

**UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO**

**ESCUELA DE CIENCIA HUMANAS**

**VIOLENCIA, RECONOCIMIENTO DEL OTRO, E IDENTIDAD**

**Una postura inspirada en Hannah Arendt y Emmanuel Levinas**

**JULIANA MEJÍA QUINTANA**

**TESIS DE GRADO – MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**DIRECTOR: WILSON HERRERA**

**2017**

## Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN .....	3
CAP. I: DOS APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE VIOLENCIA .....	6
(I) Hannah Arendt y el carácter instrumental de la violencia .....	6
1.1 La acción: .....	6
1.2 El acontecimiento: .....	7
1.3 El discurso: .....	7
1.4 La pluralidad: .....	8
1.5 Autoridad: .....	9
(II) Emmanuel Levinas. La violencia como indiferencia. ....	13
2.1 El reconocimiento del otro: .....	14
2.2 El Rostro: .....	17
2.3 La infinitud: .....	19
2.4 La responsabilidad: .....	20
(III) Articulación del concepto de <i>violencia</i> en Arendt y Levinas .....	21
CAP. II: QUÉ NOS CONSTITUYE COMO PERSONAS .....	23
(I) La capacidad de juicio y la banalidad del mal .....	23
1.1 La facultad de juzgar: .....	24
1.2 Eichmann y la tesis de la banalidad del mal: .....	26
1.3 El <i>hombre de masas</i> y el problema de los colectivos (crítica a la burocracia): .....	28
1.4 La responsabilidad y la culpa: .....	33
(II) Autonomía, heteronomía y libertad .....	37
(III) Vulnerabilidad .....	44
(IV) Trascendencia .....	49
4.1 La huella .....	58
CAP. III: JUSTICIA, MEMORIA E IDENTIDAD .....	61
(I) Las máscaras de la violencia .....	61
1.1 Las máscaras de la violencia en Colombia .....	61
1.2 <i>El Tercero</i> .....	65
1.3 Infinitud de la acción .....	68
(II) La memoria .....	69
(III) La identidad del agresor .....	73
CONCLUSIÓN: <i>La violencia de base</i> .....	78
Bibliografía .....	81
Anexos .....	87

# VIOLENCIA, RECONOCIMIENTO DEL OTRO E IDENTIDAD.

## Una postura inspirada en Hannah Arendt y Emmanuel Levinas.

---

*Cada uno de nosotros es culpable de todo ante todos,  
y yo más que nadie*  
(Dostoievski, 2011, pág. 457).

### INTRODUCCIÓN

Inicio estas páginas con la nostalgia de miles de miradas, rostros que claman por ser reconocidos en las situaciones más in-humanas, situaciones que atraviesan distintos momentos históricos, distintas zonas geográficas, pero que todas están ancladas a la violencia de la que es capaz el ser humano y que muchas veces se torna invisible por la indiferencia.

Lo decía Primo Levi luego de tener que vivir la realidad del holocausto:

*Los que vivís seguros  
En vuestras casas caldeadas  
Los que os encontráis, al volver por la tarde,  
La comida caliente y los rostros amigos:  
Considerar si es un hombre  
Quien trabaja en el fango  
Quien no conoce la paz  
Quien lucha por la mitad de un panecillo  
Quien muere por un sí o por un no.  
Considerar si es una mujer  
Quien no tiene cabellos ni nombre  
Ni fuerzas para recordarlo  
Vacía la mirada y frío el regazo [...] (Levi, 2005)*

Dichas descripciones, también enmarcan nuestra realidad colombiana y me llevan a preguntar: si somos todos personas que nos determinamos mutuamente, ¿por qué elegir negarnos, o lo que es lo mismo: hacer el mal? El problema del mal ha sido estudiado de manera recurrente en especial tras los evidentes fenómenos de maldad que hemos vivido a lo largo de la historia en los que se pone de manifiesto la capacidad del hombre de hacerse daño a sí mismo y a los otros. Por ejemplo, Pavel Antokolsy –corresponsal de la Segunda Guerra Mundial- padre de uno de los jóvenes soldados rusos que lucharon durante esta Guerra, escribía:

Mi hijo ya no existe. Su corta vida ha terminado antes de empezar en verdad. No pudo conseguir nada. Su único logro fue crecer sano y hermoso, listo para amar y ser feliz. Pero no le tocó la suerte de experimentarlo. Solo una breve y terrible iniciación a un conflicto aterrador y sangriento. Al principio era un bebé, luego un niño encantador, de pelo rizado, que llamaba la atención de todo el mundo; después un niño de colegio. Creció, se hizo más serio, más guapo y más listo; desarrolló un carácter, una voluntad y un punto de vista con respecto al mundo...

...No hay final para todo esto no hay escapatoria, y aunque pasen otros diez años o bien más, todo seguirá igual: tú, joven, lleno de fuerza y esperanza, lleno del derecho a vivir, a amar y a ser feliz, secuestrado por un arma rapaz, en las profundidades de una trinchera, con la cabeza caída entre las piernas. Nada ha terminado: ni la vida, ni la muerte, ni el amor, ni las heridas ni el dolor. Para ti, no hay final (Jones, 2012, pág. 42; 300).

Reflexiones como estas también podrían extenderse al caso colombiano ¿Cuántas madres han perdido a sus hijos en la guerra en Colombia?, ¿cuántos niños huérfanos? ¿cuánta indiferencia? Todo esto podría hacernos pensar que somos naturalmente violentos, pero - como se mostrará en este trabajo-, esto no es así. Por ello, es necesario tomar como propia la responsabilidad de desnaturalizar esas violencias. Así lo hicieron Hannah Arendt y Emmanuel Levinas; dos filósofos judíos que vivieron y escribieron en un momento en que esa identidad judía representaba un peligro de muerte; pero no callaron, sino que invitaron a ser críticos de la realidad, no con una sed de venganza ante sus victimarios, sino con un llamado ético que trascendiera a una no-repetición de la violencia totalitaria que ellos presenciaron.

Lo que estos autores han planteado puede ayudarnos a entender también otras realidades como la colombiana que, bajo sus propias lógicas, ha sido impregnada por una violencia constante de más de cinco décadas. Los silencios, la generalidad de dividir el conflicto entre “amigos y enemigos” sin una postura crítica frente al ser persona de cada uno de los implicados, no ha permitido la finalización de la guerra aun a pesar de los diversos intentos (armados, mediáticos, civiles, o de diálogo) que se han intentado.

Es por ello que para acercarnos a realidades como la colombiana y entender más a fondo las diversas situaciones de violencia que se han vivido en el país; vale la pena analizar la postura de Arendt que nos ayudará a entender mejor el carácter instrumental y la lógica institucional que sirven de base a la violencia. Pero más allá del análisis que puede hacerse desde lo estructural (analizando –como hace Arendt- los sistemas de poder y sus implicaciones); el estudio de la violencia debe complementarse con un análisis de esta en tanto acción iniciada por individuos concretos, y en cuyo ejercicio, siempre hay sujetos que resultan dañados. Para comprender las implicaciones de la violencia en los sujetos, es

pertinente una lectura a la postura de Emmanuel Levinas que nos servirá para comprender mejor quién es el otro y qué responsabilidades tenemos frente a él.

En este trabajo haré una reconstrucción crítica de los argumentos de estos autores en lo que respecta la violencia, con el fin de rescatar sus principales aportes e intentar ir un paso más allá para rastrear aquello que está a la base de esas violencias que ellos develaron, con el fin de cuestionar la afectación que el ejercicio de la violencia trae, no solo para quien la sufre, sino también para quien la ejerce.

La primera parte de esta investigación dará cuenta de (I) la concepción de violencia que sugiere Arendt al contraponerla al poder y al rescatar el valor de la acción, el discurso y la pluralidad como fuentes de la condición humana. Y (II) la concepción de violencia que sugiere Emmanuel Levinas en relación con la responsabilidad ética que nos exige el Otro a través de su *Rostro*, su infinitud, y nuestra responsabilidad.

La segunda parte analizará cuatro elementos que son esenciales para que alguien reconozca a otro, así como algunas características esenciales en lo que concierne a nuestra constitución de *personas*, para ello daré cuenta de: (I) El juicio y la banalidad del mal (II) la autonomía y la libertad (III) la vulnerabilidad y (IV) la trascendencia.

Finalmente, en la tercera parte mostraré (I) cómo la violencia en Colombia se ha escondido bajo distintos victimarios que -aunque antagónicos- cometen actos similares contra sus víctimas; evaluaré esto desde la noción de justicia de Levinas en la que siempre hay un Tercero<sup>1</sup> que exige reconocimiento; además analizaré (II) las implicaciones que tiene la acción violenta en la memoria tanto de las víctimas como de los victimarios y las implicaciones de esto en la constitución más general de la historia que construimos como humanidad. En un tercer apartado (III) evaluaré cómo el llevar a cabo un acto violento - además de causarle un daño a la víctima- afecta negativamente la identidad del agresor.

Todos estos elementos me servirán para afirmar -en la conclusión- la tesis de lo que llamo *violencia de base*, que será la manera de responder a la pregunta sobre ¿Qué subyace al inicio de toda violencia?

---

<sup>1</sup> En adelante al hablar del *Tercero*, usaré la mayúscula inicial, ya que toda referencia a este concepto corresponde al uso que de él hace Levinas.

## CAP.I: DOS APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE VIOLENCIA

Los estudios sobre la violencia son diversos; me centraré en dos formas particulares de concebirla: (I) la postura de Hannah Arendt quien la ve en su carácter político e instrumental; y (II) la de Emmanuel Levinas quién la ve a partir de cómo afecta la relación con el Otro. Esto con el fin de plantear los aportes y limitantes que las teorías de ambos autores pueden ofrecer para evaluar los hechos que están a la base de la violencia.

### (I) Hannah Arendt y el carácter instrumental de la violencia

Usualmente la idea de violencia ha estado ligada al poder político en tanto se presentan como correlatos del monopolio de la fuerza; pero Hannah Arendt ha mostrado que hay un riesgo en equiparar el ejercicio de la violencia y el ejercicio del poder político, ya que este último es plural y emana de la acción, mientras que la violencia instrumentaliza al individuo. Esta tergiversación del poder político la sitúa Arendt en el abandono que hemos dado a la postura griega bajo la cual el poder hacía referencia al habitar de la polis. En palabras de Arendt, “ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas pre-políticas para tratar con la gente” (Arendt, C.H. 2005, Pág. 53).

Lo político era concebido como la esfera pública de interacción y acción; el lugar de la comunidad y no un espacio en el que convergen individuos aislados. Contrario a dicha postura, cada vez se equipara más el poder con las relaciones mediadas por la amenaza, la coerción, o el uso de la violencia. Tras evidenciar este problema, Arendt nos invita a replantear el concepto de lo político, y a entenderlo como una forma de *acción* (que es siempre *acontecimiento*), y de *discurso*. Un ejercicio de *autoridad* legítimo que permite defender un espacio de libertad y *pluralidad*. Miremos cada elemento.

**1.1 La acción:** Desde la perspectiva de Arendt, la acción no puede confundirse con un simple ejercicio, con hacer o trabajar, sino que es un acto que a pesar de partir del individuo, es algo que se hace en cooperación con otros e inicia una secuencia infinita que nos hace responsables de lo que hacemos y de las consecuencias que traerá dicha acción en el todo social. Es con la conjunción de todas nuestras acciones que se configura lo político. Al actuar no solo estamos poniendo en uso nuestros medios para realizar algo, sino que tenemos presentes unos fines que no necesariamente están bajo nuestro control, pero que guían el curso de la acción concebida como resultado de un ejercicio racional que no se reduce a hacer, sino a *saber hacer*, lo cual vincula el acto con una responsabilidad<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Para Arendt nuestra responsabilidad no es solo personal, sino que también puede ser política, tiene que ver con los resultados de las acciones que hacemos en sociedad y las consecuencias que se nos escapan al iniciar cualquier acción (sobre esto profundizaré en el último capítulo).

En la acción ocurre también una revelación del agente que -habiéndose interiorizado su lugar común con otros (el *estar con* el otro)- se reconoce a sí mismo como individuo pero a partir de su constitución social. En otras palabras, en tanto actuamos, podemos reconocernos como sujetos iguales imbricados en una relación de necesidad para poder existir. En ese sentido, es característico de la acción el no estar dirigida a objetos sino principalmente a personas, es por eso que resulta irreversible, y el hecho de interferir con esta capacidad es de por sí violento en la medida en que le impide al otro realizarse.

La acción como aquí se entiende no es un fundamento instrumental, no busca ser un medio para algo, sino que desde su realización enmarca un fin no violento que es el del reconocimiento del otro, por eso la mayor revelación de la acción se da desde el discurso, porque la palabra es el acto mediante el cual nos insertamos en el mundo (Arendt, C.H, 2005. Pág. 206).

**1.2 El acontecimiento:** Toda acción es además un acontecimiento, que Arendt entiende como una irrupción en la cotidianidad que hace imposible pensar en un futuro determinado de ante mano. De ahí que sea importante considerar que la violencia enmarca una arbitrariedad que ha existido en el trascurso de la historia más allá de los hechos específicos que se querían causar con ella al momento de iniciarla; entre otras cosas porque la violencia lo que causa es la ruptura de la acción, del ejercicio del reconocimiento del otro.

Con dicha ruptura se llega a una pérdida de la libertad propia de la capacidad de acción. Violentar al otro es interferir con el derecho de libertad que está dado desde la natalidad, acontecimiento que –como bien afirma Guillermo Zapata, a propósito de Arendt-, “fuera de fundar la humanidad desde un nuevo comienzo es también respuesta libre al mismo hecho de nacer (...) toda violencia hace a la humanidad superflua en la medida en que despotencializa no sólo la libertad, sino la capacidad insospechada de la misma acción humana” (Zapata, 2006, pág. 506). En otras palabras, violentar al otro es interferir con su libertad, con su capacidad de acción, e irrumpe en el transcurrir mismo de los acontecimientos que hacen posible la construcción de una historia como humanidad.

La acción como acontecimiento refleja que cuando actuamos no hay una linealidad que siga esa acción, sino que siempre hay lugar para lo inesperado; con cada acción y cada palabra se inicia una secuencia infinita en el mundo.

**1.3 El discurso:** La palabra, que es siempre correlato de la acción, pretende –parafraseando a Zapata- *preservar en la memoria el sentido del obrar*. Tanto el discurso como la acción parten del individuo, pero son siempre sociales: remiten a quien nos interpela, tienen una repercusión directa en el otro. Permiten la comunicación y el conocimiento del otro, ya que

es mediante el discurso que nos revelamos ante los demás y entramos a hacer parte de una comunidad.

Podríamos verlo como uno de los primeros actos de reconocimiento del otro, porque el discurso -entendido ante todo como un diálogo- implica una disposición a la escucha, una preparación para hablar que sea reveladora del yo. Este ejercicio de escucha y de apertura evidencia que solo podemos actuar y discutir en presencia de otros; es en la comunidad donde se revela la identidad y donde se hace evidente la condición política de la pluralidad: que cada acción, cada palabra, comprometen a quién habla y a quien actúa y lo hacen único entre los iguales que conformamos la sociedad. Para Arendt, una vez esas palabras y acciones son reconocidas y escuchadas adquieren un sentido político<sup>3</sup>, ya que la persona, además de manifestarse y comunicar su propio yo, entra a hacer parte de la historia general de la humanidad<sup>4</sup>.

**1.4 La pluralidad:** lo público hace referencia a una puesta en común de una diversidad de ciudadanos que son distintos los unos a los otros; cada persona tiene una concepción de vida buena propia y en ocasiones antagónica, proyectos con fines diversos, religiones y culturas distintas; todos estos aspectos de la pluralidad, no tienen por qué obstaculizar una igualdad en dignidad; porque, es tan peligro negar la diferencia como negar la igualdad, los regímenes totalitarios son un claro ejemplo de ello: sistemas bajo los cuales gran cantidad de hombres actuaban como “iguales” cometiendo injusticias a causa de no reconocer la diferencia.

La comunidad política entendida desde Aristóteles como la pluralidad en la unidad, implica la tarea de un compartir con otros que necesariamente va acompañada del discurso y la acción. A este respecto Arendt afirma: “cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir en pura contigüidad humana (...) sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras” (Arendt, 2005, C.H, Pág. 209). En otras palabras, la acción es identitaria, y la identidad tiene sentido en la pluralidad, cuando es reconocida. Sin embargo, se rompe o se niega cuando no hay un sentido de comunidad, “por ejemplo durante la guerra, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo. En estos casos el discurso se convierte en ‘mera charla’, simplemente un medio más para alcanzar el fin” (Arendt, 2005, C.H Pág. 209).

---

<sup>3</sup> Este rasgo lo encontraremos también en Levinas cuando hace su llamado *El Tercero*. El otro que entra a cuestionar un cara a cara que está teniendo lugar entre dos individuos; es en la pluralidad donde tiene lugar la justicia.

<sup>4</sup> En palabras de Arendt, la realización de la libertad a través de la acción, “es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo” (Arendt, 2005, C.H, 207).

La pluralidad está centrada en que cada uno tiene su identidad, pero esta identidad se revela en relación con otros, es decir, en el discurso, en la acción, donde también se revela la diferencia; así, “si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse” (Arendt, 2005, C.H, Pág. 205). La pluralidad es entonces el campo en el que a pesar de nuestras diferencias y de la identidad personal, nos reconocemos como iguales.

