienes se han ocupado de este asunto. Ambas autoras centran su atención en las cuestiones de suerte constitutiva. Tessman utiliza el término de “suerte moral constitutiva” para referirse al daño que las fuerzas sociales institucionales pueden causarle al carácter moral de las personas. Señala que “hay una conexión intrínseca entre los proyectos políticos de liberación y las dificultades para lograrlos, puesto que el fracaso o éxito de cada proyecto depende del poder sobreponerse al daño moral que se manifiesta en el carácter de la persona”.²⁰

En este sentido, aun cuando las personas deseen cambiar, pueden hallar obstáculos debido a que sus caracteres ya están constituidos por principios opresores que pueden actuar seriamente en contra de sus expectativas morales y políticas incluyentes.²¹ Por este motivo, el papel de la suerte constitutiva nos hace preguntarnos si los ciudadanos que han sufrido daños morales por parte de los sistemas de opresión realmente pueden cambiar para mejorar. Más específicamente, con respecto a las sociedades en transición hacia la democracia, surge la pregunta de si es posible, en un contexto de mala suerte moral constitutiva, asumir responsabilidad por la transformación personal y política de un sistema opresor. Esto nos lleva a la cuestión de la toma de responsabilidad.

3. La toma de responsabilidad

La *toma de responsabilidad* es el término acuñado por Card para referirse a la presunción de que aun en situaciones de mala suerte moral en las que las personas no tienen control sobre la formación de su carácter, éstas no carecen totalmente de agencia moral.²² Según Card, después de historias de mala suerte

²⁰ Tessman, *op. cit.*, p. 379.

²¹ *Ibid.*, p. 383.

²² Es importante tener en cuenta que muchas feministas no entienden la responsabilidad de la misma manera en que se entiende tradicionalmente como un deber moral que debe cumplirse y “donde las obligaciones dan lugar a deberes correlacionados con los derechos de otros”, Card, *op. cit.*, p. 145. Muchas feministas afirman que es posible adquirir responsabilidades que com-

moral, las personas deben trabajar arduamente para “desarrollar conscientemente una integridad que no se desarrolla de manera espontánea”.²³ En este sentido, la única forma de preservar la agencia moral propia y, más aún, de desarrollar un carácter acorde a los valores incluyentes tales como el reconocimiento mutuo, la autoestima, la honestidad, la aceptación y el orgullo es tomar responsabilidad por quién y qué somos, por las decisiones que tomemos y por lo que deseamos llegar a ser. Esa toma de responsabilidad “se halla expresada por las metáforas de ayudar, respaldar y apoyar, las cuales transmiten las ideas de dar o estar preparado para darle mayor sustancia a algo y de comprometerse con su valía”.²⁴

Con esto, Card desarrolla un sentido de la responsabilidad orientado hacia el futuro, pues, considera que un sentido de la responsabilidad orientado hacia el pasado se centra más en la atribución que en la toma de responsabilidad. Para Card, la atribución de responsabilidad está en manos de los privilegiados que controlan la sociedad mediante el castigo y las recompensas.

En contraste con Card, considero que una teoría que pretenda cuestionar la idea de que la agencia moral no es inmune a la suerte debe desarrollar un modelo en el cual tengan igual importancia la responsabilidad orientada hacia el pasado, la centrada en el presente y aquella orientada hacia el futuro. La idea de actuar como una comunidad responsable sin tener en cuenta nuestra obligación para con los hechos pasados niega el contexto histórico necesario para cambiar y abrazar una agencia moral y política orientada hacia el futuro.

Según la teoría tradicional, se es responsable de un daño moral cuando se es considerado su productor intencional (para lo que se dejan de lado las justificaciones y excusas). En el modelo de Card, la agencia moral se halla considerada a partir de un conjunto de relaciones sociales, lo cual implica que no somos individuos aislados siempre capaces de escoger libremente los tipos de

prometen a la persona a apoyar a otros, aun cuando no haya una “obligación moral” previa para ello, Card, *op. cit.* Aunque, como veremos, comparto la idea de que el espectro de posibilidades puede ser más amplio, creo que cuando se asume responsabilidad por algo o por alguien, uno adquiere una obligación y ésta debe guiar el comportamiento propio.

²³ Card, *op. cit.*, p. 34.

²⁴ *Ibid.*, p. 145.

relaciones que deseamos tener o mantener. Muchas veces, como señala Card, lo que sucede es que, en lugar de tomar responsabilidad, ésta se nos otorga: “se nos puede dar, asignar o legar la responsabilidad, y podemos aceptarla o rechazarla”.²⁵ Aunque la aceptación demuestra una menor iniciativa, la persona está dispuesta a aceptar lo que venga aunque no haya producido la situación. Es el caso de un hermano cuya hermana y cuñado mueren en un accidente, y dejan un bebé huérfano. La decisión del hermano de asumir el cuidado del bebé es más un caso de aceptación que de elección absolutamente libre. Card contrasta la aceptación con la resignación: en esta última, el agente asume una actitud pasiva y, en lugar de actuar como una persona responsable, se ve derrotada por la situación.²⁶

Si pertenecemos a un conjunto de relaciones sociales y podemos vernos afectados positiva o negativamente por el entorno social y político, entonces, parece que la única, o al menos la mejor forma para transformar los rasgos de nuestro carácter y nuestros valores defectuosos sería en esfuerzo cooperativo. Así, como afirma Card, en los sistemas políticos de opresión, la transformación personal y la reforma política se hallan estrechamente vinculadas.²⁷

Tal como se vio en la sección sobre suerte moral, el desarrollo de este sentido de la responsabilidad no depende totalmente de nosotros. A mi modo de ver, deben darse al menos tres condiciones para las transformaciones personales y políticas. Primero, es necesaria una conciencia del daño causado a nuestro carácter y de las deficiencias del sistema político para que nos sintamos motivados a cambiar.