Ahora bien, partiendo de la lectura que Antonio Campillo hace de Arendt, para hablar de actividad política, se debe reconocer que esta es “la única relación social propiamente dicha, la única que requiere la presencia de la pluralidad de los otros, la única en donde la acción y el discurso encuentran su propio campo de ejercicio” (Campillo, 2002, pág. 172), es el *espacio de aparición* del discurso y la acción. Así mismo, son la *pluralidad* y la *natalidad* las características que hacen posible ese carácter político en el siguiente sentido: el nacimiento es al mismo tiempo comienzo y libertad, y la pluralidad –siguiendo la interpretación de Zapata- “entraría como la condición que me hace diferente de los demás por medio de mis acciones y, sobre todo, por mis palabras” (Zapata, 2010, pág. 380), palabras que cobran sentido cuando son escuchadas por alguien que reconocen mi existencia, que escucha, que se ve interpelado por la acción.

De acuerdo con el comentarista Campillo, en Arendt la política se identifica “con un cierto tipo de acción, el poder, esto es, la acción concertada por parte de una asociación humana, que, a su vez, se constituye como una asociación política en la medida y durante el tiempo en que es capaz de actuar concertadamente” (Campillo, 2002, pág. 177). El poder sería entonces la posibilidad de actuar en ese espacio de aparición propio de la pluralidad, en el que se hace posible la acción y el discurso. La violencia por el contrario es individual: no política.

Siendo así, la interacción en el espacio público vista como resultado del reconocimiento que hacemos del otro, y que el otro hace de nosotros, es el rasgo distintivo del poder. La esfera de lo público es testigo de los acontecimientos, pero si lo público se constituye como el espacio en el que están la suma de individuos, y no como el espacio compartido por todas las personas, el poder político no tendrá cabida en él.

**1.5 Autoridad:** Hasta aquí hemos visto que para Arendt la autoridad política refiere a una forma de obedecer que no se da, no por coacción, sino que se explica por el contenido mismo de la ley; demanda obediencia con libertad, sin necesidad de acudir a la violencia. En términos prácticos, la autoridad puede traducirse en razones para actuar, pero esto debe sustentarse en un juicio autónomo ante dichas directrices.

Entendiendo así la autoridad política (como ejercicio de diálogo y reconocimiento), es posible aceptar el poder político como autoridad legítima siempre que se ejerza como parte de ese diálogo y de la concepción del otro como igual en tanto agente que actúa racionalmente y que puede pensarse en comunidad. Así, la obediencia no se daría de forma coercitiva sino voluntaria: partiendo del diálogo (discurso) y no de la subordinación injustificada.

Para que el poder -así concebido- se pueda llamar legítimo, requiere de un juicio que lo avale, no es válido en sí mismo. Las leyes por ejemplo, pueden ser desobedecidas si se consideran injustas, entre otras cosas, porque no son instrumentos indiscutibles ni se las puede equiparar con la obediencia que se sigue de una imposición violenta (como la mediada por armas). El poder que emana de las leyes puede ser producto del diálogo, de las decisiones de la comunidad política, mientras que las armas, por medio del miedo logran una obediencia que no puede ser equiparada con el poder. De ahí que Arendt afirme que

una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos (...) la extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y ésta última nunca es posible sin instrumentos (Arendt, S.V, 2005, pág. 57).

En ese orden de ideas, el poder es siempre social, y lo que se requiere para avalarlo y obedecerlo es la legitimidad, no una justificación<sup>5</sup> (como sucede con la violencia). Siguiendo a Max Weber<sup>6</sup>, el poder permite imponerse en una sociedad, pero sólo es legítimo si hay aceptación, la cual puede estar sustentada bien sea en a) lo racional, es decir, dadas las reglas objetivas que aplican a toda la población, b) la tradición, que le da un carácter sagrado a la obediencia, basándola en creencias, o c) dado el carisma de quien está en el mando; en todos estos casos hay legitimidad gracias a que –como también dirá Arendt- se tiene el sustento en un “reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión” (Arendt, S.V, 2005, pág. 62). En ese sentido -tanto para Weber, como para Arendt-, el poder debe ir acompañado de la legitimidad, solo así puede obtener la autoridad necesaria para conseguir una obediencia libre por parte de la sociedad.

Arendt apunta además que hoy en día se ha perdido la autoridad que viene de la legitimación tradicional, y esto ha llevado a cierta decadencia de la autoridad; la autoridad,

---

<sup>5</sup> La legitimidad es un soporte que, siguiendo a Weber, puede responder a la razón, la tradición, o el carisma; pero parte de un juicio de quien acepta como bueno aquello que se dicta. Por su parte, la justificación, puede darse sin acudir a razones, se reduce a explicaciones que buscan dar sentido a un hecho que se quiere avalar.

<sup>6</sup> Ver Weber, Max. (2014) *Economía y Sociedad* (cap. III). México D.F. Fondo de Cultura Económica.

como el poder, han ido perdiendo su valor originario, se ha dejado de tener en cuenta la libertad como condición para el seguimiento de la autoridad.

La autoridad legítima implica una obediencia en la que los hombres conservan su libertad que es el valor político por excelencia en la medida en que permite un empoderamiento de la racionalidad humana como base de todo discurso y decisión política, pensada siempre para el bien común. Solo respetando el ejercicio de la libertad -entendida como acción- se supera la lógica medio-fin que impone la instrumentalidad propia del ejercicio de la violencia como ha ocurrido en los totalitarismos, donde lo que prima es una renuncia a la capacidad de juzgar y donde la respuesta a la autoridad no se da como un ejercicio de consenso político, sino como una respuesta al terror propio de los regímenes totalitarios, “un terror que contradice todo cálculo de utilidad (...) se caracteriza por ser un terror que está «dentro de la ley» (...) la ley misma es la expresión y el vehículo del terror” (Sánchez, 2015, págs. 59-60).

Así, diversos episodios históricos como las guerras y revoluciones, son una muestra concreta de los efectos que tiene equiparar el poder con la violencia, guiando hacia el fracaso la búsqueda de principios como *libertad, igualdad, fraternidad*, al sustentar dicha búsqueda en los medios instrumentales de la violencia. Porque cuando al cuestionar cierto ejercicio de poder, se acude a la violencia, se pierde toda legitimidad de la revolución ya que la primacía de la violencia sobre la ideología modifica el ideal de la búsqueda de la libertad por otra búsqueda más básica que es la de suplir necesidades.

Un ejemplo lo encontramos con el régimen autoritario que al ser “limitador de la libertad, permanece condicionado por esa misma libertad que restringe, hasta el punto de que perdería su propio carácter si la aboliera por completo, porque llegaría a ser una tiranía. Eso mismo es cierto respecto a la distinción entre poder legítimo e ilegítimo, de la que dependen todos los gobiernos autoritarios” (Arendt, 1993, pág. 106). Arendt diferencia este tipo de régimen en el que el poder al estar concentrado en un solo sujeto tiende a volverse ilegítimo; de lo que ocurre en un régimen totalitario donde el poder, además de ilegítimo, se vuelve violento porque anula toda pluralidad, no hay lugar para el juicio político.

Legitimidad y autoridad deben ir de la mano para un buen ejercicio del poder; pero en los escenarios totalitarios no hay lugar para la legitimidad; la ideología pasa a ser el medio de coerción desde el cual se controlan las masas, ya que –como muestra Arendt- “Se ha observado frecuentemente que el terror puede dominar de forma absoluta sólo a hombres aislados y que, por eso, una de las preocupaciones primarias del comienzo de todos los Gobiernos tiránicos consiste en lograr el aislamiento (...) por definición los hombres aislados carecen de poder” (Arendt, 2004, O.T pág. 379). Lo que el aislamiento no puede abolir es la libertad del hombre entendida como su capacidad de acción, de comenzar algo nuevo, de

allí que Arendt agregue que “abolir las barreras de las leyes entre los hombres —como hace la tiranía— significa arrebatarse el libre albedrío y destruir la libertad como una realidad política viva” (Arendt, 2004, O.T, pág.373). Pero esa libertad que se entiende como la capacidad de acción no puede ser abolida en su totalidad por ningún régimen:

“La libertad, como capacidad interna de un hombre, se identifica con la capacidad de comenzar, de la misma manera que la libertad como realidad política se identifica con un espacio de desplazamiento entre los hombres. (...) Como se necesita el terror para evitar que con el nacimiento de cada nuevo ser humano surja un nuevo comienzo y alce su voz en el mundo, así la fuerza coactiva de la lógica es movilizadada para evitar que nadie comience a pensar” (Arendt, 2004, O.T, Pág. 379).

Ese objetivo de impedir que el sujeto piense, es el objetivo del totalitarismo que se logra mediante el predominio del *hombre de masas* —al cual haré referencia en el segundo capítulo— que carece de las características propias de la pluralidad porque en lugar de constituirse en diálogo con otros, decae ante la *banalidad del mal*. De ahí la importancia de rescatar —como sugiere Adorno— los rasgos característicos de la personalidad al momento de entender qué lleva a una persona a actuar guiada por el colectivo; para él, “ninguna investigación sobre la acción puede estar completa sin el análisis de los factores internos del individuo” (Adorno, Frenkel-Brunkwik, Levinson, & Nevitt Sanford, 1969, pág. 196). “Lo que la gente dice y, en menor grado, lo que realmente piensa, depende en gran medida del clima de opinión en el que vive. Pero cuando el clima cambia, algunos individuos se adaptan mucho más rápidamente que otros” (Adorno, Frenkel-Brunkwik, Levinson, & Nevitt Sanford, 1969, pág. 171). En ese sentido, lo que condiciona a los hombres para la dominación totalitaria es que la soledad se ha convertido en la experiencia cotidiana de nuestro siglo (Arendt, 2004, O.T, pág. 382) y esto es así aun en medio de las masas.

La necesidad que ve Arendt de replantear la violencia, y las órdenes que de ella emanan como algo opuesto al poder, no es otra cosa que un llamado a repensar cómo combatir la violencia que ha llegado a tal punto de instrumentalización que amenaza la humanidad en general; y establece que el verdadero poder político debe permitir la libertad del ser humano, facilitar su realización.

En síntesis, la violencia, aunque es también un mecanismo de obediencia y mandato, se contraponen al poder político en la medida en que no tiene a la base una legitimación social, sino la coerción, la fuerza, y ahí la relación de domino ya no es entre iguales sino que acude a instrumentos como el miedo; es —a diferencia del poder— instrumental, y se rige —como afirma Arendt— “por la categoría medios-fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo” (Arendt, S.V, 2005,

pág. 10). Es en ese sentido que poder y violencia se contraponen, y como señala Cristina Sánchez- “no diferenciarlos nos impide analizar las potencialidades del poder en tanto que fenómeno que permite crear una nueva realidad alejada de la violencia” (Sánchez, 2015, pág. 126).

El poder político solo existe cuando acción y palabra están unidos, es decir, cuando los individuos son capaces de actuar racionalmente, siguiendo la lógica de un ejercicio crítico que permita cierto consenso social, el resultado de dicho poder sería una política que no es dominación sino búsqueda del consenso a través del discurso y el respeto a la pluralidad; este carácter público del poder será crucial para establecer la importancia de la acción como característica propia del *ser persona*.

En conclusión, articulados la acción, el discurso, la pluralidad, el acontecimiento, y la autoridad; la política debe entenderse como oposición a la violencia, es decir, como negación de la acción, de la pluralidad, como silenciamiento del discurso, como instrumentalidad. Por su parte, el poder político –en oposición a la violencia- es

donde palabra y acto no se hacen por separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades (...) el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan” (Arendt, C.H, 2005, pág. 226).

Si vemos al poder legítimo como un antídoto de la violencia es porque ese poder sólo es legítimo si se basa en un diálogo que reconoce a quienes manda como iguales, es decir, si parte de un reconocimiento. En ese sentido, si la violencia es lo opuesto al poder, es también lo opuesto al reconocimiento del otro.

\*

Partiendo de esta reflexión Arendtiana sobre cómo concebir la violencia, quisiera pasar a centrarme en la violencia que se da entre dos individuos particulares. La pregunta a resolver a continuación es ¿qué lleva a un ser humano a ejercerla? Aquí vuelve a tomar primacía la capacidad de razonar, de actuar, y de elegir el curso de acción sea para bien o sea para mal. Para resolver ese interrogante de ¿qué está a la base de la violencia? retomaré los planteamientos de Emmanuel Levinas que examina más de cerca qué caracteriza las relaciones con el otro.

## **(II) Emmanuel Levinas. La violencia como indiferencia.**

Una vez vista la postura de Hannah Arendt, voy a presentar la propuesta de Emmanuel Levinas para quien la violencia se enmarca en la negación del otro, en no reconocerlo. Para

dar cuenta de esta tesis, empezaré por aclarar lo que es *el reconocimiento del otro* en Levinas, y luego explicaré quién es *el Otro* y qué le debemos, esto mediante las nociones de: *el rostro, la infinitud, y la responsabilidad*.

**2.1 El reconocimiento del otro:** Tal y como expresa Roger Burggraeve –refiriéndose a Levinas-, lo primero que hay que tener presente es que el reconocimiento implica una lucha, una exigencia que puede describirse de la siguiente manera:

Todo Yo en la búsqueda de la autonomía quiere asegurarse, establecer y ampliar su propia identidad tanto como sea posible. De ahí que mi egoísmo primitivo, tarde o temprano entra en conflicto con el egoísmo primitivo de otros yoes, o alter egos. Esto implica la existencia inevitable de una situación general de conflicto: de los muchos yoes que habitan en un mismo mundo, no todos pueden estar en el centro absoluto al mismo tiempo (Burggraeve, 1999, pág. 37).

El primer elemento citado anteriormente es la autonomía que, si equívocamente se reduce al egoísmo, llevaría a esa lucha por la identidad que puede devenir en violencia cuando no se tiene en cuenta la primacía del otro. Frente a ello, Levinas afirma que “la subjetividad, en cuanto responsable, es una subjetividad que está en principio sometida; en cierto modo, la heteronomía es aquí más fuerte que la autonomía, si bien esta heteronomía no es una esclavitud, no es una servidumbre” (Levinas, E.N, Pág. 136); lo anterior puede llevar a pensar que Levinas defiende una actitud heterónoma y solidaria, por encima de una postura que parta de la autonomía. Sin embargo, como plantearé en el siguiente capítulo, es extraño pensar un ser ético que no sea autónomo.

Resulta evidente que el reconocimiento, en tanto lucha, no es una tarea fácil, y cabe preguntarnos: ¿Hasta dónde se remonta esa lucha por el reconocimiento? ¿dónde o cuándo se hace manifiesta esa necesidad? Uno de los primeros autores en traer a colación las luchas que supone el reconocimiento es Hobbes para quien la lucha se inicia en el estado de naturaleza con la búsqueda del respeto a la propiedad privada y la supervivencia; para él, los seres humanos en el estado de naturaleza -es decir, en un estado donde no hay instituciones políticas- luchan por sobrevivir, se ven los unos a los otros como enemigos potenciales a los que hay que combatir en caso de que sea necesario. Frente a ello, como lo muestra Axel Honneth, se encuentra el modelo propuesto por Hegel, quien considera que los seres no son por naturaleza egoístas. Como bien señala el mismo Honneth, en Hegel:

si lo sujetos deben abandonar y superar las relaciones éticas en que originariamente se hallan porque no encuentran plenamente reconocida su identidad particular, entonces la lucha que de ahí se deriva no es un conflicto por la auto-conservación física; es más bien uno de índole práctico que estalla entre los sujetos, un acontecimiento ético, en tanto que

tiende al *reconocimiento* subjetivo de sus dimensiones de la individualidad humana (Honneth, 1997, págs. 28-29).

El reconocimiento en Hegel apunta a una búsqueda de identidad por parte del sujeto, y en esa búsqueda se hace necesario un reflejarse a través del otro, la pregunta es ¿quién es el otro? Siguiendo a Hegel, diríamos que el otro es otra auto-conciencia, y por ello no depende de mí, lo cual si bien es una forma de reconocer la autonomía del otro, nos puede llevar al individualismo en tanto se tratan como dos auto-conciencias separadas. De ahí que para Hegel, en principio, el otro se presenta como un deseo que no se colma. Si bien el ser conscientes de esa dependencia es el camino hacia el reconocimiento del otro, el problema está en que si definimos al sujeto a partir o para sus deseos, no sería autónomo, dado que estamos ante un reconocimiento cerrado a la auto-conciencia. Se empieza a repensar entonces la cuestión del reconocimiento como base para dar cuenta de sí mismo. Esto puede incurrir en cerrar la noción de reconocimiento hacia un sentido del Yo, bajo el cual el otro sólo sería un medio para reconocerse a sí mismo sin que se le esté otorgando un sentido de agencia e individualidad.

Contrario a ello, Levinas plantea la necesidad de salir de nosotros mismos para suplir la exigencia del otro; lo cual implica un desapego del yo que permite una relación entre dos sujetos que se consideran iguales, y no una reducción del otro como aquel que puede ser reflejado en el Yo.

Se sigue entonces que el reconocimiento, si bien implica una lucha, está no debe concebirse como una necesidad de supervivencia física (caso de Hobbes), ni como una lucha interna que ocurre en la conciencia individual (caso de Hegel<sup>7</sup>), sino que debe extenderse como una acción (en términos de Arendt), ya que todo acto que inicia en una persona afecta tanto a quien inicia la acción como a quienes se ven involucrados en ella.

Cuando se ve vulnerada la autonomía individual, y cuando la persona no encuentra un reconocimiento en la sociedad, estamos ante el inicio de una violencia que hace surgir -en quien no está siendo reconocido- una exigencia de justificación que evidencia el quiebre de su acción en el marco de la relación intersubjetiva. En palabras de Honneth,

el sujeto atacado (...) aprende a entender el acto destructivo como una acción por la que el otro intenta provocativamente forzarle a una reacción. A partir de la apropiación inicial se ha desarrollado una situación conflictiva, en la que dos partes, que saben su dependencia social respecto del otro, se hacen frente con hostilidad (...pero) ambos sujetos tienen ya al otro positivamente incluido en sus orientaciones de acción, antes de entrar en conflicto

---

<sup>7</sup> Si bien en Hegel el yo tiene que salir hacia el otro; el proceso de reconocimiento termina retornando al sujeto como figura primordial.

hostilmente entre sí; ambos deben haber aceptado de antemano al otro como un compañero de interacción, respecto del que quieren que su acción dependa (Honneth, 1997, págs. 61-62).

El reconocimiento es, en ese sentido, la evidencia de la necesidad y dependencia que tenemos entre nosotros. Sin embargo, Honneth propone que el reconocimiento no es posible si no se articula con la solidaridad que refiere a relaciones que conducen a una “participación activa en la particularidad individual de las otras personas; pues sólo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes” (Honneth, 1997, págs. 158-159). Aquí la solidaridad se plantea como ligada a la autonomía del sujeto que es capaz de actuar teniendo en cuenta al otro.

Por lo anterior, planteo la necesidad de hablar del reconocimiento *del otro* como una necesidad de acción y no solo como una reacción por parte de quien no es reconocido. Es una responsabilidad que nace en cada uno de nosotros luego de sabernos iguales. Y esto debe reflejarse en la acción, la solidaridad y el respeto mutuo; acciones que –tal y como las define Arendt- son sociales y parten del discurso, del diálogo; bajo el cual la primera pregunta que surge es *¿Quién eres tú?* Desde la cual se afronta la futura capacidad del individuo recién nacido de actuar y de hablar, hechos bajo los cuales “los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, C.H, 2005, Pág. 208).

El reconocimiento es pues una lucha ética entendida como una demanda del otro a no hacerle daño, una demanda de respeto y cuidado que implica una salida del egoísmo del Yo; y es una lucha porque –como lo afirma María E. Piola-, “al Yo le cuesta salir de sí Mismo para ir a lo Otro, porque evidentemente no es un proceso natural, sino cultural, una auto imposición como humanidad de tenernos mutuamente en cuenta” (Piola, 2004, pág. 124). El resultado de la lucha por el reconocimiento del otro, sería la capacidad del Yo de responsabilizarse por el otro y aceptar en toda alteridad un sujeto que no puede ser violentado. Esto implica velar porque el reconocimiento del otro no sea una reducción ni una simetría<sup>8</sup>. Al respecto, Levinas defenderá que el otro siempre es para mí una obligación mayor que la que nos debemos a nosotros mismos<sup>9</sup>.

En síntesis, el reconocimiento del otro, es la necesidad de mantener nuestra identidad a partir del cuidado del otro, es la responsabilidad ética por excelencia que se evidencia en el llamado del otro al que debemos hacerle frente, y el otro nos llama desde su *Rostró*. Para Levinas, la relación con el otro es siempre un encuentro, no un simple conocimiento. En sus

---

<sup>8</sup> Entendiendo simetría bajo la idea de que todo yo solo puede ser reconocido desde otro.

<sup>9</sup> Este punto será discutido en el apartado sobre autonomía y heteronomía

palabras “llamo ser a la persona con la que entro en relación, pero al llamarle *ser* apelo a ella. No pienso únicamente que es, sino que le hablo (...) le he hablado, es decir, he olvidado el ser universal que ella encarna para atenerme al ente particular que es” (Levinas, E.N, 2001, pág. 19). Particularmente, en la relación con otro le reconocemos, logramos encontrarnos con lo que Levinas denomina *Rostro*, que se convierte en el llamado de escucha que invita precisamente al reconocimiento; en palabras de este filósofo, al interlocutor

le reconozco, es decir, creo en él. Pero si este reconocimiento fuese mi sumisión a él, esa misma sumisión retiraría todo valor a mi reconocimiento: el reconocimiento por la sumisión anularía mi dignidad, que es lo que dota de valor al reconocimiento. El rostro que me mira me afirma. Pero, cara a cara, no puedo por mi parte negar al otro (...) la palabra es, pues, una relación entre libertades que no se limitan ni se niegan, sino que se afirman recíprocamente (Levinas, E.N, 2001, pág. 48).

Vemos así que la situación del reconocimiento del otro es una lucha que no solo busca darle valor al otro, sino que afirma la identidad y la libertad del yo y que ocurre entre dos seres libres que se encuentran en un cara a cara; por eso vale la pena detenernos a examinar qué entiende el autor por *El Rostro*.

**2.2 El Rostro:** Concretamente, en palabras de Levinas, “el rostro es la identidad misma de un ser. Se manifiesta en ella a partir de sí mismo, sin concepto” (Levinas, E.N, 2001, pág. 46), no es algo que podamos abarcar, reducir o entender, sino ese carácter de persona que se nos enfrenta. El Rostro, aunque es posesión de cada individuo, es al mismo tiempo universal en la medida en que no responde a los rasgos físicos de la cara de nadie en específico, sino que puede ser cualquier Otro. Levinas lo asegura al decir que “el rostro no es el conjunto de una nariz, una frente, unos ojos, etc.; es, por cierto, todo eso, pero toma la significación de un rostro por la dimensión nueva que abre en la percepción de un ser (...) el rostro es un modo irreductible según el cual el ser puede presentarse en su identidad” (Levinas, D.L, 2006, pág. 87). Ese carácter identitario es lo que diferencia el rostro de algo material que pueda ser instrumentalizado, por eso se concibe como aquello mediante lo cual el otro nos exige no ser violentado, ya que en su esencia no está la instrumentalidad que encontramos en los objetos.

De acuerdo con Agata Zielinski, el centro de la propuesta levinasiana está en la mirada al otro. En este sentido, en palabras de esta comentarista, para Levinas “cuando miro al otro, no miro un objeto, me cruzo con ojos que me ven” (Zienlinski, 2011, pág. 124), es decir, que en la mirada atenta se supera la instrumentalización característica de la violencia.

En esa exigencia de no-violencia se esconde la vulnerabilidad del rostro del otro, que es el único capaz de “desafía[r] mi esfuerzo egoísta de existir para encarcelar al otro allí, en lo

que veo (...). En el momento en que me veo atraído por el *rostro* desnudo del otro, de reducirlo a ese rostro, ahí mismo me doy cuenta que no puedo hacerlo; esta es la experiencia ética” (Burggraeve, 1999, pág. 31) que tiene su máxima norma en el *no matarás*.

De ahí que el Rostro sea aquello que genera en el Yo una responsabilidad ética de escuchar el testimonio del que se me presenta como alguien que –siguiendo la interpretación de Carlos Mario Fisgativa- “obliga, impone un mandato que cuestiona la libertad del sujeto (...) Pero, precisamente, la resistencia ética del rostro se da en su condición de vulnerabilidad, desnudez, susceptibilidad al dolor, su exposición a las heridas y la indefensión ante la violencia” (Fisgativa, 2010, pág. 52). Sentirnos frente a un Rostro es lo que despierta en nosotros una responsabilidad ética; en consecuencia, la violencia se da cuando no se reconoce el llamado del Rostro del otro. Tal como lo expone María Eugenia Piola:

La radicalidad de la ética levinasiana se expresa en el hecho de que *el rostro se me impone sin que yo pueda permanecer haciendo oídos sordos a su llamada*. Con esta metáfora auditiva procura hacer audibles la palabra, la voz, el grito del Otro, sobre todo de ese otro que tiene el rostro dolido de la víctima. Por eso, una vez que ha llegado a nuestros oídos es imposible que pueda olvidarle, que pueda dejar de ser responsable de su miseria (Piola, 2004, pág. 124)

Es necesario luchar a toda costa contra toda ontología que subordine las relaciones con el Otro a la esfera del Yo. Contrario a ello, el Yo es –en palabras de Levinas- “aquel cuya obligación para con los demás es infinita; aquel que, sin preguntarse por la reciprocidad, sin plantearse preguntas acerca del otro en la proximidad de su rostro, jamás puede librarse del prójimo” (Levinas, E.N, 2001, pág. 196).

En últimas el Rostro es para Levinas la *significación ética del otro*. La condición misma de la vida en sociedad. Es lo que despierta en nosotros la simpatía para con los demás, lo que nos llama al cuidado, y nos cuestiona por lo infinito, ya que pertenece a un ser inabarcable. La apuesta de Levinas es llevarnos a comprender al otro desde el reconocimiento de su infinitud. Siguiendo al filósofo, “si el rostro es el cara a cara mismo, la proximidad que interrumpe la serie, ello sucede en cuanto que procede enigmáticamente del Infinito y de su pasado inmemorial, y porque esta alianza entre la pobreza del rostro y el Infinito se inscribe en la fuerza con la cual el prójimo se impone a mi responsabilidad antes de todo compromiso por mi parte<sup>10</sup>” (Levinas, E.N, 2001 pág. 75). Veamos entonces en qué consiste esa infinitud.

---

<sup>10</sup> En este pasaje Levinas hace referencia también a lo que él llama *la huella*. Sobre esto trataré en un apartado del último capítulo. Por ahora me centraré en la definición de *la infinitud*.

**2.3 La infinitud:** Implica mantener al Otro como otro, no reductible al Yo, sino como prójimo. Siendo así, la infinitud en cierto sentido supera al reconocimiento; en afirmación de Levinas

lo infinito en el rostro no aparece como una representación. Cuestiona mi libertad (...). Pero este descubrimiento no es un derivado del saber acerca de sí. Es por entero heteronomía. Ante el rostro, siempre exijo más de mí mismo; más respondo al rostro y más aumentan las exigencias. Ese movimiento es más fundamental que la libertad de la representación de sí (Levinas, D.L, 2006, pág. 256).

La infinitud es entonces la manera como el rostro trasciende el hecho de reconocer la persona del otro y nos invita a preocuparnos por ese otro, a asumirlo como nuestra responsabilidad. Esto no implica negar la importancia del papel de la propia conciencia, sino que invita a comprender al otro como poseedor de su propia conciencia y no reductible a la del Yo. Es aceptar que si nos quedamos sólo en el ser, en la mismidad del yo, estamos negándonos la oportunidad de conocer lo infinito e inabarcable del Otro. “El infinito sigue manteniéndose como tercera persona (...) afecta al Yo sin que el yo pueda dominarlo (...) el sentido último de esa responsabilidad consiste en pensar el Yo en la pasividad absoluta del Sí mismo como el hecho en sí de sustituirse al Otro, de convertirse en su rehén” (Levinas, D.L, 2006, Pág. 257).

Eso nos lleva a lo que Levinas denomina una responsabilidad *infinita* que es anterior a mis deseos ya que, como él mismo lo afirma, refiere a “un pasado irreductible al presente que parece cobrar sentido en la anterioridad ética de la responsabilidad respecto de otro (...). Heme aquí, en esta responsabilidad, arrojado en la que nunca ha sido mi culpa (...) en aquello que no ha estado jamás en mi poder ni en mi libertad” (Levinas, E.N, 2001, pág. 179-180).

Lo infinito es en cierto sentido la humanidad misma, los miles de rostros que abogan por reconocimiento, y de todos somos responsables, por eso Levinas sostiene que “el pasado de los demás, que jamás ha sido mi presente, ‘tiene que ver conmigo’, no es para mí una re-presentación. El pasado de los demás y, en cierto modo, la historia de la humanidad en la que nunca he participado, en la que nunca he estado presente es mi pasado” (Levinas, E.N, 2001, pág. 141). Y así como todo inicia con anterioridad a nosotros, no culmina en nuestra muerte, porque –como ya hemos visto- la acción se mantiene presente más allá de nosotros; una vez iniciada, es infinita.

Esta concepción de responsabilidad infinita se corresponde con la forma como Arendt defiende la acción humana como inacabada, somos responsables del futuro que empezamos con nuestra acción; pero Levinas, además de mirar nuestras responsabilidad hacia futuro, nos imprime una responsabilidad frente al pasado, arguyendo que todo

pasado nos concierne en tanto es “irreductible a mi presente (...) mi participación no intencional en la historia de la humanidad, en el pasado de los demás que tiene que ver conmigo” (Levinas, E.N, 2001, pág. 180). Independientemente de la participación directa en un evento histórico determinado, para Levinas la relación que tenemos con cada otro como parte de la humanidad, implica de suyo una responsabilidad de reconocimiento.

**2.4 La responsabilidad:** la postura de Levinas está muy influenciada por el judaísmo. En este sentido, para él, lo que constituye la unicidad o identidad de cada ser humano está determinado por su responsabilidad hacia el otro, responsabilidad que expresa a su vez los designios de Dios. En palabras del mismo Levinas, “en la responsabilidad por el otro hombre reside mi unicidad misma (...) el hombre es así indispensable a los designios de Dios o, más exactamente, no es otra cosa que los designios divinos en el ser” (Levinas, D.L, 2006, pág. 107). Esta postura lleva a Levinas a defender una responsabilidad que no radica sólo en la necesidad de actuar a favor del otro, sino también de controlar las tentaciones individuales de agresión ya que –como afirma Zienlinski- “la violencia no es la tendencia natural de la relación con el otro. A la inversa, es el aislamiento del yo, su egoísmo, el que puede hacer el lecho de la violencia” (Zienlinski, 2011, pág. 165). En ese orden de ideas, la responsabilidad es esa obligación en cada uno de nosotros de ser agentes del reconocimiento, cuidado y escucha hacia el otro; de responder a ese llamado del otro. Asumir esta responsabilidad es una forma de superar la violencia, de sentirnos interpelados por el prójimo, porque no hay una búsqueda de superar al otro, sino de reconocerlo, de escucharlo.

Todo esto no es una tarea fácil para el Yo, en cuanto implica renunciar al egoísmo y darse al otro, es la manifestación de la empatía<sup>11</sup> y de la solidaridad. “Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional” (Levinas, E.N, 2001, pág. 129). Pero aunque esta exigencia nos viene del otro, sólo puede asumirse desde nosotros mismos, “reside en el ‘heme aquí’ del yo, en su unicidad no intercambiable de elegido. Carece originalmente de reciprocidad, pues la reciprocidad amenazaría su carácter gratuito, su gracia o su caridad incondicional” (Levinas, E.N, 2001, pág. 276). Solo el Yo puede asumir hacerle frente a dicha responsabilidad, y ese podría ser un resquicio interesante de autonomía presente en la filosofía de Levinas.

---

<sup>11</sup> Entendiendo aquí empatía, tal y como lo hace Martha Nussbaum, como “la capacidad de imaginar la situación del otro, tomando con ella la perspectiva de ese otro (...). La empatía no es un mero contagio emocional, pues requiere de nosotros que nos introduzcamos en el problema o la dificultad de *otro*, y eso precisa, a su vez, tanto de una distinción entre el yo/nosotros y el otro, como de un desplazamiento imaginativo” (Nussbaum, 2014, pág. 179).

Esa necesidad de dar respuesta a la presencia del rostro del otro, la sitúa Levinas en la vulnerabilidad, ya que el rostro nos muestra la fragilidad, la posibilidad de la muerte ante la cual no podemos ser indiferentes; solo nos queda aceptar una responsabilidad que es por demás infinita ya que, como vimos, está presente en todos los rostros de la humanidad a través del tiempo. Como infinita, la responsabilidad abre las puertas a la *trascendencia*, a ese ser más allá de la muerte, rasgo que trataré en el siguiente capítulo.

Ahora bien, teniendo en cuenta los elementos anteriores (rostro, infinitud, responsabilidad), podemos decir que *el Otro* para Levinas debe ser un *otro por sí mismo*<sup>12</sup>; aquel que me excede pero que hace posible que yo me reconozca como persona. Ignorar sus exigencias es negarme a la identidad que me viene dada por él, es esa identidad de ser responsable la que se constituye gracias al reconocimiento del otro, y la que impediría tratarlo con violencia.

### **(III) Articulación del concepto de *violencia* en Arendt y Levinas**

Hemos visto cómo se articula el concepto de violencia en las posturas de Arendt y Levinas. La primera, parte de un cuestionamiento del ámbito político donde “la pérdida de poder se convierte en una tentación para reemplazar al poder por la violencia” (Arendt, S.V, 2005, pág. 75). Esta aproximación que realiza Hannah Arendt ante el concepto de *violencia*, nos permite avanzar hacia el rechazo de toda intimidación y uso de la fuerza que se equipare al poder político. Además, pone de manifiesto que el mayor poder está en la libertad que se expresa en la capacidad de acción, una acción que es siempre social y se manifiesta en el discurso “la violencia, por el contrario, es muda, su «lenguaje» no crea un mundo común, sino que lo destruye. El dominio de la pura violencia entra en juego allí donde se está perdiendo poder” (Sánchez, 2015, pág. 108).

Arendt defiende que para poder actuar y hablar en sociedad, es decir para que la política tenga lugar, no puede haber cabida para la violencia, ya que ésta niega la posibilidad de acción e instrumentaliza al otro. En el ámbito individual no es distinto: la lucha de cada individuo por alcanzar reconocimiento puede llevarlo a usar la violencia, pero sólo cuando se acepta que el reconocimiento debe partir de ser un reconocimiento *del otro*, y que el otro es el origen mismo de dicho reconocimiento, se invierte la balanza y se le da al poder –en tanto sociabilidad- la primacía sobre la violencia. En ese sentido, “debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente un ‘agente’, sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente” (Arendt, C.H, 205, pág. 217), y eso nos hace responsables no solo de las acciones que iniciamos sino también de las consecuencias que tiene para los demás.