En los sistemas políticos opresores, la conciencia puede verse distorsionada por la creencia personal y política en el valor propio. Es posible vivir en un sistema opresor sin darnos cuenta de que nuestro carácter carece de valores incluyentes, ya sea que nos sintamos inferiores o superiores a los demás. La

²⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁶ *Ibid.*, p. 147.

²⁷ Aunque los proyectos de liberación exitosos son el objetivo final del activismo político, parece ser que la autoestima y la integridad moral se hallan involucradas desde un comienzo cuando alguien participa en un grupo político, y no solamente cuando el grupo logra sus metas políticas. Por ejemplo, si estoy involucrada con un grupo feminista cuya meta es la de lograr la igualdad de derechos laborales y el grupo fracasa en su intento, mi autoestima puede mejorar simplemente por el hecho de participar en el movimiento. *Ibid.*, p. 141.

familia, los amigos y la pareja, así como las oportunidades, por ejemplo, de educación, información y acceso a grupos de liberación y encuentros con otras culturas, pueden desempeñar un papel importante en el proceso de toma de conciencia. Cuando los grupos sociales son conscientes de ciertas formas de dominación a las que ellos u otros están sujetos, pueden trabajar juntos para concienciar a los demás con respecto a esa situación.²⁸

La segunda condición y, como señala Tessman, el aspecto más complejo y delicado de la transformación personal y política es nuestra habilidad para tomar responsabilidad cuando nuestro carácter ha sufrido daño. La motivación por sí sola no basta para que se dé el cambio. Parece más plausible buscar esta transformación dentro de los grupos oprimidos que trabajan conjuntamente para cambiar los prejuicios de la sociedad hacia ellos intentando, al mismo tiempo, la transformación personal.²⁹

La tercera y última condición consiste en encontrar contextos políticos y sociales que faciliten dicho cambio. Resulta imposible que los grupos políticamente activos tengan la misma fuerza para resistirse a la opresión si otros grupos políticos y sociales con mayor fuerza, dentro o fuera de la sociedad, no sienten empatía con sus causas. El apoyo de otros grupos (partidos políticos, clases privilegiadas, grupos religiosos, los medios, las Organizaciones No Gubernamentales [ONG], la comunidad internacional, etc.) es necesario para poder acceder a la red y a los escenarios de la cultura dominante,³⁰ con el fin de hacer visibles las condiciones de opresión de algunos grupos y de legitimar sus causas políticas y sociales.

El éxito histórico de ciertos movimientos políticos no se habría logrado sin el apoyo y el involucramiento de otros grupos, tales como los movimientos cívicos en el caso del reconocimiento de los derechos civiles y políticos de la población afronorteamericana, la Iglesia católica chilena en su labor de recolec-

²⁸ Diana T. Meyers se refiere al discurso disidente y a la solidaridad como discursos políticos (expresiones tradicionales y no tradicionales) para abordar los prejuicios sociales y producir empatía con los oprimidos. Ver Diana T. Meyers, *Subjection and Subjectivity, Psychoanalytic Feminism and Moral Philosophy*, s. d.

²⁹ Card, *op. cit.*, capítulos III y VII.

³⁰ Young, *Inclusión...*, *op. cit.*, p. 57.

ción de testimonios en contra del régimen de Pinochet, y la presión internacional en contra del *apartheid* en Sudáfrica.

Con estas ideas en mente, pasaré a explicar ahora el papel de una democracia inclusiva, de la suerte moral constitutiva sistémica y de la toma de responsabilidad en el proceso de la reconciliación política. Si uno de los objetivos de la reconciliación es transformar el régimen en una democracia inclusiva, entonces, este proceso debe estar guiado por principios democráticos inclusivos con el fin de llevar a cabo al menos tres tareas. En primer lugar, se debe juzgar, a la luz de estos ideales democráticos, el pasado sistema político de opresión y su incapacidad para tratar a todos sus miembros como seres humanos y ciudadanos plenos.

Esto implica recordar a las víctimas de ese pasado y reconocer esa identidad política problemática con el fin de poder juzgarla y transformarla de acuerdo con los valores de una democracia inclusiva. En segundo lugar, el proceso debe seguir los valores democráticos inclusivos para evitar que el gobierno, los grupos sociales dominantes o las otras naciones que acompañen el proceso le hagan concesiones a grupos poderosos o a grupos ansiosos que sólo piensan a corto plazo y desean cerrar el proceso antes de que la comunidad haya logrado aceptar ese pasado. Finalmente, el proceso sirve para implementar procedimientos o remedios guiados por un modelo inclusivo capaz de enfrentar tanto el pasado como el presente y de garantizar la transformación del sistema político y social.

Dado que las sociedades en transición han tenido previas experiencias de opresión y han padecido grandes violaciones de los derechos humanos en las que pueden estar implicados los grupos políticos y sociales dominantes, sus opositores y/o los combatientes en un conflicto armado interno resulta difícil lograr la reconciliación. Es importante aceptar una historia de mala suerte moral para ayudar a superar los obstáculos que afronta un proceso de reconciliación, pero, más aún, resulta necesario evaluar moral y políticamente esta historia de sufrimiento, ya que es la única forma real y honesta de lograr la justicia, asignar distintos grados de responsabilidad y trabajar hacia una democracia inclusiva. De lo contrario, una sociedad que no tome en serio su pasado problemático corre el riesgo de adoptar formas defectuosas de tratar los daños infligidos en el pasado.