---

<sup>12</sup> Así lo expresa Piola (Piola, 2004, pág. 123).

Levinas le imprime un contenido específico a esa responsabilidad: el cuidado del otro, la necesidad de escucharlo, de protegerlo. Bajo esta postura, “la posesión es el modo en que un ente, sin dejar de existir, resulta parcialmente negado (...) el encuentro con otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo (...) No puedo negarle parcialmente, mediante la violencia, captándolo a partir del ser en general y poseyéndolo” (Levinas, E.N, 2001, pág. 21). La violencia puede estar presente entonces en lo más sencillo de las relaciones cara a cara; pero la peor y más irreversible de las violencias es el asesinato; porque con la muerte se está eliminando en el sujeto, no solo su cuerpo, sino también su posibilidad de acción, de influir en el curso de la historia, y ese poder de acción que es negado, no le otorga mayor poder a quién ejecutó el acto violento, sino que lo deslegitima como actor social, no porque no pueda actuar, sino porque sus actos cargan en adelante con el peso de una muerte y con todas las acciones que dejan de pasar en el mundo con esa eliminación.

Así convergen tanto Arendt como Levinas al afirmar que de la violencia no puede resultar el poder político, ya que en el momento mismo en que se instrumentaliza al otro, se está perdiendo todo poder. En palabras de Levinas,

el otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato. El otro es el único ente a quien puedo querer matar. Puedo quererlo. Y, a pesar de ello, este poder es todo lo contrario del poder. El triunfo de este poder es su derrota como poder. En el mismo momento en el que se realiza mi poder de matar, el otro se me ha escapado (...) no le he mirado a la cara, no me he encontrado con su rostro (Levinas, E.N, 2001, pág. 21).

El asesinato es, en esa medida, la forma última de imposibilitar el testimonio y la acción del otro; pero al mismo tiempo es una forma de negarse a sí mismo, de negar la posibilidad de comprensión, responsabilidad y escucha. Y todo parte, como en toda violencia, de un no reconocimiento del otro, de la negación del otro como persona.

En conclusión, las relaciones y contrastes establecidos hasta el momento entre Arendt y Levinas nos permiten entender dos facetas fundamentales de la violencia (el ámbito ético y el político); pero para que ambos ámbitos permitan la realización de la persona deben partir de una no-instrumentalización del otro. En el siguiente capítulo explicaré más a fondo en qué consiste nuestra condición de *ser personas*, qué es lo que nos hace agentes capaces de emprender un ejercicio de reconocimiento del otro, y cómo podemos enfrentarlo desde nuestra autonomía y libertad.

## CAP. II: QUÉ NOS CONSTITUYE COMO PERSONAS

Hemos establecido que el no-reconocimiento del otro conduce hacia una violencia que consiste en negar la persona del otro. Este capítulo tiene como finalidad desarrollar las características propias de aquel agente capaz de reconocer al otro. (i) *la capacidad de juzgar* y de responder por nosotros mismos a las acciones que derivamos de nuestros juicios; este punto lo desarrollaré mediante la noción de *la banalidad del mal* expuesta por Hannah Arendt. (ii) *la autonomía y la libertad* que serán debatidas en oposición a la postura aparentemente heterónoma defendida por Levinas; para lo cual recurriré a Immanuel Kant en aras de poner en duda la posibilidad de concebir un sujeto ético que no se haga responsable de su autonomía. Así mismo desarrollaré la noción de (iii) *vulnerabilidad* de la cual Levinas ya ha hablado a la hora de referirse al *Rostró*, y que es esencial para pensar nuestra responsabilidad frente al otro, así como aquellos sujetos que aun sin poder hacer pleno uso de su autonomía y capacidad de juzgar, deben seguir siendo reconocidos como personas. Para este punto me serviré también de las aproximaciones que hace Judith Butler al concepto de vulnerabilidad. Por último, desarrollaré la noción de (iv) *trascendencia*, un elemento que permite llevar el análisis del *ser persona* más allá de la individualidad, sin negar el carácter personal de las características antes mencionadas. Para este último punto me serviré de la filosofía personalista de autores como Martin Buber, Emmanuel Mounier, y Karol Wojtyła (Juan Pablo II) en diálogo con Levinas.

El abordaje de estas características tiene como finalidad dar cuenta del perfil de un agente que es capaz de ejercer el reconocimiento del otro, así como establecer qué es lo que debe ser reconocido en el otro para superar o prevenir la violencia; y sitúa esa superación o prevención en nosotros mismos, aceptando que –aunque los actos violentos pueden ser resultado de impulsos humanos naturales–, está dentro de nuestras capacidades optar por refrenarlos.

### (I) La capacidad de juicio y la banalidad del mal

Si partimos por evaluar qué agente es capaz de reconocer al otro, podemos iniciar señalando –de la mano de Kant– que un agente es un ser autónomo, capaz de actuar bajo su propio juicio racional. Hannah Arendt, aunque se distancia de la filosofía práctica kantiana, sostiene que el juicio, la capacidad de juzgar, nos ayuda a ponernos en el lugar de los otros, pero Arendt no describe la capacidad de juzgar como un ejercicio mecánico, todo lo contrario, lo concibe como la capacidad de juzgarnos a nosotros mismos, a las situaciones, y a los demás en concordancia con un proceso deliberativo que está en constante ejercicio.

En ese orden de ideas, lo propio de nuestra condición humana es la capacidad de actuar, el ser con-otros (política); en ese ejercicio político de la acción tienen lugar la libertad, el juicio,

y con ellas la responsabilidad. Lo contrario a un agente así concebido (libre, autónomo, responsable), es *el hombre de masas* aquel que niega su posibilidad de juzgar, no asume responsabilidades y delega su autonomía a terceros. El ejemplo paradigmático que usa Arendt para dar cuenta del *hombre de masas* es el caso de Adolf Eichmann, funcionario de la maquinaria nazi durante la Segunda Guerra Mundial, encargado de garantizar la llegada de los trenes cargados con judíos hasta Auschwitz; personaje en quien –como mostrará Arendt- primó su condición de funcionario antes que su condición de agente autónomo.

Antes de entrar a desarrollar el caso particular de Eichmann (que es el que le permite a la autora plantear su tesis de *la banalidad del mal*), empezaré por mostrar los argumentos de Arendt entorno a la facultad de juzgar, ya que –como ella misma sostiene- muchos de los males cometidos por los seres humanos tienen a la base una pérdida del juicio. Esta tesis es el resultado de un cuestionamiento frente a los males ocurridos durante el siglo XX, de ahí que una de las preguntas principales que tendrá lugar en este apartado será la de si es posible juzgar como moralmente responsables a los miembros o participantes de un régimen totalitario en el que el individuo es formado más para obedecer órdenes que para comportarse como ser autónomo.

**1.1 La facultad de juzgar:** Arendt la define como aquella capacidad que “nos permite juzgar racionalmente sin dejarnos llevar por la emoción ni por el interés propio (...), que no está atada por normas y reglas en las que los casos particulares quedan simplemente englobados” (Arendt, R.J, págs. 56-57). Por lo tanto, esta capacidad requiere un ejercicio de nuestra autonomía, de pensar por nosotros mismos y no a merced del colectivo. En palabras de Cristina Sánchez, comentarista de Arendt,

el juicio contiene unas máximas para su aplicación: 1) pensar por uno mismo, esto es, ejercitar el pensamiento independiente, emancipado de la tutela ajena y de los prejuicios; 2) pensar siempre de acuerdo consigo mismo (un modo de pensar consecuente), y 3) pensar en el lugar de cada otro, esto es, ponernos en el lugar de los demás, representarnos cuáles pueden ser sus opiniones (Sánchez Muñoz, 2012, pág. 191)

Estas características conllevan además un carácter de responsabilidad frente a nuestras acciones y decisiones. Bajo esta perspectiva, el juicio permite centrarse en el sujeto responsable (caso de Adolf Eichmann), y no en el colectivo al que se adscribe (caso del régimen nazi).

En Arendt, la acción que llevamos a cabo con base en un ejercicio de nuestra capacidad de juicio, no es un ejercicio netamente individual sino también político, colectivo: requiere de quienes lo escuchan y lo aprueban; es el espectador quien -en interpretación de Guillermo Zapata- “da sentido a la acción, porque a través de sus juicios presenta su mirada más amplia, desinteresada e imparcial sobre las cosas de su mundo” (Zapata, C.P, 2006;

Pag.520). Esta concepción política del juicio lleva a Arendt a darle una central importancia al *ponerse en el lugar de los otros* como ejercicio constitutivo de una buena capacidad de juzgar.

Por otro lado, la facultad de juzgar ayuda a delimitar situaciones de culpabilidad porque está relacionada con la libertad. Para aclarar este punto, vale la pena traer a colación a Kant. Siguiendo la lectura de Richard Bernstein, en Kant, “los seres humanos son cabal y plenamente responsables de lo que hacen en calidad de agentes morales libres, ya sea que cumplan con su deber y obedezcan la ley moral o que no sean capaces de actuar de acuerdo con dicha ley” (Bernstein, 2004, pág. 29). Tanto el mal como el bien son -en términos generales- algo que debe *basarse sólo en una regla que la voluntad elabora para uso de su libertad, o sea, en una máxima de acción (Kant, Rel. 17; 19)*<sup>13</sup>. La voluntad es nuestra capacidad de optar por máximas buenas o malas, y lo que está a la base de esta posibilidad es la autonomía; si haciendo uso de nuestra voluntad optamos por elegir máximas buenas, estaríamos siendo autónomos, y esa es la realización de la libertad del ser humano. Por el contrario, la maldad en el hombre se da -según Kant- cuando éste, pudiendo elegir máximas buenas de acción, opta por seguir máximas que pueden ir en contravía de lo moralmente correcto. Para Kant el motivo por el cual se siguen este último tipo de máximas es el amor propio. De allí concluye que el mal se da porque el agente subordina la ley moral al amor propio, haciendo un uso negativo de su facultad de juzgar; vemos así cómo esta facultad se relaciona con la libertad.

Al respecto, el propósito de Arendt es revelar el peligro de no pensar libremente y por nosotros mismos, de no fomentar el pensamiento crítico, de no reconocer al otro en tanto fin; ya que todo ello lleva a crear *piezas de engranaje*, o -en palabras suyas- *seres humanos que se reusan a ser personas*. El buen uso del juicio debe conducirnos además a desarrollar un actuar político correcto, que si seguimos la filosofía de Arendt, implicaría ser capaces de ponernos en el lugar de los otros al momento de realizar nuestras deliberaciones.

Otro aspecto fundamental de esta facultad es que parte desde *la natalidad*, desde el momento en que actuamos, e incluso previo a la acción realizada (en la deliberación), esta posibilidad de comenzar es -como se argumentó en el primer capítulo- una facultad política (después de todo, no hay acción en soledad); ser libre es también poder vincularnos, actuar con otros; es así que -al decir de Hugo Ramírez, comentarista de Arendt-, “la libertad más libre y singular, es al mismo tiempo la más dependiente respecto de la presencia y atención de los otros” (Ramírez, 2009, pág. 271). Considero, sin embargo, que la libertad no se reduce a la posibilidad de actuar y juzgar (sentido político que le da Arendt); sino que debe articularse con el buen ejercicio de la voluntad tal y como lo plantea Kant. Lo cierto es que

---

<sup>13</sup> Citado en (Bernstein, 2004, pág. 29).

ambos autores reconocen la importancia de la facultad de juzgar para llevar a cabo acciones buenas que no estén en detrimento del bienestar de los demás, ya que renunciar a la facultad de juzgar puede llevarnos a cometer actos inhumanos; es esto lo que retrata Arendt al acercarse al caso de Adolf Eichmann que relataré a continuación.

**1.2 Eichmann y la tesis de la banalidad del mal:** Durante la Segunda Guerra Mundial el funcionamiento de las máquinas de muerte tenía lugar en un sistema burocrático muy bien organizado en el que hombres “comunes y corrientes”, buenos trabajadores, hombres de familia, etc., se dedicaban a cumplir órdenes sin cuestionar las consecuencias que sus acciones individuales tenían en el sistema general del holocausto. No obstante, no todos aceptaron sin más el nuevo sistema que se estaba imponiendo. Como bien lo afirma Arendt *Esos pocos, que siguieron pudiendo distinguir lo bueno de lo malo se guiaron sólo por su propio juicio, lo hicieron libremente; no había reglas por las que regirse para subsumir los casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada instancia tal como se presentaba, pues no había reglas para lo inaudito (Arendt, 2003; EJ pág. 295)<sup>14</sup>*. Hicieron la diferencia gracias a que no renunciaron a su facultad de juzgar.

En ese orden de ideas, la responsabilidad de Eichmann radicaría en su estar más preocupado por hacer bien su labor y seguir manteniendo el esquema burocrático, y no tanto por cómo los resultados de sus acciones podían afectar a las demás personas; en su caso, el buen cumplimiento de su labor ayudó de forma determinante en el exterminio de los judíos; hecho que -cuando fue evidente- lo sorprendió, pero no lo llevó a cambiar sus actos. Estos comportamientos llevarán a Arendt –como veremos más adelante- a criticar el sistema burocrático y el llamado *hombre de masas*.

Así mismo, la presencia de estos personajes que siendo hombres de familia, capaces de seguir ordenes de forma correcta, y que supeditan su autonomía en un colectivo, es lo que lleva a Arendt a desarrollar la tesis de *la banalidad del mal* que consiste en afirmar que todos estamos prestos a cometer actos malos, no por una malignidad en la naturaleza humana, sino por la renuncia al juicio autónomo. Es el caso específico de Eichmann, quien “no es el monstruo que se quiso presentar, sino uno más de entre tantos burócratas del nazismo (...). Un hombre ordinario, despreciado por muchos de sus colegas y jefes, inofensivo y hasta refractario al uso de la violencia en lo cotidiano” (Rafecas, 2003). Un hombre que excusaba su responsabilidad en nunca haber hecho daño a ningún judío *en persona*, afirmaba “«Ninguna relación tuve con la matanza de judíos. Jamás di muerte a un judío, ni a persona alguna, judía o no. Jamás he matado a un ser humano. Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente»” (Arendt, 2003. E.J, Pág.18). En este pasaje, Arendt trata de mostrar que en personajes como Eichmann es más

---

<sup>14</sup> Citado en (Bernstein, 2004, pág. 329).

fácil cometer la falta cuando no se ve al otro cara a cara, cuando no se reconoce su humanidad. Así, Eichmann se excusaba en el cumplimiento ciego a la autoridad, en ser una pieza más del engranaje y en no haber cometido un asesinato con sus propias manos, lo que demuestra su decisión de renunciar a su juicio en favor del colectivo.

Que él no se identificara a sí mismo como asesino, no implica que no lo fuera; su responsabilidad personal se remonta al momento en que deja de juzgar por sí mismo las acciones cometidas; y es un hecho en el que cualquiera de nosotros puede caer. Bajo este supuesto la tesis de la *banalidad del mal* afirma que:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente —tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Nuremberg—, que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*<sup>15</sup>, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad (Arendt, 2003, E.J. Pág. 165)

Muestra de la normalidad de Eichmann es su actitud frente a los hechos de violencia que presencié, y a la vez su falta de juicio, de la supeditación de éste al de los dictámenes del colectivo; hechos que conllevaron a que no modificara sus acciones. Aquí un relato dado por él:

«No sé cuántos judíos entraron, apenas podía mirar la escena. No, no podía. Ya no podía soportar más aquello. Los gritos... Estaba muy impresionado, y así se lo dije a Müller cuando le di cuenta de mi viaje. No, no creo que mi informe le sirviera de gran cosa. Después, seguimos al camión en automóvil, y entonces vi la escena más horrible de cuantas recuerdo. El camión se detuvo junto a un gran hoyo, abrieron las puertas, y los cadáveres fueron arrojados al hoyo, en el que cayeron como si los cuerpos estuvieran vivos, tal era la flexibilidad que aún conservaban. Fueron arrojados al hoyo, y me parece ver todavía al hombre vestido de paisano en el acto de extraerles los dientes con unos alicates. Aquello fue demasiado para mí. Volví a entrar en el automóvil y guardé silencio. Después de haber presenciado esto era capaz de permanecer horas y horas sentado al lado del conductor de mi automóvil, sin intercambiar ni una sola palabra con él. Fue demasiado. Me destrozó. Recuerdo que un médico con bata blanca me dijo que si quería podía mirar, a través de un orificio, el interior del camión, cuando los judíos aún estaban allí. Pero rehusé la oferta. No podía. Tan solo me sentía con ánimos para irme de allí» (Arendt, 2003, E.J. Pág. 56).

---

<sup>15</sup> En español: *el enemigo de la raza humana*

El relato muestra que desde su posición no estaba interviniendo en la matanza, sufría al verla, pero seguía haciendo parte del régimen que las cometía. Hay una renuncia tal al juicio, que parece caer en un auto-engaño en el que sus palabras simulan alejarse de la matanza aun cuando es consciente de su colaboración en ella.

En el régimen nazi donde la propaganda política y el lenguaje que se ejercía desde los altos mandos invitaban a concebir como obligación y como justicia la violencia que estaba teniendo lugar: “el mal, en el Tercer Reich, había perdido aquella característica por la que generalmente se le distingue, es decir, la característica de constituir una tentación. Muchos alemanes y muchos nazis, probablemente la inmensa mayoría, tuvieron la tentación de no matar, de no robar, de no permitir que sus semejantes fueran enviados al exterminio (...pero) habían aprendido a resistir la tentación” (Arendt, 2003, E.J. Pág.91).