Éste sería el caso de un nuevo gobierno democrático que, sencillamente, implementa una ciega amnistía total, y olvida el pasado y a sus víctimas; o el de

Estud. Socio-Juríd., Bogotá (Colombia), 7 (Número especial): 303-328, agosto de 2005

una sociedad que sigue buscando venganza y practicando la violencia por hallarse inextricablemente atada a ese pasado problemático.

La reconciliación puede tomar mucho tiempo, incluso generaciones, y la duración del proceso depende de la naturaleza de la violencia pasada. Por este motivo, aun cuando una sociedad cambie su constitución y las instituciones políticas y jurídicas, la transformación del carácter moral de sus miembros y de las prácticas públicas, a menudo, sólo puede darse mucho después. No obstante, en una sociedad fragmentada, caracterizada por sentimientos defectuosos de venganza, por el odio rencoroso y malicioso,³¹ por la falta de indignación y de vergüenza y por la tendencia a justificar el uso de la violencia, un modelo moral de reconciliación puede ayudarle a la gente a sentir confianza en la sociedad y en el nuevo sistema político.

En la siguiente sección, examinaré el significado del deber de recordar el pasado, teniendo, como fundamento, el modelo de una democracia incluyente. Considero que fundamentar bien ese deber desde una perspectiva ético-política es indispensable para desarrollar en la práctica modelos de transición democrática que garanticen y protejan la igual ciudadanía y agencia moral de sus miembros.³²

Sección II. El deber de recordar

Después de la comisión de crímenes atroces (masacres, desapariciones, desplazamientos, torturas, etc.), y en el proceso de discusión de la transición

³¹ El odio malicioso implica que la víctima desea reducir y derrotar al malhechor, como si se estuviera en una competencia en la cual la víctima espera ganar y demostrar su superioridad, mientras que el odio rencoroso implica que la víctima busca hundir a la persona odiada, así como ella se ha hundido. Jean Hampton, *Forgiveness and mercy*, en: Jeffrie Murphy y Jean Hampton, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 82.

³² El artículo no desarrolla en forma concreta un modelo para hacer tránsito a una democracia en transición. Este análisis lo desarrollo en: Camila de Gamboa Tapias, "Perdón y reconciliación política: dos medidas restaurativas para enfrentar el pasado", *Revista de Estudios-Socio-Jurídicos*, Bogotá, Centro Editorial Universidad del Rosario, vol. 6, No. 1, abril, 2004, pp. 81-110. Ver también, el excelente artículo de Rodrigo Uprimny y Luis Manuel Lasso, "Verdad, reparación y justicia en Colombia: algunas reflexiones y recomendaciones" en: *Conflicto y seguridad democrática en Colombia*, Bogotá: Fundación Social, Fescol y Embajada de la República Federal de Alemania, 2004, pp. 101-188.

hacia la democracia, aparece la intuición moral básica según la cual es un deber recordar a las víctimas.³⁵ Como miembros políticos de una sociedad en transición, nuestra relación con el pasado se construye en función del imperativo moral de recordar. No obstante, como señala acertadamente Pablo de Greiff, ésta no es una obligación fácilmente identificable porque, hablando filosóficamente, los fundamentos de este deber moral no son claros.³⁴

Para la presente discusión, examinaré la reconstrucción que hace De Greiff de dos argumentos desarrollados por varios autores relacionados con este deber: un argumento orientado hacia el futuro y otro orientado hacia el pasado.³⁵ Luego, presentaré el argumento orientado hacia el presente de De Greiff, para justificar una versión del argumento orientado hacia el pasado que, según considero, es menos problemática que la tesis centrada en el presente.³⁶

1. Un argumento orientado hacia el futuro

Este argumento justifica el deber de recordar el pasado en aras de un futuro mejor. Una comunidad que olvida su pasado está condenada a repetirlo.³⁷ Tal como afirma De Greiff, este uso profiláctico del pasado es atractivo porque estimula la reflexión crítica sobre las causas de la violencia, y, por esto, nos motiva a transformar ese pasado. Según De Greiff —y en esto comparto su opinión— el argumento tiene dos problemas. Primero, es ingenuo porque la histo-

³⁵ Utilizo el término *víctimas* para referirme de manera general a las personas que han sufrido como consecuencia de la violencia política. Soy consciente de que en un conflicto armado interno, no sólo la sociedad civil padece maltrato, sino, también, los combatientes, ya sea a manos del antagonista o del gobierno. A veces, resulta difícil distinguir claramente entre violencia política y violencia común, dado que un combatiente puede ser culpable de ambas, y las causas de los dos tipos de violencia pueden estar relacionadas entre sí.

³⁴ Quiero agradecer al profesor Pablo de Greiff por su generosidad al compartir conmigo las dos primeras versiones de uno de los capítulos de su próximo libro, *Redeeming the claims of justice in transition to democracy*, la citación en este artículo es del texto en inglés pp. 2-3. Una versión corta de ese capítulo apareció en español en: Pablo de Greiff, "La obligación moral de recordar", en: Adolfo Chaparro, *Cultura política y perdón*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2002.

³⁵ El deber de recordar el pasado ha sido analizado por muchos autores, en especial luego de la ocurrencia del Holocausto judío, tales como Walter Benjamín, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Max Pensky, Tzvetan Todorov, entre otros.