Así, dirá Arendt que quienes actuaron conforme al régimen bajo una lógica del deber se someten a un juicio que no responda a la pregunta: ¿por qué obedecieron? sino ¿por qué apoyaron el régimen? ya que la obediencia a la autoridad es al mismo tiempo un apoyo a aquello que se está siguiendo<sup>16</sup>.

En últimas, Eichmann renunció a la capacidad de juzgar al negarse la posibilidad de hacer juicios morales, de diferenciar lo correcto de lo incorrecto<sup>17</sup>; y llevó a que su trabajo rutinario, naturalizado, fuera enviar judíos a su muerte. Esta actitud, puede responder a una creencia ciega en la autoridad como legítima; no obstante, la obediencia a la autoridad no tiene por qué negar la autonomía –que fue el caso de Eichmann-; obedecer cediendo el juicio es renunciar a la libertad, momento en el cual se pasa a ser *el hombre de masas*, quien suele supeditar la autonomía al colectivo. Mostraré a continuación –a este respecto- cuál es el peligro que pueden traer consigo los colectivos, y qué crítica particular se le puede hacer a la burocracia.

### 1.3 El hombre de masas y el problema de los colectivos (crítica a la burocracia):

Renunciar al ejercicio personal y político del juicio lleva al individuo a supeditarse al colectivo de manera negativa (negando su identidad), pero no por ello su responsabilidad.

---

<sup>16</sup> Recordemos que, en Kant, “una acción es portadora de valor moral si ella tiene lugar: 1) no solo *conforme al deber* (lo cual puede coincidir con una inclinación egoísta), sino *por deber*; 2) no por la decisión de alcanzar objetivos (...) sino sometiéndose al *principio del querer*, ello es, a la ley general del acto bueno” (Kant, 1998, pág. 7). Arendt establece paralelamente que una verdadera acción racional es aquella que -producto del buen uso de la facultad de juzgar- se hace *por deber*, es decir, bajo los motivos correctos de acción, y no sólo *conforme al deber*.

<sup>17</sup> Aquí la referencia a *lo correcto o incorrecto*, remite a la capacidad del hombre de actuar bajo el principio de la autonomía que a su vez presupone la libertad. En Kant la libertad está a la base de la ley moral, y esta no se fundamenta en otro principio; con esto no pretendo entrar en una justificación de la libertad en sí misma, sino en su importancia para el ejercicio del reconocimiento, ya que este presupone a su vez el reconocimiento de la libertad. Sobre esto profundizaré en el segundo apartado de éste capítulo.

Autores como Adorno han señalado cómo los colectivos pueden llevar a ocultar las individualidades:

La presión de lo general dominante sobre todo lo particular, sobre los hombres individuales y las instituciones singulares, tiende a desintegrar lo particular e individual, así como su capacidad de resistencia. Junto con su identidad y su capacidad de resistencia, pierden los hombres también las cualidades en virtud de las cuales podrían oponerse a lo que eventualmente los tentase de nuevo al crimen (Adorno, 1967, pág. 2).

En otras palabras, si no se da un equilibrio entre la individualidad crítica y la convivencia, se puede llegar a desdibujar las responsabilidades en el colectivo y actuar incluso de forma violenta, ya que se le estaría dando primacía a la lógica de una institución o grupo sin tener como fundamento el cuestionamiento autónomo de los mandatos de la autoridad<sup>18</sup>. El sistema burocrático, dirá Arendt, dado que tiene a la base una división de funciones tal que el individuo no tiene una noción clara de cómo su actuar afecta el resultado final de la acción, es un sistema que facilita esa pérdida del juicio; entre otras cosas porque pone a cada persona como reemplazable, lo cual representa de por sí un ejercicio de violencia; es ese el problema que –en ocasiones– conlleva el hacer parte de un colectivo.

La crítica a la burocracia tiene su mayor expresión en que *un asesino de masas* (Eichmann) *jamás haya dado muerte a un individuo en persona*. Ha actuado como parte de la maquinaria que permitió la muerte de los judíos, pero al no cometer una violencia cara a cara, dejó de cuestionarse por su responsabilidad<sup>19</sup>. Arendt nos invita a asumir que ser una “pieza del engranaje” no exime a los miembros de *la maquinaria* de la responsabilidad personal, ya que la condición de ser persona se mantiene (aun dentro de un amplio sistema burocrático, cada individuo posee la capacidad de juzgar, la libertad, la autonomía, con esto la responsabilidad)<sup>20</sup>. Siendo así, cabe preguntar: ¿qué razones pueden llevar a un individuo que en su cotidianidad dice regirse por principios justos de acción, a cometer actos atroces solo por una obediencia ciega a la autoridad?

La respuesta está en que con la renuncia a la autonomía, el individuo pasa a ser ese *hombre de masas*. Como bien lo afirma Sánchez “El burgués es el hombre-masa contemporáneo (...)

---

<sup>18</sup> De hecho esto le sucedía a Eichmann, quien no reconoció ninguna responsabilidad ni culpa por la muerte de ningún judío, pero sí aceptó que “si tenía algo sobre su conciencia, no eran asesinatos, sino, como resultó, el haber abofeteado, en una ocasión, al doctor Josef Löwenherz, jefe de la comunidad judía de Viena, que después se convirtió en uno de sus judíos favoritos. Cuando sucedió este hecho presentó sus excusas delante de su plana mayor, pero el incidente no dejó de preocuparle en momento alguno” (Arendt, 2003, E.J. Pág. 33). Este reconocimiento deviene, entre otras cosas, de que con él sí había hecho un ejercicio de reconocimiento.

<sup>19</sup> Vale la pena aclarar, que incluso habiendo cometido el acto de violencia de manera directa, el responsable puede no asumirse como tal, puede no sentirse culpable; y ello representa un mal uso de juicio.

<sup>20</sup> Aquí la excusa del individuo es: ‘si no lo hubiera hecho yo alguien más lo hubiera hecho’, o –como Eichmann– ‘yo sólo seguía órdenes’

la figura opuesta al burgués sería la del ciudadano, esto es, la de aquella persona que mantiene un compromiso activo con el mundo y con los intereses públicos, diferenciados de los intereses privados” (Sánchez Muñoz, 2012, pág. 187). Volvemos así al hecho de que la facultad de juzgar es también política, requiere del interlocutor, de saber ponerse en los zapatos del otro; todo esto a partir de un juicio autónomo, no de los rasgos del hombre de masas que no juzga y solo sigue la corriente.

Por eso Eichmann es presentado por Arendt como el caso paradigmático del hombre de masas, al punto que él “era verdaderamente incapaz de expresar una sola frase que no fuera una frase hecha (...). Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona” (Arendt, 2003, E.J. Pág.34). Era, en otras palabras, incapaz de efectuar el reconocimiento del otro: “no era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal” (Arendt, 2003, E.J. Pág.34).

Un ejemplo similar lo encontramos en el personaje de Marco, de la novela *El Impostor* de Javier Cercas<sup>21</sup>. Como bien lo describe Cercas, Marcos es “el hombre de la mayoría (...) que nunca dice No porque quiere caer bien y ser amado y respetado y aceptado (...) de modo que el enigma final de Marco es su absoluta normalidad; también su excepcionalidad absoluta: Marco es lo que todos los hombres somos, sólo que de una forma exagerada” (Cercas, 2014, pág. 412). Este personaje corresponde con el hombre-masa que Arendt ve personificado en ‘el burgués’ que supedita su privacidad, su intimidad al actuar colectivo.

Una pregunta que subyace a esta concepción del *hombre de masas* es cómo se explica la obediencia ciega a la autoridad. Para contestar este interrogante considero pertinente traer a colación dos experimentos sociales que se hicieron precisamente para dar cuenta del problema de cómo personas que en principio han demostrado saber juzgar moralmente, pueden llegar a cumplir órdenes que contradicen ese juicio moral, todo en aras de mantener su obediencia a una autoridad o su pertenencia a un colectivo.

Uno es el *Experimento Milgram*<sup>22</sup> que buscaba ver qué tanto dolor era capaz de provocar un ser humano a otro (por medio de unos choques eléctricos simulados, sin que quién los impartía supiera que eran simulados), bajo la única excusa de estar obedeciendo a la autoridad. El otro es el *Experimento de la cárcel de Stanford*, que consistía en repartir

---

<sup>21</sup> Esta novela sigue la historia de Enric Marco, hombre que se hizo pasar por superviviente de los campos nazis y cuya verdad saldría a la luz sólo hasta 2006, año en que seguía siendo considerado como miembro reconocido de la asociación de supervivientes sin haber siquiera pasado por un campo de concentración.

<sup>22</sup> Ver (Milgram, 2012), Introducción

aleatoriamente roles de presos y guardianes a cierto número de voluntarios que vivirían bajo las lógicas de la prisión durante un tiempo determinado. Este experimento fue diseñado por Philip Zimbardo quien en su libro *El efecto Lucifer: el porqué de la maldad*; además de analizar algunas de las consecuencias del *experimento Milgram*, da cuenta de cómo la modificación estructural de los comportamientos más cotidianos (Ej. el mandato de una autoridad), o el peso de la presión social (ser aceptado o rechazado en un grupo) que dotan al sujeto de cierta identidad, pueden influir directamente en la modificación del comportamiento y pensamiento de una persona. La razón de ello es que cuando el individuo interioriza determinado rol (Ej. dominante y autoritario) modifica su comportamiento en pro de mantener la posición alcanzada incluso a costa de los demás; y lo que deviene de este no reconocimiento es precisamente la violencia instrumental que ya no ve en el otro a un sujeto sino a una herramienta.

Con estos ejemplos se muestra la veracidad de la tesis de la *banalidad del mal*, en palabras de Stanley Milgram:

Después de ver cientos de personas comunes y corrientes someterse a la autoridad en nuestros propios experimentos, debo colegir que la concepción de Arendt sobre la trivialidad del mal se acerca a la verdad más de lo que uno osaría imaginar. La persona ordinaria que sometía a descargas eléctricas a su víctima lo hacía por un sentido de obligación (impresión de sus deberes como conjunto) y no por una peculiar tendencia agresiva. Esta es, quizá, la lección más fundamental de nuestro estudio: al desempeñar sencillamente un oficio, sin hostilidad especial de su parte, el hombre común puede convertirse en agente de un proceso terriblemente destructor (Milgram, 2012, pág. 4).

Siguiendo este argumento, instrumentalizar al otro es más fácil cuando priman las relaciones jerárquicas, no se reconoce la mutua vulnerabilidad, y la agresión es realizada para ratificar la pertenencia a un colectivo; o cuando la instrumentalidad de la acción no permite la identificación de un rostro concreto que nos recuerde la humanidad e igualdad de la víctima. Esto se hacía evidente en los experimentos, ya que entre más lejos se ponía la autoridad (en un cuarto aparte, o por teléfono), más fácil era para los sujetos reusarse a seguirla; así mismo, entre más directo era el contacto con la víctima, más fácil hacían detener el experimento. Este tipo de hechos y actitudes son los que están a la base de la crítica que Arendt hace a la burocracia.

Entre los resultados de los experimentos también se suman que “lo esencial de la obediencia es que una persona llega a considerarse instrumento para realizar los deseos de otra, y por tanto deja de creerse responsable de sus propios actos. (...) El resultado más trascendental es que la persona se considera responsable ante la autoridad que la dirige, pero no del contenido de los actos que le ordenan ejecutar” (Milgram, 2012, pág. 5).

Una de las razones por las cuales podemos ser fácilmente persuadidos a cambiar nuestra forma de actuar hacia el mal, es porque nuestras propias cualidades pueden usarse tanto con fines positivos como negativos, además –como muestran los experimentos-, las instituciones y la autoridad generan unas situaciones en que la agencia moral, el juicio autónomo se abandona.

El problema –con la acción desviada hacia el colectivo- está en supeditar la autonomía a terceros con el fin de justificar las acciones personales. Al respecto, tal como lo muestra Milgram, los sujetos se excusan en haber cumplido su deber, pero

Al defenderse así, no están alegando un pretexto que se les ocurre de momento, sino hablando sinceramente, pues tal actitud psicológica es resultado de su sumisión a la autoridad. Para que una persona se sienta responsable de sus actos, tiene que sentir que su conducta emana de su ‘yo’. En las situaciones que hemos estudiado, los sujetos tenían precisamente la noción contraria de sus acciones: creían que nacía de los motivos de alguna otra persona (Milgram, 2012, pág. 5).

Lo mismo concluía Arendt respecto a Eichmann; esto es problemático en tanto representa una negación de la agencia que tarde o temprano puede entrar en conflicto con sentimientos como el de la culpa, la empatía o el amor. Bajo estos parámetros se mantenía también Eichmann, quien hasta el final de su juicio perseveraba en afirmar que “él jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de un ser humano. Su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud hartamente alabada. Los dirigentes nazis habían abusado de su bondad. Él no formaba parte del reducido círculo directivo, él era una víctima, y únicamente los dirigentes merecían el castigo” (Arendt, 2003, E.J. Pág. 148)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Ante lo abordado en este apartado con respecto a los colectivos, y la tesis de la banalidad del mal, hay un punto que no se ha considerado: el reconocimiento cultural como un condicionante de las justificaciones que utiliza un individuo –enmarcado en un colectivo o en una cultura particular- para reconocer o dejar de reconocer a ciertos otros; al respecto, nos podemos valer del análisis que hace Charles Taylor quien refiriéndose a los grupos minoritarios y a las políticas del multiculturalismo afirma que –y lo cito en extenso- “en estos casos, la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran un cuadro (...) despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido” (Taylor, 1993, págs. 20-21). De lo anterior se infiere que es necesario analizar el reconocimiento desde un amplio marco que supera incluso lo intersubjetivo; siendo así, debemos tratar con cuidado la tesis de la banalidad del mal propuesta por Arendt para no dar por sentado que todo individuo es capaz de abstraerse del colectivo al que se adscribe para mantener su juicio y su autonomía; ya que los condicionantes culturales pueden pesar más que los que devienen de colectivos particulares toda vez que se van desarrollando con el individuo desde su

Esto concuerda con uno de los descubrimientos de Milgram: que la distancia, la separación, el no encontrarse directamente cara a cara con la víctima hace más fácil cometer el daño. Y esto nos devuelve hasta la pregunta planteada desde el inicio: ¿es posible juzgar como responsables a los miembros de un régimen totalitario?

#### 1.4 La responsabilidad y la culpa:

Lo que Arendt defiende es que aún bajo un sistema totalitario hay una condición humana que nos es inherente; por lo tanto, *ser parte del engranaje* y rechazar a partir de allí la agencia no es una justificación suficiente para omitir la responsabilidad personal. Si bien como lo muestran los experimentos de Milgram y Zimbardo, es difícil para una persona común y corriente sustraerse a un ambiente totalitario, y más aún si uno ha sido formado para funcionar en tal sistema, la tesis de Arendt apela a nuestra condición humana, aboga por la formación de ciudadanos que no se excusen en la obediencia, que ejerzan el juicio, y que en consecuencia sean capaces de asumir la responsabilidad.

Ahora bien, la responsabilidad puede ser personal o colectiva; pero –dirá Arendt– éstas deben diferenciarse de la culpa que es siempre personal. En su texto *Responsabilidad y juicio*, afirma que no hay algo así como una *culpa colectiva*, ya que la culpa atañe al individuo<sup>24</sup>. Mientras que la responsabilidad, si bien puede ser también individual, está más allá de los límites morales o de un sentimiento de culpa, corresponde a la necesidad de responder por determinados hechos personales o políticos y puede aplicarse incluso cuando el sujeto no tuvo una acción directa en la falta, requisito que sí es necesario cuando se trata de la culpa moral.

Cuando Arendt afirma que la culpa es personal y nunca colectiva, lo hace porque solo así se puede sostener que “donde todos son culpables nadie lo es” (Arendt, 1968, pág. 52) es decir, esconderse en la responsabilidad del colectivo no tiene porqué llevarnos a la anulación de la culpa individual. Además, “las cuestiones legales y las morales no son en absoluto las mismas, pero guardan cierta afinidad entre sí porque unas y otras presuponen la capacidad de juzgar” (Arendt, 1968, pág. 53). Por su parte, la responsabilidad personal

debe entenderse en oposición a la responsabilidad política que todo gobierno asume por los actos buenos y los actos malos de su predecesor (...) En términos morales, tan mal está sentirse culpable sin haber hecho nada como sentirse libre de culpa cuando uno es realmente culpable de algo (...) No existen en absoluto la culpabilidad colectiva ni la

---

nacimiento. Sin embargo, no me detendré en estas consideraciones, ya que si bien es un tema que vale la pena considerar, se escapa al alcance de este trabajo.

<sup>24</sup> En palabras de la autora, “Existe una responsabilidad por las cosas que uno no ha hecho; a uno le pueden pedir cuentas por ello. Pero no existe algo así como el sentirse culpable por cosas que han ocurrido sin que uno participase activamente en ellas (...) Donde todos son culpables, nadie lo es. La culpa, a diferencia de la responsabilidad, siempre selecciona; es estrictamente personal. Se refiere a un acto” (Arendt, 2007, pág. 151).

inocencia colectiva; sólo tiene sentido hablar de culpabilidad y de inocencia en relación con individuos (...). Incluso un funcionario es un ser humano y como tal se halla sometido a juicio (Arendt, 1968; pág. 57-60).

Lo que nos muestra la autora, siguiendo el apartado anterior, es que la culpa moral atañe a un sentimiento personal que puede presentarse incluso cuando no se ha hecho un daño directamente; la responsabilidad personal por su parte, está ligada con un acto u omisión precisa (ya sea legal o moral). En ese sentido, es posible ser autónomo aun al interior de un grupo, porque siempre está la posibilidad de rechazar lo que puede ser una ley injusta debido a que parte esencial de la naturaleza humana está en el uso de la razón y la libertad. Incluso la tentación al mal, como el caso de ceder ante una amenaza, no es una justificación para ejercerlo.