³⁶ De Greiff, *op. cit.*

³⁷ De Greiff señala que este argumento orientado hacia el futuro fue popularizado por Santayana.

ría no puede repetirse. El argumento no reconoce la complejidad de cada evento histórico, ni la imposibilidad de anticipar ciertos patrones de opresión que son necesarios o suficientes para desencadenar la brutalidad. Reconocer que el recuerdo no nos inmuniza contra la violencia futura no implica, en absoluto, que debamos rechazar la importancia de reflexionar acerca de la opresión pasada, aunque es importante evitar esta simplificación histórica.³⁸

La segunda objeción de De Greiff socava aún más la motivación moral de este argumento porque cuando una sociedad recuerda en aras de un mejor futuro “el foco del argumento somos *nosotros*”, y, por ende, las víctimas son utilizadas como meros instrumentos para aprender del pasado.³⁹ Cuando las víctimas desempeñan este papel pedagógico reducido, su humanidad es negada por los miembros de la sociedad actual. Así, se llevaría a cabo una doble instrumentalización de las víctimas: primero, en el proceso de convertirse en víctimas y, segundo, cuando se las recuerda por razones profilácticas.

2. Un argumento orientado hacia el pasado

Este argumento justifica el deber de recordar no respecto a un mejor futuro, sino, más bien, en defensa de “las responsabilidades que podamos haber adquirido en el pasado o heredado de él”.⁴⁰ Walter Benjamín es quien ha formulado este argumento de la manera más poderosa.

Argumenta que el presente es el resultado del sufrimiento de nuestros antepasados, por lo cual olvidarlos equivaldría a cometer un segundo crimen. En un argumento así orientado hacia el pasado, debemos recordar a quienes vinieron antes que nosotros. Según De Greiff, puede ser relativamente fácil atribuir responsabilidad a los perpetradores y a sus cómplices, y, talvez, incluso a los espectadores pasivos de los crímenes, pero resulta difícil explicar cómo las generaciones futuras heredarían esa responsabilidad con las víctimas del pasado.⁴¹

Para De Greiff, el problema con este argumento reside en el asumir una concepción extendida de responsabilidad, en la que generaciones futuras siguen

³⁸ De Greiff, *op. cit.*, p. 9.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 10.

siendo culpables de lo sucedido en el pasado, a pesar de todos los esfuerzos por superarlo. Al referirse al caso colombiano, De Greiff se pregunta por qué, si las futuras generaciones logran transformar a Colombia en una democracia justa y responsable, habrían de seguir siendo responsables por los eventos pasados.⁴²

3. Un argumento orientado hacia el presente

De Greiff formula un argumento orientado hacia el presente que, según dice, no se encuentra en las discusiones contemporáneas de la transición hacia la democracia. Su argumento se origina en “los efectos que el olvido tiene sobre la calidad de las relaciones cívicas actuales”.⁴³ Así, tenemos la obligación de recordar a las víctimas del pasado, no porque les debemos algo a ellos, sino, más bien, a sus descendientes. Debemos asegurar una relación de confianza entre los miembros vivos de nuestra comunidad.

Según De Greiff, en una sociedad en transición, el recuerdo puede satisfacer los requisitos de confianza ciudadana, especialmente cuando los miembros poderosos de la sociedad, vinculados a regímenes anteriores o pertenecientes a la nueva administración política, están dispuestos a reconocer públicamente el pasado problemático. Esto hace que la posibilidad de adoptar con éxito un nuevo proyecto político sea más grande.⁴⁴

De Greiff enuncia su argumentado centrado en el presente de la siguiente manera: “Tenemos la obligación de recordar aquello que no podemos esperar que nuestros conciudadanos olviden”.⁴⁵ Señala que el término *esperar* tiene aquí un sentido normativo que incluye aquello lo cual: “no podemos razonablemente esperar que otros olviden” y “aquello que sería injusto esperar que otros olvidaran”.⁴⁶

De Greiff cree que esta tesis resuelve muchas de las paradojas de las otras alternativas, y que el argumento no depende de una noción de responsabilidad extendida, en la que las generaciones futuras deben recordar lo sucedido a

⁴² *Ibid.*, p. 14.

⁴³ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁶ *Ibid.*

las víctimas del pasado como si ellos fueron personalmente culpables de esa victimización, a pesar de todos sus esfuerzos por transformar ese pasado. Por el contrario, señala: “debemos recordar puesto que ésta es una forma de ganarnos la confianza de aquéllos cuyos antepasados fueron victimizados”.⁴⁷ De Greiff piensa, además, que no son los filósofos, historiadores o políticos los llamados a decidir lo que tenemos que recordar, sino que son los ciudadanos mismos quienes debemos decidir qué recordar mediante un proceso de deliberación democrática.

4. Una nueva mirada al argumento orientado hacia el pasado

Tal como se señaló antes, De Greiff considera que el argumento orientado hacia el pasado es problemático porque apela a la noción de responsabilidad extendida. Considera que, dado que esta concepción no tradicional de la responsabilidad no ha sido elaborada, resulta problemático aplicar sencillamente su modelo individual a un grupo colectivo y concluir, a partir de ahí, que las generaciones futuras heredan las responsabilidades del pasado.⁴⁸ Aunque el argumento orientado hacia el presente formulado por De Greiff expresa la posibilidad de una noción no tradicional de responsabilidad, él no cuestiona el modelo tradicional y, a mi modo de ver, construye su argumento con el modelo individual en mente, lo cual resulta ser también problemático, como explicaré más adelante.

Antes de retornar al argumentado centrado en el presente formulado por De Greiff, pasaré a considerar cómo las nociones de democracia inclusiva, suerte moral y toma de responsabilidad sirven para aclarar el argumento orientado hacia el pasado. El deber moral de recordar a las víctimas del pasado es una obligación específica que tenemos como ciudadanos de una comunidad con un pasado problemático, y es un deber moral que surge del hecho mismo de ser ciudadanos de esa comunidad;⁴⁹ en este sentido, cuando aceptamos la ciudadanía, aceptamos la historia de opresión y sufrimiento de nuestra comunidad, y esa historia de mala suerte moral es constitutiva de nuestra identidad política.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁹ El deber de recordar el pasado es un imperativo ético-político de la comunidad específica que ha padecido un pasado problemático, puesto que se trata de un recuerdo de eventos particulares que se encuentran ligados, en forma esencial, a la identidad de esa sociedad. Así, cualquier sociedad que haya padecido crímenes atroces debe recordarlos.

Tal como se vio en la discusión de la toma de responsabilidad, el término *aceptación* no significa necesariamente que convertirse en ciudadano sea un acto absoluto de libre albedrío. De hecho, muchas veces este estatus político “es otorgado, asignado o legado”.⁵⁰ Aunque esta situación puede indicar una carencia de iniciativa, cuando alguien acepta este estatus político está aceptando la identidad histórica de esa comunidad política, así como el compromiso moral de actuar como un miembro responsable de la misma.

Aceptar una identidad problemática no significa que seamos culpables de lo sucedido en el pasado, como si fuéramos los directos causantes de esa situación. Lo que este deber moral implica, dentro del contexto de una sociedad en transición hacia una democracia incluyente, es que debemos juzgar las instituciones políticas del pasado de acuerdo con este ideal normativo. Si la evaluación concluye que hubo individuos o grupos que no fueron tratados como ciudadanos plenos, entonces, debemos recordar a estas víctimas, así hayan muerto.

Dentro de la discusión en torno al deber de recordar, algunos afirman que no le debemos nada a los muertos. En palabras de Horkheimer: “las injusticias del pasado son algo definitivamente del pasado. Los asesinados han sido realmente asesinados”.⁵¹ Considero que esta posición asume que los principios morales están sujetos al tiempo y que la condición necesaria para evaluar sistemas políticos y sociales y, dentro de la discusión actual, la opresión acompañada por graves violaciones de los derechos humanos es solamente la presencia de las generaciones vivas y no la evaluación moral del sufrimiento de nuestros antepasados.

Esta posición sirve para instrumentalizar a las víctimas del pasado, pues no toma en serio la humanidad de esos ciudadanos. En cuanto seres vivientes en un mundo imperfecto, el único tipo de justicia que tenemos a la mano en el caso de nuestros antecesores es el deber de recordarlos,⁵² y este deber sigue

⁵⁰ Card, *op. cit.*, p. 29.

⁵¹ Horkheimer, “Carta” [16 de marzo de 1937], citado en: Walter Benjamín, *Theoretics of Knowledge, Theory of Progress*, trans. Philosophical Forum, vol. 15, No. 1-2, otoño-invierno 1983-84, No. 8, s. f., p. 18.

⁵² Walter Benjamín afirma que la historia no es simplemente una ciencia, sino una forma de la memoria caracterizada por la empatía, es decir: “lo que la ciencia ha establecido puede ser modificado por la memoria con empatía” *Ibid.*

siendo incondicional, en la medida en que no es un deber solamente para con el dominio de los vivos.

De acuerdo con el argumento orientado hacia el presente formulado por De Greiff, el deber de recordar a las víctimas del pasado se centra en sus descendientes. Sin embargo, dentro de este marco, la humanidad de las víctimas del pasado queda reconocida sólo indirectamente.

La tesis de De Greiff podría servir para instrumentalizar a las víctimas del pasado porque el argumento condiciona el deber de aceptar su humanidad a la existencia de sus descendientes. Además, aunque comparto con De Greiff la idea de que la confianza ciudadana es esencial para una sociedad transicional, me parece que este objetivo no es, de por sí, lo suficientemente explicativo, desde un punto de vista moral. Una situación hipotética me permitirá ilustrar este punto.

Supongamos que no existan descendientes de un grupo de víctimas. En este caso, ¿sería necesario que el nuevo gobierno, o los miembros del antiguo régimen y los perpetradores reconocieran públicamente sus malas acciones pasadas? La respuesta de De Greiff podría ser negativa, y, en este caso, las generaciones presentes no le deberían nada a los muertos. Esta conclusión sólo podría deducirse a partir de una noción moral de responsabilidad en la cual los derechos y deberes morales desaparecen en principio con la muerte física del individuo.⁵³

La confianza ciudadana es moralmente valiosa cuando reconocemos que las tradiciones y los valores en función de los cuales se construyó, o se construye, nuestra identidad política tenían, o tienen todavía, la capacidad de negar la humanidad de otros. Tal como señala Jürgen Habermas en su ataque contra la historiografía neoconservadora del Holocausto, “[los alemanes] se han criado dentro de una forma de existencia en la que *estas cosas* eran posibles. Nuestra propia vida se halla vinculada internamente, y no sólo por circunstancias accidentales, al contexto de vida que hizo posible a Auschwitz”.⁵⁴

⁵³ Incluso el modelo liberal tradicional de responsabilidad reconoce y protege la voluntad de los muertos y las obligaciones legales que no se extinguen con la muerte física de un individuo. Tal es el caso de los testamentos, las deudas civiles y los derechos de los descendientes, entre otros.

⁵⁴ Jürgen Habermas, “Concerning the public use of history”, in *New Germany Critique*, vol. 15, No. 44, Primavera, 1988, p. 43.

Dado que la historia pasada del sufrimiento humano es parte de nuestra identidad: “debemos mantener vivo este recuerdo abiertamente y no sólo en nuestra mente”.⁵⁵ Ésta es una afirmación muy poderosa porque, dado su carácter político, este deber de recordar el sufrimiento de las víctimas debe reconocerse públicamente. Además, cuando Habermas dice que de no ser así “nuestros conciudadanos judíos y ciertamente los hijos, hijas y nietos de las víctimas asesinadas no podrían ya respirar en nuestro país”,⁵⁶ hace referencia a la confianza ciudadana, sin el fin de ganarse la lealtad de los descendientes de las víctimas, como parece creer De Greiff.