Arendt considera que la responsabilidad colectiva siempre es política, refiere a hechos que pueden serle atribuidos a un colectivo y también a aquello que una persona debe asumir por pertenecer a éste más allá de las acciones individuales que allí se realicen. Por su parte, la responsabilidad personal puede ser legal o moral; una persona puede verse en la obligación de responder por cosas en las que no ha participado directamente; es posible entonces que sea *responsable* por una injusticia que tuvo lugar en nombre de un colectivo al que pertenece; es allí donde se habla de responsabilidad política (Dubiel, 1999); mientras que la responsabilidad personal no se limita a los actos de un colectivo, sino a los actos individuales y se juzga a partir o de leyes externas al individuo (legales) o internas (morales). La culpa, por su parte recae sobre el individuo aun a pesar de su posición en el colectivo, centramos el juicio en la condición humana, en todo aquello que es constituyente de *ser persona*. Condición bajo la cual, como ya mencioné, aparece como primordial la libertad.

Con esto en mente podemos volver a la pregunta inicial sobre si es posible ser responsable aun actuando bajo un régimen totalitario. La respuesta de Arendt es afirmativa, ya que la obediencia a un sistema determinado no representa una justificación suficiente para omitir nuestra responsabilidad moral en la medida en que la capacidad de juzgar es algo que nos caracteriza como seres humanos, y no usarla es en sí mismo un motivo que permite imputar responsabilidad.

Al respecto puede objetarse que la anterior es una petición demasiado fuerte para una persona que se encuentra bajo un régimen totalitario, por tanto, en lugar de preguntarnos porqué hubo tantos que actuaron mal, es menester preguntarnos por qué hubo gente que actuó bien; ya que esto da pie a considerar que tanto quienes actuaron mal, como quienes actuaron bien, pueden ser considerados responsables dada su elección de tomar o no en

consideración el juicio moral<sup>25</sup>; esto solo es posible si no se despoja al victimario de su humanidad, de su agencia.

Ante este último requisito, pueden jugar en contra los análisis de Milgram y Zimbardo que toman distancia de la postura de Arendt, bajo la cual, la capacidad de juzgar es inherente a nosotros; ya que estos experimentos muestran que las personas, cuando están bajo la influencia de la autoridad, abandonan con facilidad lo que les dicta su propia conciencia. No obstante, considero que lo que defiende Arendt no es que el individuo siempre mantenga su juicio, sino que es su responsabilidad hacerlo, de lo contrario carga con las consecuencias de sus acciones.

\*

En conclusión un agente capaz de reconocer al otro es –siguiendo a Arendt- un agente que –como también lo afirma Kant- hace uso de su facultad de juzgar, y por medio de esa facultad puede concebirse como un ser autónomo y por tanto responsable. Además, es mediante dicha facultad que logramos ponernos en el lugar del otro<sup>26</sup>; tal y como lo explica Sánchez –a propósito de Arendt-, el juicio

“requiere de la presencia de los demás y se desarrolla, necesariamente, dentro de un espacio público (...) al juzgar nos reconocemos como iguales, creamos una comunidad de entendimiento, que no tiene por qué estar abocada necesariamente al consenso, en la que conocemos, deliberamos, juzgamos y asumimos nuestras responsabilidades y, al hacerlo, tenemos que tener en cuenta a los demás, representarnos sus posiciones (...ya que) el debilitamiento de la esfera pública dificulta el ejercicio de la responsabilidad, tanto individual como colectiva, y favorece la aparición del mal banal” (Sánchez Muñoz, 2012, págs. 191-196).

En este pasaje, Sánchez muestra que la consecuencia de renunciar a la capacidad de juzgar es la aparición de acciones malas. Esto corresponde a la tesis de Kant según la cual sólo con la adopción de máximas buenas de acción el hombre se vuelve bueno. No obstante esta

---

<sup>25</sup> Frente a esta postura, puede objetarse –como se hace desde lecturas como la Spinozista-, que los victimarios en realidad no deben ser considerados humanos, pierden su agencia y es por eso que no usaron su juicio; pero contrario a dicha postura, comparto con Arendt la tesis de que despojar al victimario de su humanidad, de su agencia, es hacer con él lo análogo a lo que hace con sus víctimas. Esta es una discusión que no será abordada en esta tesis, pero que vale la pena mencionar para futuros debates.

<sup>26</sup> En este punto, vale la pena recordar que Arendt le critica Kant que desde su concepción de la autonomía no tiene en cuenta la pluralidad, en palabras de la autora: “la insistencia kantiana respecto de los deberes para con uno mismo, su insistencia en que los deberes morales deben estar libres de cualquier inclinación en que la ley moral debe valer para los hombre de este planeta pero también para todo los seres racionales del universo, reduce esta condición de la pluralidad a un mínimo” (Arendt, 2003, pág. 45). De ahí que para ella, la postura Kantiana que vale la pena considerar, es aquella que se encuentra en la crítica del juicio, sólo allí – dice Arendt- el autor le da lugar a la pluralidad al tener en consideración esa necesidad y capacidad que tenemos, de ponernos en el lugar del otro.

afirmación deviene de una postura particular en Kant que es la de considerar que todos tenemos propensión al mal, que es a lo que él denomina como *mal radical*. Ahora bien, si seguimos la lectura de Richard Bernstein, este tipo de mal “de ninguna manera puede identificárselo con las inclinaciones naturales. Tampoco se lo puede identificar con nuestra naturaleza sensible y fenoménica (...) no es el nombre de algún tipo de mal en especial (como lo sostiene Arendt) (...) designa es la propensión a no hacer lo que el deber manda, a no obedecer la ley moral” (Bernstein, 2004, págs. 51-53). Esto refiere a lo que Arendt denomina la pérdida del juicio, por lo tanto, cuando la autora reemplaza la noción de mal radical por mal banal no está rechazando completamente la postura de Kant, sino que le da mayor relevancia al sentido de libertad. Si bien Kant afirma que tenemos una propensión al mal, ésta no es un determinante causal de nuestra acción, ya que aun a pesar de ella, el ser humano tiene como rasgo fundamental la voluntad, la capacidad de elegir libremente actuar conforme a máximas buenas y no lo opuesto<sup>27</sup>. Tanto en Arendt como en Kant, el abandono de la autonomía y del juicio, nos lleva a poner la ley moral en un segundo plano, lo que hace posible la prevalencia de las máximas moralmente incorrectas.

En breve, podemos afirmar que renunciar a nuestra capacidad de juzgar es lo que lleva a que personas *comunes y corrientes* sean capaces de ejercer las mayores atrocidades, por hechos como la obediencia ciega a la autoridad o la supeditación de la autonomía al colectivo. No obstante, como ya he mostrado, esto no libera a la persona de ser juzgado responsable.

Es necesario entonces poner especial atención en cómo hacer uso correcto de nuestra facultad de juzgar; para ello, en el siguiente apartado, retomaré nuevamente a Levinas, quien –como Arendt- defiende la necesidad de ponernos en el lugar de otros. No obstante, este filósofo parece diferir en un punto que para Arendt y Kant es fundamental: la autonomía. Según Levinas, para que un sujeto pueda efectuar un acto de reconocimiento, es necesario un Otro que lo interpele, y ese otro representa una responsabilidad mayor que la que tenemos para con nosotros mismos, de ahí que él abogue en principio por una especie de heteronomía. Entraré a mostrar este debate entre autonomía y heteronomía en aras de definir quién es ese agente ético capaz de reconocer al otro. Haré referencia -como punto intermedio- al hecho de considerarnos como seres vulnerables, ya que -bajo esta noción- la autonomía se muestra como necesaria pero no suficiente para el ejercicio del reconocimiento del otro.

---

<sup>27</sup> Las anteriores afirmaciones pueden sustentarse en la lectura que Arendt hace de Kant en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, donde afirma –entre otras cosas- que “El hombre malvado es, según Kant, aquel que hace una excepción consigo mismo; el hombre malvado *no* es quien desea el mal pues esto, según Kant, es algo imposible” (Arendt, 2003, pág. 41). Es decir, si bien está la propensión, el hombre es quien da sentido a su acción, y finalmente decide cómo encausarla. Sobre esto volveré en el siguiente apartado.

## (II) Autonomía, heteronomía y libertad

Ya en el apartado anterior empecé a hablar de la libertad como constitutiva de la naturaleza humana. En este punto defenderé que elegir el bien es actuar autónomamente y es lo que caracteriza la libertad. Para defender esta postura tendré en cuenta la mirada kantiana de la libertad positiva y la compararé con la postura de Levinas respecto a la heteronomía, esto en aras de contrastar la dimensión social de la relación con el otro, con la dimensión personal de la autonomía y evaluar así cómo podemos caracterizar mejor al agente capaz de llevar a cabo el reconocimiento del otro.

Siguiendo a Kant, la libertad puede entenderse como una facultad de la voluntad presente en todo ser racional desde la cual se deliberan y siguen ciertos fines. Con respecto a la voluntad hay que aclarar un punto importante: siguiendo la lectura de Richard Bernstein, Kant diferencia entre *Wille* y *Willkür* (que se traducen como voluntad). *Willkür* sería “la facultad de elección libre y espontánea (...) la capacidad de elegir entre alternativas, no es intrínsecamente ni buena ni mala; más bien, es la capacidad gracias a la cual escogemos libremente máximas buenas o malas” (Bernstein, 2004, págs. 30-31). Por su parte *Wille* sería la facultad racional del ser humano, y hacemos uso de ella mediante la elección libre (*Willkür*) de determinadas máximas. En lo que sigue, cuando haga uso del término voluntad, será en términos de la que Kant denomina *Willkür*; ya que la forma en que hacemos efectiva en nosotros la libertad, es a través del seguimiento de los dictados de la razón, y no solo de ciertos deseos; el poder hacer esta diferenciación, es lo propio del uso de nuestra voluntad.

Kant hace además una división al respecto entre libertad negativa y libertad positiva. La primera, la libertad negativa, es la que tenemos respecto a lo externo, hace referencia por ejemplo a no dejarnos determinar por las inclinaciones, resistirnos a ellas. Por su parte, la libertad positiva se refiere a nuestra capacidad de actuar conforme a las razones o máximas que nos imponemos; es decir, la libertad positiva es la puesta en práctica de la voluntad, ejercicio que sólo puede llevar a cabo –siguiendo la filosofía kantiana- el sujeto autónomo.

En este punto, vale la pena detenernos en la diferencia que plantea Jeremy Waldron entre autonomía personal y autonomía moral. La primera, “evoca la imagen de una persona a cargo de su vida, no solo siguiendo sus deseos, sino también decidiendo cuáles seguir y cuáles no (...) pero esto no le deja mucho campo a la moralidad” (Waldron, 2005, pág. 307), pues, por ejemplo, no da cuenta de cómo hay que reconciliar mis intereses con los de los otros. La autonomía moral, por su parte, “se asocia con la relación entre la persecución de los fines de una persona, y la persecución que hacen los demás de sus fines” (Waldron, 2005, pág. 307). Esta noción sin duda está basada en la tesis de la filosofía kantiana según la cual, la autonomía se entiende desde una *mayoría de edad* del sujeto que es capaz de

darse la ley a sí mismo, y a su vez asume una responsabilidad personal al respecto; actúa de acuerdo al propio juicio, pero delimitando sus fines teniendo en cuenta los de los demás.

En la autonomía recae también la responsabilidad moral, ya que es la que hace posible el ejercicio de la voluntad del que se derivan nuestras decisiones de acción. Pero además, actuar con autonomía moral debería corresponder con un actuar libre en el sentido de la libertad positiva que nos permite justificar racionalmente nuestras acciones ya que ésta libertad es dada por leyes universalizables que no entran en contradicción con la agencia moral. Como bien lo señala Rawls:

Tratar a las personas como fines en cuestiones de justicia -tratar la humanidad en ellos como un fin- y nunca solamente como un mero medio es comportarnos de forma que nuestra conducta sea públicamente justificable para la común razón humana, la suya y la nuestra, y ofrecer dichas justificaciones según lo exija la ocasión. Si además nos cuidamos de la justicia (...), entonces actuamos siguiendo lo que Kant llama un deber de virtud (*MdS* 6:410). Tomamos un interés práctico puro en asociarnos con los demás de modos que ellos puedan aprobar públicamente (Rawls, 2001, pág. 210).

Siguiendo la lectura de Rawls, tratar a alguien como fin, es –en sentido kantiano- aceptar que si nuestras decisiones afectan a otros, éstas deben ser justificables frente a ellos. Éste deber y capacidad de justificar nuestras acciones da cuenta de que compartimos un *sentido común* que nos permite comunicarnos, pero la justificación exigida no solo debe ser compartida sino además factible de aprobación. Ahora bien, si una persona sólo hace uso de su libertad negativa puede darse que las inclinaciones entren en contradicción con lo que sería un actuar moral correcto tal y como lo establece el imperativo categórico, de ahí que si no se propende por hacer uso de la libertad positiva, el sujeto estaría negándose la posibilidad de su autonomía y por lo tanto no sería totalmente libre. Además, sólo la libertad positiva se piensa a su vez como el límite de las relaciones entre sujetos, cuando éste límite se trasgrede envuelve un acto de violencia.

Ahora bien, si partimos de la base de que la autonomía debe llevarnos a tener en cuenta las necesidades e intereses de los otros en nuestras deliberaciones, es claro que en casos de agresión, donde se ve afectada la libertad de los otros, no se está hablando de la libertad positiva, sino de la llamada libertad negativa que no nos permite desarrollarnos realmente como seres autónomos.

Esta necesidad de tener presente a los otros es la que posibilita la justicia que se exige en momentos de agresión. Haciendo hincapié en la justicia, Levinas definirá la libertad como

la posibilidad o necesidad de responder a la demanda del otro<sup>28</sup>, que es en últimas a lo que apunta nuestra responsabilidad que -como anota Zienlinski- “no está determinada simplemente por la voz de la conciencia, por moral que sea, sino por la experiencia carnal del ser en el mundo. El cuerpo está comprometido en la responsabilidad” (Zienlinski, 2011, pág. 154); aquí se asemeja a la concepción política de la libertad propuesta por Arendt.

Si bien en Kant también somos libres al actuar responsablemente, esta responsabilidad es más un ejercicio individual de la razón y no tanto el resultado de una exigencia de otro. Sin embargo -desde la postura kantiana- el sujeto también puede llegar a considerar la demanda del otro como necesaria para el planteamiento de su libertad; evidencia de ello es la segunda formulación del imperativo<sup>29</sup>. El siguiente pasaje de Catherine Chaliier nos ayuda a aclarar este punto:

En el análisis de Kant (...) un acto solo puede ser llamado moral si depende de la autonomía de la voluntad [...pero] no es suficiente con articular el principio de la moralidad, sino que además debemos decidir por nosotros mismos actuar de acuerdo a él (...) ese hecho hace posible entender que la voluntad está predeterminada a actuar de acuerdo con la ley moral. Sin embargo, la ley moral es válida no porque esté en el interés del sujeto, sino que ese interés está en el sujeto porque es válido para toda persona. [...Para Kant] la ley moral no expresa otra cosa, sino la autonomía de la razón práctica, esto es, la libertad (Chaliier, 2000, págs. 63-64).

Aquí Chaliier parece retomar la diferenciación que veíamos entre *Wille* y *Willkür*, donde el ejercicio autónomo de la voluntad (*Willkür*) tiene implícito al otro; sólo así se hacen universalizables nuestras máximas de acción.

Para Levinas, al igual que para Kant, el otro es indispensable; sin embargo, en Levinas la relación no tiene su fundamento en el interés de quien actúa. En palabras de Chaliier- “La ética para Levinas no se origina en el propio interés, sino más bien en el desinterés (...). Obliga sin convertirse en una cuestión de interés propio” (Chaliier, 2000, pág. 66). La diferencia entre ambos autores estaría en que -para Kant- el otro no es la fuente de nuestra libertad, sino que dado que somos autónomos y libres llegamos a considerarnos responsables de un tratamiento justo de la alteridad. Mientras que en Levinas, sólo somos libres en la medida en que respondemos a la demanda del otro. Pero ¿se contraponen

---

<sup>28</sup> Vale la pena aclarar que para Levinas, la justicia aparece especialmente con la presencia del *Tercero*, este tema será abordado el último capítulo. Por el momento, nos centraremos en la relación yo-otro, ya que esta tampoco es ajena a las exigencias de no violencia.

<sup>29</sup> En concreto, la segunda formulación del imperativo categórico establece que “todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo” (Kant, 1998; pág.47).

ambas posturas? La tensión parece estar en si situamos la libertad en el sujeto individual (Kant) o en la interacción de dos o más seres humanos (Levinas).

A continuación citaré a Chalier en extenso con el fin de dejar claros los términos del debate entre autonomía y heteronomía:

[Si] el sujeto autónomo va hacia el otro con la base de la ley moral en sí mismo, no es la alteridad del otro lo que respeta sino lo que tienen en común, es decir, la razón (...) Levinas se pregunta si el encuentro con el otro alter ego es suficiente para la moralidad. ¿Es la pregunta por el otro en la base de la autonomía, el mejor camino a tomar? (...) Si la tiranía, como dice Levinas, se caracteriza por la imposibilidad de ver al otro en el rostro, entonces la ley impersonal de racionalidad, dado que no encuentra el rostro del otro, no es suficiente para abolir la tiranía. (...) El sujeto moral kantiano va hacia el otro sobre la base de una ley y no deja al rostro del otro cuestionar su autonomía (...) Kant monta un fuerte desafío a cualquier resurgimiento de la heteronomía, ya que –como él lo ve- destruye el principio mismo de la libertad (...) la reflexión de Levinas es distinta ya que él no acepta la noción de autonomía y libertad como conceptos idénticos. Él habla de una heteronomía que, lejos de abolir la libertad, la conduce a un camino donde descubre la excelencia de su ‘vocación’ moral (Chalier, 2000, págs. 68-75).