A mi modo de ver, la aseveración de Habermas incluye un recuerdo del sufrimiento de nuestros antepasados y una afirmación de nuestra responsabilidad de criticar y transformar las tradiciones y los valores que hicieron posibles los daños pasados para hacer justicia a nuestros ancestros.

Las discusiones contemporáneas sobre las sociedades en transición están de acuerdo con Benjamín en que el pasado es irredimible, precisamente porque ya ha pasado, aunque éste señala que el recuerdo puede modificar esta situación.⁵⁷ Tal como señala Max Pensky: “‘la deuda con el pasado’ puede saldarse sólo a través de un proceso colectivo de reflexión moral sobre la totalidad de las tradiciones culturales, un proceso en el cual la recordación solidaria es la causa y no una mera ocasión”.⁵⁸

Con esta explicación en mente, me dirijo ahora a la tesis en la cual De Greiff defiende un proceso de deliberación democrática para decidir qué debemos recordar. De Greiff reconoce que hay eventos como el Holocausto o la esclavitud en los Estados Unidos que, probablemente: “no desaparecerán de la memoria, aun cuando hayan pasado muchas generaciones”.⁵⁹ No obstante, por lo general la duración de la obligación de recordar debe determinarse no mediante una regla, “sino principalmente de acuerdo con aquello que preocupa lo suficiente-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁷ Benjamín, *op. cit.*

⁵⁸ Max, Pensky “On the use and abuse of memory: Habermas, anamnestic solidarity and the Historikeseit”, en: *Philosophy and social criticism*, No. 15, 1989, p. 357.

⁵⁹ De Greiff, *op. cit.*, p. 19.

mente a los ciudadanos mismos como para que le presenten un argumento persuasivo a sus conciudadanos en el sentido de que *estos* eventos deben reconocerse públicamente”.⁶⁰

Aunque parece difícil olvidar ciertos sucesos, aun después de pasadas varias generaciones, el hecho es que toda sociedad ha cometido ciertas acciones censurables que son irredimibles.⁶¹ Afirmar que estos hechos censurables pueden someterse a una deliberación y a una decisión mayoritaria parece contradecir el concepto de deuda irredimible. En primer lugar, podrían pasar décadas enteras antes de que las sociedades en transición se sintieran preparadas para hablar abiertamente acerca de los males pasados, sin sentirse acosadas por los eventos recientes.

Este hecho podría distorsionar cualquier deliberación pública acerca de la existencia de una deuda con el pasado. En segundo lugar, y de manera más importante, hay una especie de fragilidad intrínseca a toda comunidad política, incluso a aquellas que se denominan *democracias*. Toda sociedad está sujeta a contingencias históricas que pueden socavar el ideal de racionalidad que De Greiff parece considerar como libre de riesgo en un régimen democrático.

En las democracias actuales, la cultura dominante existente puede fácilmente controlar la opinión pública. Los intereses de los grupos poderosos tienen una influencia innegable y se hallan estrechamente relacionados con los políticos, la promulgación de leyes y las políticas públicas. Adicionalmente, estos grupos suelen controlar también a los medios (prensa, televisión, revistas, publicidad, etc.) a través de los cuales se forma la opinión pública. Por esto, la idea de someter el pasado a una decisión democrática no está exenta de riesgos. Por ejemplo, como señala McCarthy: “Alemania [occidental] ha estado dedicada a un esfuerzo continuo por aceptar su pasado nazi en circunstancias cambiantes y con diversos objetivos, enfoques y resultados”.⁶²

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Entiendo que una deuda es irredimible cuando implica serias violaciones de los derechos humanos.

⁶² Tomas McCarthy, “Vergangenheitsbewältigung in the USA, on the politics of the memory and slavery” [inédito], p. 6.

Durante el periodo comprendido entre 1949 y el comienzo de los años sesenta, este enfrentamiento con el pasado estuvo prácticamente suspendido y todas las energías se hallaban concentradas en la reconstrucción de la sociedad. Luego, durante la segunda mitad de la década de los sesenta, el ascenso al poder de los social-demócratas y el movimiento radical estudiantil promovieron una investigación crítica y una discusión pública del pasado, con el fin de comprenderlo y aceptarlo. No obstante, tras el regreso al poder de los demócratas cristianos, en los años ochenta: “los intelectuales conservadores se sintieron alentados a aprovechar el nuevo clima político para ganarle el dominio político-cultural a la oposición de izquierda”.⁶³ Este debate es ampliamente conocido como el *historikerstreit*.⁶⁴

De manera similar, en los Estados Unidos se ha visto un rechazo vehementemente a las propuestas públicas para enfrentar la injusticia racial, evidenciado, por ejemplo, en la reacción negativa a la idea del presidente Clinton de presentar disculpas formales por la esclavitud, o en las constantes negativas del Comité Jurídico de la Cámara de Representantes ante la propuesta de establecer una comisión de investigación de la esclavitud y sus consecuencias.⁶⁵

Vivir en una democracia no garantiza que sus miembros hayan aceptado su pasado, y, probablemente, por este motivo, sus ciudadanos pueden negar la verdadera dimensión de las ofensas pasadas, o, peor aún, su misma existencia. Incluso cuando una sociedad acepta su pasado, nadie puede garantizar que los ciudadanos serán siempre razonables, ni que en el futuro una mayoría no sea capaz de rechazar una deuda histórica irredimible.

⁶³ McCarthy, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁴ McCarthy señala que los historiadores neoconservadores emprendieron la tarea de reinterpretar los eventos del periodo nazi tratando de reducir la singularidad de sus crímenes mediante la comparación. Por ejemplo, estos historiadores compararon la *solución final* con las masacres de los armenios por parte de los turcos, o con las purgas estalinistas de 1930. Además, exoneraron parcialmente a Hitler y al nazismo al explicar sus acciones como una respuesta defensiva a la amenaza bolchevique. Dichos historiadores, también desplazan la solidaridad alemana, de las víctimas del nazismo a las tropas alemanas en el frente oriental y al sufrimiento de la nación alemana durante la guerra. *Op. cit.*, p. 7. Versiones revisionistas del Holocausto se encuentran, entre otros, en el texto de Ernst Nolte, “Between myth and revisionism: the third Reich in the perspective of the 1980s” en: H. W. Koch (ed.), *Aspects of the third Reich*, Londres, Macmillan, 1985.

⁶⁵ McCarthy, *op. cit.*, p. 1.

Adicionalmente, Tzvetan Todorov explica que el deterioro del recuerdo no es exclusivo de los regímenes totalitarios que suprimen la memoria para acceder al poder. Las democracias liberales también contribuyen a ese deterioro mediante la cultura del consumo. El recuerdo se ve amenazado por la sobreabundancia de información, la frivolidad constante y la sustitución de la tradición y del pasado con lo nuevo y el futuro. Todorov explica que en las democracias liberales el deterioro de la memoria sucede de manera menos brutal, pero más efectiva que en un régimen totalitario porque la comunidad entera contribuye activamente a que se olvide *todo* lo que sucedió antes.⁶⁶ Por lo tanto, las sociedades occidentales, en general, viven en entornos económicos y culturales que dificultan el enfrentamiento con los hechos problemáticos del pasado. De hecho, incluso existen propuestas liberales que adoptan la idea de olvidar los crímenes pasados en aras de la estabilidad democrática.⁶⁷

En sociedades en transición hacia la democracia, la tendencia más común, con respecto al pasado, es la de olvidarlo. En estas sociedades, los grupos comprometidos en atrocidades pasadas estarían encantados de olvidar los males pasados y a sus víctimas.

Finalmente, quizá De Greiff tenga razón al afirmar que, para recordar el pasado, es necesario vivir en una democracia incluyente y deliberativa, pero este recuerdo no basta para satisfacer los valores de la inclusión. Como argumenta Todorov en *Los abusos de la memoria*, cuando no enfrentamos apropiadamente los delitos del pasado se abusa del recuerdo.

Afirma Todorov que hay sociedades que justifican la agresión debido al sufrimiento en el pasado. Tal es el caso de los nacionalistas serbios, quienes han practicado la limpieza étnica en respuesta a lo que sufrieron durante la Segunda Guerra Mundial (en el pasado reciente) o en el siglo XIII durante las luchas contra el islam (en el pasado remoto).⁶⁸ Todorov llama a este fenómeno el uso literal de la memoria. En este caso, en vez de enfrentar un evento traumático mediante el duelo con el fin de volver inocuo un recuerdo perturbador, el individuo, o el grupo, lo reprime. En la memoria literal, el pasado gobierna el presente

⁶⁶ Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 14-19.

⁶⁷ Bruce Ackerman, *The future of liberal revolution*, cap. V, Yale, Yale University Press, 1992.

⁶⁸ Todorov, *op. cit.*, p. 27.

y la vida se halla dominada por este recuerdo problemático que no puede controlarse. Algunas personas viven literalmente en el pasado, y otras conmemoran cualquier convicción, sentimiento o acción en referencia a lo sucedido en el pasado, con lo cual se sacraliza el recuerdo.⁶⁹

En *Memory, Forgiveness, and History*, Paul Ricoeur explica dos casos sobre lo que Todorov llama abusos de la memoria: el exceso de memoria y la carencia o déficit de la misma. Para explicar el primero, Ricoeur sigue la interpretación freudiana del proceso de recordación de memorias traumáticas. En este proceso se presenta un obstáculo que Freud llama la “compulsión a la repetición”, en la cual el paciente “no reproduce [el acto olvidado] en forma de recuerdo, sino como una acción que repite, obviamente sin saber que la está repitiendo”.⁷⁰ Este exceso de memoria es una forma de la compulsión a la repetición o de la memoria repetitiva (similar a lo que Todorov llama memoria literal). Así, en lugar de reconciliar presente y pasado, la violencia o la compulsión a la repetición reemplazan el acto de recordar.

Hay también una carencia o un déficit de memoria, otra forma de la memoria repetitiva, en la cual las personas, en vez de cultivar esa memoria, “huyen de ella con una mala conciencia”, pues, “temen ser devorados por ella”.⁷¹ Ricoeur concluye que tanto el exceso de memoria como su déficit fracasan en el intento por lograr el acto de recolección, o, para decirlo en sus palabras, de una memoria crítica en la que el recuerdo no es nocivo.⁷²

Una sociedad en transición hacia la democracia tiene que trabajar arduamente para evitar caer en formas defectuosas para enfrentar los abusos del pasado; por ejemplo, cuando un gobierno nuevo decreta una amnistía ciega,

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 30 y 31.

⁷⁰ Freud, “Erinnern, Wiederholen und Durcharbeit”, p. 129, citado por Paul Ricoeur, “Memory, forgetfulness and history”, *ZfJ*, vol. 2, Universitat Bielefeld, 1995, p. 17.

⁷¹ Ricoeur, *op. cit.*, p. 17.