En otras palabras, para Kant, el imperativo categórico de actuar de acuerdo con máximas que se puedan universalizar, es algo que está en nosotros mismos, en nuestra autonomía; por su parte para Levinas, lo que impulsa nuestro actuar moral no es la ley que nos imponemos a nosotros mismos, sino más bien la demanda que nos viene del otro. Mi hipótesis al respecto es que si bien la libertad tiene sentido cuando se pone en consideración con el todo social, es una facultad inherente al individuo; y su ejercicio, aunque parte de la interioridad, se revela al momento de una relación cara a cara. Por lo tanto deberíamos poder encontrar un punto medio entre ambas posturas que nos permita defender la autonomía que constituye a un sujeto ético como alguien capaz de ser moralmente responsable, al tiempo que se tiene en cuenta a otros que no siempre están en capacidad de usar su propia razón (enfermos mentales, niños muy pequeños), pero que igualmente deben ser reconocidos<sup>30</sup>.

Si nos quedamos con la postura de Levinas, cabría preguntarnos ¿qué sujetos somos si nos definimos sólo a partir del otro y por el otro? Parecería que no hay autonomía en ese sujeto ya que “más que un sujeto constituyente (...) es constituido por un otro” (Zienlinski, 2011, pág. 67); otro al que estoy sujeto y por el cual existo. No obstante, para estar abiertos a lo que no somos, es necesario tener un reconocimiento de lo que somos y de aquello frente a

---

<sup>30</sup> Esta diferenciación entre los otros racionales, y aquellos que no están en capacidad de hacer pleno uso de sus facultades, será tratado a profundidad en el apartado sobre la *vulnerabilidad*.

lo cual podemos responder, hacernos responsables; además, asumir una responsabilidad es característico de un sujeto autónomo.

Sin embargo, Levinas al poner en el centro de nuestra relación con el otro la responsabilidad que debemos tener hacia él o ella, las demandas del otro se me imponen a mi libertad y me exigen pasividad. En sus propias palabras,

la libertad se presenta en primera instancia bajo el aspecto de una voluntad que se sustrae a toda influencia (...). Existir produciendo obras de las que se ausente la voluntad productora constituye precisamente el estatuto de un ente que, por así decirlo, no tiene en sus manos toda la significación de su ser. En cuanto voluntad productora de obras, la libertad, sin estar limitada en su querer, entra en una historia que se burla de ella (...) la posibilidad de la injusticia es la única posibilidad de limitación de la libertad y la condición de la totalidad (Levinas, E.N, 2001, Pág. 41-42).

Es decir, la libertad del agente moral solo se constituye a partir de su respuesta al otro, la libertad está en obedecer al llamado del otro, y por tal motivo, vincula libertad con heteronomía y no con autonomía, ya que tal y como él lo concibe, “es el rostro del otro – de quien es absolutamente otro- [el que] despierta, en la identidad del yo, la responsabilidad intransferible respecto de otro hombre” (Levinas, E.N, 2001. Pág. 216); es el otro quien debe configurar el motor de nuestra acción.

Si aceptamos que la responsabilidad es una exigencia del Otro y que la acción del yo tiene sentido en la respuesta a esa llamada, ¿Qué papel juega la libertad? La respuesta a esta pregunta dependerá de la concepción de libertad que se tenga; si aceptamos que la verdadera libertad es la que se ejerce en sentido positivo (y esta puede alcanzarse a través del otro), el hecho de que el otro me imponga el principio de mi acción, no implica que niegue mi libertad. Dirá Levinas: “la paradoja de esta responsabilidad consiste en que estoy obligado sin que esta obligación haya comenzado en mí” (Levinas. E. , 1991, pág. 28).

En ese orden de ideas, la responsabilidad por el otro –defendida por Levinas- no niega la autonomía en sentido kantiano, sino que invita a cuestionarla allí donde corre el riesgo de volverse egoísta, es decir, en el momento en que se pone el yo por encima del otro a quién se reduce a mero medio. En otras palabras, como señala Zienlinski:

en Levinas, si yo actuase con el otro esperando algo de él para mí, mi acción no sería responsable sino movimiento de retorno del yo egoísta sobre él mismo. En este caso, vengo a tratar al otro como un medio de satisfacción del yo, y no prioritariamente como un fin. Tratar al otro como medio es ponerse a sí mismo como principio y medida de la relación, lo que equivale a ejercer violencia sobre el otro: a tratarlo como ‘objeto’ cuando la posición del sujeto roza así sea ligeramente el riesgo de tratar al otro como un objeto, Levinas ve allí el germen de la violencia, el riesgo de la desaparición (Zienlinski, 2011, pág. 149).

La invitación de Levinas es, entonces, a un uso moral de la autonomía, lo que implica el respeto por la alteridad en la que yo también soy otro para el Otro. De hecho Kant, como bien recuerdan Honneth y Anderson, “insiste en que la libertad y la autonomía deben restringirse por la exigencia moral de que las elecciones de cada uno sean compatibles con la autonomía de los demás” (Anderson & Honneth, 2005, pág. 128). Sin embargo aquí surge una nueva discrepancia entre los autores: a diferencia de Kant, para Levinas “lo que regula la ética ya no son los motivos, sino la persona del otro, su mera existencia” (Zienlinski, 2011, pág. 159). La autonomía -tomada desde la postura de Levinas- busca salir de la conciencia y ejercerse en el cara a cara. La autonomía no debe ser pues un obstáculo para el reconocimiento del otro, sino la actitud desde la que el yo puede abrirse responsablemente al otro.

Desde la perspectiva de Levinas, tener siempre presente las demandas del otro parece poner límites a mi libertad, y por lo tanto la acción debe ser más bien heterónoma (distanciando autonomía de libertad); contrario a ello Kant las trata como articuladas: para él –según afirma Chalier-, “la ley moral apela al yo como legislador -de ahí que la autonomía sea constitutiva de la ipseidad. Por el contrario, para Levinas, implica el imperativo de una exterioridad -de ahí la heteronomía” (Chalier, 2000, págs. 6-7).

Pero ¿somos realmente heterónomos en Levinas, o la entrega hacia el otro puede verse también como un ejercicio de la autonomía? Lo cierto es que si aceptamos su postura, debemos consentir que “el análisis del rostro disloca la fuente de la moralidad: la obligación moral no viene del yo, de la decisión de actuar por buena voluntad, sino de la conciencia en sí mismo de la obligación por el otro” (Chalier, 2000, pág. 6). Esta postura parecería estar en tensión con la visión de la autonomía kantiana, pero considero que también en Levinas, aunque prima la preocupación por el otro, esta resulta de un yo que es consciente de esa demanda y la asume como su responsabilidad.

No obstante, es la llegada del otro lo que cuestiona la libertad de quien se ve interpelado, y al mismo tiempo da pie a la conciencia moral; aquí se evidencia cierta similitud entre la postura de Kant y Levinas pues ambos consideran que el sujeto responsable es alguien capaz de escuchar y seguir su voluntad tomando en consideración la presencia del otro; y ello implica de por sí una responsabilidad. Responsabilidad que en Levinas, “va más allá de lo que yo hago (...) es inicialmente un *para el otro*” (Levinas E. , 2000, pág. 81), de lo que soy responsable es de las demandas de los otros de las que no podemos escapar, y ello será constitutivo de la identidad; ya que –como él afirma-: “soy yo en la sola medida en que soy responsable” (Levinas E. , 2000, pág. 85). Ser responsable es aceptar la identidad que nos viene dada desde el Otro, no es que el otro me constituya en el sentido de que ocupe mi posición, sino que determina la forma en la que puedo ejercer mi autonomía.

El filósofo Xabier Etxeberria hace un análisis al respecto que permite dar luces sobre lo que Levinas plantea; al respecto afirma que:

Los sujetos tienen una vivencia positiva de su dignidad en sentido pasivo, esto es, sin hacer ellos nada, cuando se les trata con respeto; y la ejercen realmente. Porque es entonces cuando el valor de la libertad, imbricado con la dignidad, se realiza efectivamente (...). La autodeterminación, por ella misma, expresa un ejercicio de la libertad, pero no necesariamente un buen ejercicio de ella (Etxeberria, 2013, pág. 142).

Sólo la autonomía expresa el buen ejercicio de la libertad, de lo contrario sería más un acto de egoísmo; para que se pueda hablar de ella es necesario tener presente la moralidad con que se dirige la acción, para lo cual es imprescindible –como afirma Arendt al definirla– tomar al otro en consideración. Dirá Etxeberria: “si mi derecho a auto-determinarme con el ejercicio de mi libertad proviene de una dignidad compartida por todos, deberá tener el correlato de mi deber de respetar el ejercicio de la autodeterminación del otro que, a su vez, tendrá que respetar la mía. Surge así el primer imperativo: ejerce tu autodeterminación de forma tal que no obstaculice la autodeterminación del otro” (Etxeberria, 2013, pág. 143). Esta formulación puede verse como una nueva versión de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, en la que se considera que lo central es establecer cómo la libertad y –por tanto– la autonomía, están determinadas por la forma como nos dirigimos a los demás.

En últimas, siguiendo la interpretación de Chalier,

la reflexión de Levinas, a diferencia de la de Kant, está amarrada no en el interés de preservar una universalidad abstracta y formal: la idea de la humanidad ligada a la autonomía moral, sino más bien en la preocupación de velar por singularidades concretas. Levinas muestra cómo, gracias a la característica de la heteronomía del encuentro con la cara exterior y vulnerable, otra idea de la universalidad viene a la mente: que la universalidad no depende de principios profesados en el nombre de la autonomía humana en relación con cualquier lealtad singular, sino más bien en la respuesta dada aquí y ahora, antes de que sea demasiado tarde, a la singularidad de los rostros (Chalier, 2000, pág. 83).

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, concluyo que sólo el sujeto autónomo puede darse al otro de modo responsable. La autonomía sería el ejercicio mismo de la libertad gracias a la cual es posible adjudicar responsabilidad. Y es la libertad positiva la que da lugar a la acción de reconocimiento en la medida en que es capaz de articular la razón con la voluntad. Siendo así, estar atento al llamado del otro y sentirnos responsables por él no elimina el

ejercicio de la autonomía, sino que la enmarca en un ejercicio moral de la libertad que tiene como límite la libertad del otro<sup>31</sup>.

El punto de quiebre entre Kant y Levinas no está tanto en cómo debemos actuar, sino más bien en analizar de dónde nos viene esa ley de acción; para Kant viene de nuestra razón y se llama autonomía, para Levinas es dada por el otro y por lo tanto es heterónoma. Sin embargo, creo que la autonomía moral tiene un ingrediente adicional al de obedecer la ley moral, y es el de la responsabilidad, que de hecho es un punto crucial en la filosofía de Levinas; por su parte, la postura de la heteronomía, da lugar a un elemento que parece faltar en la postura kantiana: la vulnerabilidad, que es de suma importancia para tener en consideración a esos otros que por distintos motivos mentales o de edad (ancianos, niños, enfermos mentales), no tienen un ejercicio controlado de la razón, pero que no por ello pueden dejar de ser reconocidos. En ese sentido, la autonomía es necesaria, más no suficiente para el ejercicio del reconocimiento del otro, ya que para que este tenga lugar, se precisa también de un reconocimiento de la vulnerabilidad. Sobre esto versará el siguiente apartado.

### **(III) Vulnerabilidad**

Ya vimos con Arendt, que un agente capaz de ejercer el reconocimiento del otro, debe ser un agente que hace uso de su facultad de juzgar y asume las responsabilidades que esto conlleva. Así mismo, vimos que dicho agente debe ser autónomo en tanto hace libre uso de su voluntad en la elección de sus máximas de acción asumiendo también la responsabilidad, pero admitíamos que la autonomía no era un rasgo suficiente ya que parece dejar por fuera un elemento fundamental en el ser humano que es su vulnerabilidad. En este punto evaluaré cuál es la relevancia que cobra la vulnerabilidad para el ejercicio del reconocimiento (para lo cual tendré en cuenta, entre otras, la postura de Judith Butler).

Cuando se habla de vulnerabilidad generalmente se hace referencia a fenómenos naturales, económicos o políticos que afectan una comunidad y que diferencian a aquellos que por sus recursos o capacidades están en condición vulnerable o de riesgo, de aquellos cuyo estatus socio-político y económico les permite estar más bien en posición de ayudar.

No obstante, aquí me centraré en la vulnerabilidad individual, propia de cada persona independientemente de su posición económica social o política; una vulnerabilidad que

---

<sup>31</sup> Al situar un límite en la libertad del otro, cabe la posibilidad de que ese otro haya decidido no hacer uso correcto de su libertad (caso del victimario); en dicho escenario, se pone en riesgo la persona que le hace frente a dicho individuo; pero debe seguir defendiendo la propia libertad, razón que da cuenta de por qué la heteronomía, es necesaria, mas no suficiente al hablar de un ejercicio de reconocimiento.

Dada la renuncia a la libertad por parte del victimario, puede tener cabida la necesidad de defensa personal por parte de la víctima, buscando en todo caso, no sobre-pasar esa libertad que el victimario se ha negado, pero que le es inherente.

tiene que ver con una cuestión de justicia (en términos de Levinas) y de ética, así como de la pertenencia a determinado grupo o comunidad, y de las condiciones en que se da el desarrollo personal. Aquí, respetar la vulnerabilidad del otro es también respetar su libertad, lo cual implica reconocerlo sin reducirlo al yo. Somos vulnerables ante la irrupción que el otro hace en nuestra vida, y la forma como ello nos transforma de distintas maneras; así lo explica Zienlinski en la lectura que hace de Levinas:

la constitución del sujeto se efectúa en dos grandes momentos. El primero es el de un yo aislado en su relación con el mundo: el yo de la necesidad y del disfrute, el yo satisfecho y saciado entre las cosas del mundo (...) el segundo es aquel donde ese modo egoísta, centrado en sí mismo, es alterado por la irrupción de lo que no se totaliza con el mundo, y que no puede ser integrado por el yo. Este segundo momento es una ruptura, es la entrada del Otro en mi vida (Zienlinski, 2011, págs. 74-75).

El Otro es quien pone en evidencia nuestra vulnerabilidad, en tanto se nos presenta con un mandato claro: *no matarás*. En palabras de Levinas: “el otro es el único ser respecto del cual se puede estar tentado a matar. Esta tentación del asesinato y su imposibilidad constituyen la visión misma del rostro. Ver un rostro, ya es escuchar: no matarás (...). Aparece como el principio mismo del discurso y de la vida” (Levinas, D.L, 2006. Pág. 88). Somos vulnerables en nuestra existencia misma gracias a la constante posibilidad de muerte, una muerte que además puede ser ocasionada por el otro. La invitación de Levinas es a hacernos responsables de esa vulnerabilidad, velar por mantener en pie el mandato de *no matarás*, ya que sólo así se está respetando la vida y la libertad del otro que es en últimas la que condiciona nuestra libertad.

Como bien lo señala Fina Birulés “*quiénes* somos como sujetos de libertad depende de modos no voluntarios de conexión con los otros” (Birulés, 2008, pág. s.p). El marco social es el escenario en que se da la responsabilidad que –siguiendo a Levinas- está siempre dirigida a la demanda del otro: “incluso aquellos que no frecuentamos, cuyos rostros y nombres desconocemos, nos presentan una demanda” (Birulés, 2008, pág. s.p). Al respecto, Judith Butler dirá, según lo recoge Birulés, que

un sujeto es libre en la medida en que está condicionado por convenciones, normas y posibilidades culturales que hacen posible la libertad, aunque no la determinen. *Quiénes* somos como sujetos de libertad depende de modos no voluntarios de conexión con los otros; no sólo he nacido en un conjunto de reglas o de convenciones que me forman, sino también en un conjunto de relaciones de las que dependo para sobrevivir y que me constituyen como criatura interdependiente en este mundo. Las cuestiones de responsabilidad emergen en el contexto de esta sociabilidad (Birulés, 2008, pág. s.p).

Como vemos, la postura de Butler va muy de la mano con la de Levinas en cuanto relacionan libertad y responsabilidad con el hecho de vivir en sociedad, es allí donde “el sujeto se descubre en la incapacidad de darse a sí mismo el poder de perseverar en su ser” (Zienlinski, 2011, pág. 70). Asumir nuestro ser social es, como veíamos con Arendt, actuar de tal modo que no se interfiera con la posibilidad de acción de cada persona, ya que irrumpir en la capacidad de acción de los sujetos representa un ejercicio de violencia, es desde ahí que somos siempre vulnerables. Pero ¿quién es ese otro a quien se dirige el acto violento? Es un otro que no está siendo reconocido, pero que nos llama. En toda relación entre un yo y un otro hay una afectación, una relación de necesidad y vulnerabilidad, en la que hacer oídos sordos a su llamado implica de por sí un ejercicio de violencia.