⁷² Siguiendo a Freud, Ricoeur considera que en el psicoanálisis el analista debe tener paciencia al tratar la memoria repetitiva que aparece en forma de transferencia (el espacio intermedio entre la enfermedad y la vida real, donde la patología se manifiesta abiertamente). El paciente debe “dejar de lamentarse y ocultarse a sí mismo su verdadero estado” *Ibid.*, p. 18, así como afrontar la enfermedad como a un opositor válido: un trabajo de recordación. El papel de los historiadores y de las personas que se hallan en una posición similar a la de quien cura consiste en ser pacientes con “los estallidos de compulsión en la arena ficticia de la transferencia”. Además, todo miembro de la sociedad tiene la tarea de recordar.

perdona y olvida los delitos pasados y a sus víctimas (déficit de memoria), o cuando una sociedad se halla obsesivamente atada a su pasado (exceso de memoria). Ambos casos pueden conducir a una repetición de la violencia, y, a menudo, efectivamente lo hacen.

Una sociedad que reconoce su pasado problemático no puede excluir la necesidad de deliberar críticamente acerca de él y de discutir los mejores remedios o procedimientos para establecer la justicia. De hecho, el involucramiento de los ciudadanos en esta conversación pública es un aspecto que ayuda a reconciliar a los miembros de una comunidad política consigo mismos y con el pasado. No obstante, debido a que la deuda con respecto a notorias violaciones de derechos humanos es irredimible, su vigencia no puede someterse a los riesgos que conlleva una decisión política.

En este sentido, existen ciertos elementos normativos que deben guiar un proceso de transición democrática incluyente e igualitaria. Como se ha establecido en éste artículo, es indispensable que la sociedad y el gobierno y los gobiernos posteriores que lideren el proceso de transición valoren el pasado de injusticia y sufrimiento que hace parte de su identidad política. Así, tomar en serio el pasado implica que se transformen las tradiciones no incluyentes que dieron origen a la violencia, la opresión y las violaciones de los derechos humanos, para garantizar un presente y futuro democráticos para todos los ciudadanos. Dentro de este contexto normativo, las víctimas cumplen un papel esencial: ellos son los testigos morales y la memoria del sufrimiento de esa sociedad. Únicamente en la medida en que la sociedad se responsabilice por restituirles a la víctimas la dignidad que tienen como agentes morales y ciudadanos, tanto aquellos que sobrevivieron, como de aquellos que ya han muerto, logrará la sociedad hacer justicia. Esta responsabilidad es una obligación que las generaciones presentes y futuras deben aceptar. Como lo expresa Karl Jaspers,⁷³ en sus conferencias a la nación alemana luego del Holocausto, asumir su responsabilidad no era una obligación que obviamente tenían ante sus víctimas, y ante las otras naciones del mundo, sino una obligación que tenían frente a sí mismos para seguir siendo miembros de la comunidad humana.

⁷³ Karl Jaspers, *The question of German guilt*, New York, Capricorn Book, 1961, pp. 28 y 29.

Bibliografía

- Ackerman, Bruce, *The future of liberal revolution*, Yale, Yale University Press, 1992.
- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, en: Richard McKeon (ed.), Nueva York, Random House, 1941.
- Bartky, Sandra Lee, *Femininity and domination. Study in the phenomenology of oppression*, New York, Routledge, 1990.
- Benjamín, Walter, "Theoretics of Knowledge, Theory of Progress", trans. en *Philosophical Forum*, v. 15. Nos 1-2, Fall-Winter 1983-84.
- Card, Claudia, *The unnatural lottery, character and moral luck*, Philadelphia. Temple, University Press, 1996.
- Crocker, David, "Civic society and transitional justice", en: Robert Fullinwider (ed.), *Civic Society, Democracy and Civic Renewal*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- De Gamboa Tapias, Camila, "Perdón y reconciliación política: dos medidas restaurativas para enfrentar el pasado", *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, Bogotá, Centro Editorial Universidad del Rosario, vol. 6, No. 1, abril, 2004.
- De Greiff, Pablo, "The duty to remember: the dead weight of the past or the weight of the dead past?", en: Adolfo Chaparro (ed.), *Cultura política y perdón*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2002.
- Habermas, Jürgen, "A kind of settlement of damages (apologetic tendencies)", en: *New Germany Critique*, v. 15, No. 44, Spring, 1988.
- _____, "Concerning the public use of history", en: *New German Critique*, vol. 15, No. 44, Spring, 1988.
- Jaspers, Karl, *The question of German guilt*, New York, Capricorn Book, 1961.
- McCarthy, Thomas, "Vergangenheitsbewältigung in the USA, on the politics of the memory and slavery" [inédito].
- Meyers, Diana T., *Subjection and subjectivity, psychoanalytic feminism and moral psychology*, New York, Routledge, 1994.
- Murphy, Jeffrie y Jean Hampton, *Forgiveness and mercy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Nagel, Thomas, *Mortal questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Pensky, Max, "On the use and abuse of memory: Habermas, anamnestic solidarity

- and the Historikeseit", en: *Philosophy and Social Criticism*, No. 15, 1989.
- Ricoeur, Paul, "Memory, forgetfulness and history", *ZIF*, vol. 2, Universitat Bielefeld, 1995.
- Tessman, Lisa, "Moral luck in the politics of personal transformation", en: *Social Theory and Practice*, vol. 26, No. 3, 2000.
- Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Uprimny Rodrigo y Luis Manuel Lasso, "Verdad, reparación y justicia en Colombia: algunas reflexiones y recomendaciones", en: *Conflicto y seguridad democrática en Colombia*, Bogotá, Fundación Social, Fescol y Embajada de la República Federal de Alemania, 2004.
- Uribe, María Teresa, *Nación, ciudadano y soberano*, Medellín, Corporación Región, 2001.
- Williams, Bernard, *Moral luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Young, Iris Marion, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- _____, *Inclusion and democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2001.