Butler dirá que esa violencia está también presente en los discursos que excluyen al otro diferente, por ejemplo: cuando desde discursos estatales se legitima qué vida vale más que otra, donde “la pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (Butler J. , Vida precaria, 2006, pág. 46). Aquí la autora hace referencia a que es el otro quien nos constituye, pero no solo en la relación cara a cara de la que habla Levinas, sino también desde discursos sociales más amplios que se encargan de nombrar a una población a partir de su raza, su condición económica, su filiación política o religiosa etc. No obstante, dirá Butler,

la pregunta principal para el reconocimiento carece de rodeos y se dirige al otro: ‘¿Quién eres?’. Y supone que tenemos frente a nosotros a otro a quien no conocemos y no podemos aprehender del todo, un otro cuyo carácter único y no sustituible impone un límite al modelo de reconocimiento recíproco propuesto en el esquema hegeliano (Butler, 2009; pág. 48-49)

El anterior pasaje, da a entender que el reconocimiento del otro debe partir de toda interpelación que se suscita desde la presencia del otro, pero nunca puede ser un ejercicio acabado, sino que da cuenta de otro que es inabarcable. Al respecto –dirá Levinas- ese otro no debe concebirse solo desde la corporalidad, sino en tanto infinitud, ya que “cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto” (Levinas E. , 2000, pág. 71). Mientras que al pensar al otro como una demanda ética, “el rostro está expuesto, amenazado, invitándonos a un acto de violencia (y al mismo tiempo...) nos prohíbe matar” (Levinas E. , 2000, pág. 72).

La vulnerabilidad centrada en lo corporal y en el sufrimiento, nos ayuda a ponernos en los zapatos del otro e insta a un principio de acción que se enfoca directamente en hacer el bien y no solo en evitar el mal: somos responsables del cuidado del otro, de su necesidad

de ser reconocido, de atender la vulnerabilidad con la que también nos identificamos (el hambre, el dolor, etc.). Y ello se manifiesta desde el rostro. Así lo expone Zienlinski en su lectura de Levinas:

un rostro corporal manifiesta en efecto la *vulnerabilidad* del hombre: el rostro es la parte del cuerpo que está *desnuda*, que presenta la piel desnuda, expuesta a la intemperie y a la herida. El rostro es a la vez lo que está más amenazado y lo que presenta, por su propia vulnerabilidad, la prohibición de matar. Un rostro es entonces el paradigma de la *singularidad* de cada hombre (Zienlinski, 2011, pág. 130).

Como vemos, tener al otro cara a cara, o identificar en él nuestras propias necesidades y sufrimientos, facilita el ejercicio su reconocimiento. Al estar cara a cara con el otro, es posible fomentar la empatía<sup>32</sup>, hay un cuestionamiento directo que invita a la mutua relación; y en situaciones de vulnerabilidad esto se hace más evidente porque cada uno de nosotros siente hambre, frío, dolor; y el sufrimiento como sensibilidad es, tal y como lo afirma Levinas “una prueba, y es más pasiva que la experiencia (...). La humanidad del hombre que sufre se halla abrumada por el mal que la desgarrar, pero de un modo distinto a como le abruma la no-libertad; de un modo violento y cruel, de forma más irremisible que la negación que domina o paraliza el acto en la situación de no-libertad” (Levinas, E.N, 2001, Pág. 116).

Sin embargo, si bien la presencia corpórea del otro pone en evidencia nuestra vulnerabilidad y da lugar a la ética, resulta que no somos sólo cuerpo, nuestra presencia física conlleva también un discurso, una racionalidad, unos sentimientos; y es de ahí que nos vemos interpelados mutuamente: el otro nos interpela desde su *Rostro*, un rostro que “habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso (...) el discurso, y más exactamente, la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica” (Levinas E. , 2000, pág. 73). Desde la relación con el otro podemos hacer evidente nuestra vulnerabilidad; lo cual se expresa claramente en la forma como Butler retoma a Levinas afirmando que para él “lo humano no está representado por el rostro. Más bien, lo humano se afirma indirectamente en esa disyuntiva que vuelve la representación imposible –una disyuntiva expresada por la imposibilidad de la representación-” (Butler J. , Vida precaria, 2006, pág. 180). Es decir, el otro no se reduce a aquello que vemos, sino que está también expresado en sus acciones, en sus sentimientos, en su vulnerabilidad, y a partir de esas características se vuelve irrepresentable, porque –como vimos con Arendt- la acción es

---

<sup>32</sup> Este concepto, se diferencia de la simpatía en la medida en que representa una preocupación por el otro que parte de su punto de vista, y no solo de una solidaridad con alguien que es visto en una posición de necesidad. Ahora bien no puede haber empatía solo por aquellos a quienes consideramos iguales; ya que el reconocimiento se construye con la alteridad.

infinita, una vez iniciada no podemos detener sus consecuencias; todo ello hace al hombre irrepresentable.

Esta imposibilidad de conocer al otro en su totalidad, da cuenta de que todo Otro e incluso nosotros mismos somos *opacidad*, de ahí que cuando preguntamos ¿quién eres? “el otro a quien hago la pregunta no quedará capturado por ninguna respuesta que pueda brindar con el fin de satisfacerla” (Butler, 2009, pág. 63). Aun así, Butler es enfática en afirmar que dicha imposibilidad narrativa no implica una no-responsabilidad, todo lo contrario, “hacerse responsable de uno mismo es confesar los límites de toda auto-comprensión y considerarlos no sólo una condición del sujeto, sino la condición de la comunidad humana” (Butler, 2009, pág. 117). A lo que Levinas agrega que más que ser responsables de nosotros, lo somos de los demás: de su demanda de reconocimiento; uno que parta de la responsabilidad con el *rostro* de cada otro y en esa medida se extienda a la humanidad.

Es la pregunta por *¿Quién eres tú?* la que da paso a pensar un reconocimiento del otro que no encuentra respuesta sólo en el yo. Se entretienen así la dimensión política, social, e individual desde nuestra vulnerabilidad; y se puede entender la violencia como un no-reconocimiento del otro que para Butler se evidencia en el ámbito público<sup>33</sup> que tiende a imposibilitar el duelo de los sufrimientos porque convierte el dolor en violencia por medio de discursos de diferenciación y exclusión.

En ese sentido, no reconocer el rostro del otro nos puede llevar a la violencia, pero ese rostro no es una cara, unos ojos; es el ser persona, condición que –como veremos en el siguiente apartado- es trascendencia, nos invita a reconocer al no nacido y a recordar al difunto, es una responsabilidad con el otro más próximo que se extiende a toda la humanidad.

La forma de reconocimiento que de aquí se deriva se centra en la noción de infinitud y en la necesidad de romper con el egoísmo y lograr una salida de sí “hacia una trascendencia que no se contenta con descubrir en el interior de sí mismo, sino que es alteridad, exterior a sí mismo, más allá de sí mismo” (Zienlinski, 2011, pág. 84).

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí y aceptando la necesidad de reconocernos y de reconocer al otro, queda claro por qué es un problema tratar al otro como un medio: porque limita nuestra identidad personal al negar la necesidad mutua, nuestra vulnerabilidad, el hecho de que “no somos entidades aisladas en lucha por el reconocimiento, sino que somos

---

<sup>33</sup> Es público en tanto, como bien afirma Butler, la política determina los marcos de inteligibilidad del sujeto y determina qué vida merece ser vivida y qué vida merece ser llorada. Si bien al hablar del ámbito público está más cercana a una postura Arendtiana de la violencia; esto la lleva a pensar el *rostro*, dando el salto a un reconocimiento más ético de la mano con la tesis levinasiana

parte de un intercambio recíproco, un intercambio que nos destituye de nuestro lugar, de nuestras posiciones de sujeto” (Butler J. , *Vida precaria*, 2006, págs. 71-72).

El intento de Butler por dar cuenta de la importancia del reconocimiento centra la mirada en la sociabilidad y cómo ésta determina la subjetividad. Su filosofía es una apuesta por la alteridad y el reconocimiento que se da en distintos marcos de acción que condicionan las interpretaciones de cada sujeto con su entorno. La importancia del reconocimiento radica –siguiendo a Butler- en que es el medio para luchar contra la violencia desde la base de la vulnerabilidad humana como límite de la vida misma. En sus palabras, “pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el Otro. También significa poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento” (Butler J. , *Vida precaria*, 2006, pág. 72). El reconocimiento del otro es entonces la máxima manifestación o exigencia de la acción no-violenta entre sujetos.

Finalmente, hay una relación entre la identidad y la condición de vulnerabilidad; así lo afirma Zienlinski en su lectura de Levinas:

el sujeto se capta a él mismo en esta dificultad de existir: la constitución de la identidad es ya y en adelante experiencia de lo inconstituible, de una permanente inadecuación a sí mismo. Estos precedentes prepararon el terreno para definir al sujeto mediante vulnerabilidad; penando por mantenerse en la existencia y teniendo conciencia de esta pena (Zienlinski, 2011, pág. 85).

Vemos así que sin la referencia al otro, e incluso a la norma social, no es posible narrar nuestra historia de vida, ya que ésta afecta y se determina por la historia en general, de la cual no hay una versión única legítima sino que también se constituye desde los relatos del sujeto o de los colectivos.

Para terminar este apartado, se puede concluir que reconocernos desde la vulnerabilidad permite, entre otras cosas, pensarnos como seres en constante peligro de muerte, y al mismo tiempo nos hace pensarnos como constituidos por el otro. Cada sujeto tiene la potestad de exigirle al otro la justificación de las acciones en su contra, teniendo en cuenta que cada acción que hacemos afecta a alguien, y -siguiendo la concepción de acción tratada por Arendt- nos supera, continúa hasta el infinito; es así que abre la puerta para pensar en la trascendencia.

#### **(IV) Trascendencia**

Recogiendo lo dicho hasta aquí, la capacidad de juicio, la autonomía y la libertad son elementos necesarios para poder hablar de un agente capaz de realizar un acto de reconocimiento del otro. No obstante, algunas de esas características pueden estar

ausentes en las personas más vulnerables como los niños, los ancianos o los enfermos<sup>34</sup>. Aun así –y a diferencia de la postura kantiana- la ausencia de dichas características no impide que podamos ver en los niños o en los enfermos a personas que también deben ser reconocidas como tales.

Así lo afirma Levinas en su crítica a la autonomía Kantiana, ya que mientras para Kant solo puede ser considerado persona un ser autónomo, para Levinas esto excluiría precisamente a los más vulnerables; no en términos de la responsabilidad que tenemos para con ellos, sino en términos de reconocimiento (afirmar su condición de personas). En respuesta a ello, Levinas plantea la necesidad de iniciar desde una ética que parta del otro. No obstante - como mostré en el apartado anterior- él parece llevar esto hasta el extremo de una total heteronomía, lo cual nos deja ante una problemática de cómo una persona -que no se constituya como autónoma- puede llevar a cabo un ejercicio de reconocimiento del otro, toda vez que éste requiere del ejercicio racional de la voluntad, que –si seguimos la postura kantiana- sólo puede venir de una persona autónoma.

En aras de hallar una salida a esta problemática que encontramos entre Kant y Levinas, acudiré a la filosofía personalista que -haciendo énfasis en la persona- se aparta del individualismo (que es lo que rechaza Levinas), pero sin negar la necesidad de la autonomía (que es la exigencia kantiana).

En palabras de Emmanuel Mounier, uno de los principales representantes de la filosofía personalista, “el individualismo es un sistema de costumbres, de sentimientos, de ideas y de instituciones que organiza el individuo sobre esas actitudes de aislamiento y defensa (...) es la antítesis misma del personalismo, y su adversario más próximo” (Mounier, 1962, pág. 20). Mientras el individualismo lleva a una reducción del ser hacia sí mismo, el personalismo da cuenta de las distintas características de la persona y su salida hacia el otro, es así que constituye un punto de encuentro entre la exigencia kantiana de la autonomía y la advertencia que hace Levinas frente a la necesidad de salir hacia el otro.

Así mismo, Karol Wojtyła quien también es uno de los principales referentes del personalismo, propone –como veremos a lo largo de este apartado- darle primacía a la persona desde su autonomía antes que desde el ser del otro, sin por ello dejar de reconocer una constitución del ser persona también en los más vulnerables, es decir, sin dejar de lado la importancia de responsabilizarnos y solidarizarnos con los demás.

A esta postura se adscriben otros personalistas como Martin Buber quien asegura que el personalismo da lugar al *nosotros* pero partiendo de la comprensión holística de la persona;

---

<sup>34</sup> Ausentes no en el sentido de que no sean libres; sino que su responsabilidad se puede ver mediatizada por la dependencia que supone su condición mental, o su desarrollo.

en sus palabras: “El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre” (Buber, 1949, págs. 146-147). De lo expuesto en el apartado anterior, se infiere que el yo se constituye en relación con otros, pero la salida hacia el *nosotros* tiene la particularidad de fundamentarse en un reconocimiento del sí mismo que va cobrando sentido precisamente en las interrelaciones que dan lugar a la historia de la existencia humana.

Bajo esta mirada, Wojtyla recalca -tal y como lo veíamos con Arendt- el papel preponderante de la acción y de la autonomía, recalcando el valor político y social de la acción como aquella que le permite al sujeto comunicarse, revelarse. Es en ese sentido de apertura (de la acción que nos lleva hacia los otros) que tiene lugar la trascendencia en términos sociales<sup>35</sup>. Es decir, se reconoce que la constitución del *nosotros* se da una vez el individuo se abandona a sí mismo y va hacia el otro, pero al mismo tiempo, son los otros los que lo constituyen.

En otras palabras, la constitución del yo no se da sin pasar por los otros, es así que se constituye la historia, la memoria, la comunidad. Concebir la humanidad como construida por el *nosotros* y no solo por la suma de individualidades nos acerca a la noción de infinitud<sup>36</sup> tratada por Levinas, y además da apertura a la trascendencia, ya que como afirma el filósofo Alejandro Llano “si captamos otras realidades, es que nosotros no somos *la* realidad sin más” (Llano, 2007, pág. 147). Es decir que cuando reconocemos la imposibilidad de abarcar al otro, estamos aceptándolo en sí mismo como una realidad distinta a la nuestra, y se elimina la posibilidad de concebir el sujeto como una unidad totalmente independiente.

Esta forma de entender a la persona permite además superar la reducción que –siguiendo a Levinas- hacían Heidegger y Hegel, al volver el conocimiento del ser siempre hacia el yo. La salida de Levinas es apuntar a la apertura total hacia el otro. Haciendo uso de las palabras de Buber, “Únicamente cuando tratamos de abarcar la persona humana en toda su situación, en todas sus posibilidades de relación con todo lo que no es ella, únicamente

---

<sup>35</sup> La trascendencia, siguiendo la filosofía de Wojtyla, puede ser de dos tipos: *horizontal o vertical*. Así lo explica Gloria Casanova, una de sus comentaristas: “La primera corresponde a los actos intencionales del ser humano; son aquellos en los que <el sujeto sale de sus límites para dirigirse hacia un objeto>. La segunda es la consecuencia de la autodeterminación, de la libertad, y no solo debida al carácter intencional de la volición hacia un fin. La trascendencia horizontal tiene su raíz y fundamento en la trascendencia vertical. Esto quiere decir que la capacidad de abrirse al otro en una relación de donación solo puede ser posible en aquellos seres capaces de auto-determinarse” (Casanova, 2007, pág. 168). Sobre esto volveré más adelante.

<sup>36</sup> Recordemos que dicha noción hace referencia a la imposibilidad de abarcar al otro, de reducirlo a un objeto.

entonces podemos captar al hombre” (Buber, 1949, pág. 113). Damos sentido al yo, sólo a través de todo aquello que lo supera.

La postura personalista, además de hacer frente a estas críticas bajo las que la relación con el otro termina reduciéndose al yo, le da importancia a la autonomía requerida para esa relación con el otro (contrario a lo que hace Levinas quien prefiere optar por una visión heterónoma). Tal y como lo afirma Wojtyla:

la función del autoconocimiento se opone a toda consideración egoísta de la conciencia, a todo planteamiento que intentara presentar a la conciencia (aunque solo fuera de forma indirecta) bajo la forma del ‘ego puro’ (el sujeto). El autoconocimiento no tiene tampoco nada en común con un conocimiento objetivador que se ocupara del *ego* abstracto y generalizado, con ninguna forma de ‘egología’. El objeto del autoconocimiento es el mismo *ego* concreto, el yo en cuanto tal (Wojtyla, P.A, 2014, pág. 49)<sup>37</sup>

Como vemos, el autor está planteando una crítica a la egología -tal y como lo hace Levinas- pero le da una salida distinta porque no afirma que el otro sea el modo primordial de autoconocimiento, sino que sitúa el auto-conocimiento en la acción, y es la acción la que posteriormente nos lleva a reconocer al otro sin reducirlo a un mero objeto de conocimiento. En ese orden de ideas, se logra mantener una relación entre la capacidad de acción y el auto-dominio, sin reducir éste último a los límites de un sujeto aislado o sin presencia del otro, ya que es gracias al llamado auto-dominio que nos constituimos como seres morales para poder concebir al otro como uno de nuestros fines. Es desde la auto-determinación que puede tener lugar la relación con el otro. Es así que, para Wojtyla

[el] ‘tú’ es otro ‘yo’ distinto a mí. Pensando y diciendo ‘tu’, yo expreso a la vez una relación que de algún modo se proyecta fuera de mí, pero que al mismo tiempo retorna también a mí. El ‘tú’ no es solo la expresión de una separación, sino también la expresión de una unidad. En esta expresión está contenida siempre la delimitación clara de uno entre muchos otros (Wojtyla, P.D, 2014; pág. 81)<sup>38</sup>.

Para entender mejor el anterior pasaje, podemos servirnos de la explicación que hace Urabayen -estudiosa del personalismo de Wojtyla-. Al respecto, ella dice: “El tú ayuda al yo a afirmarse, a perfeccionarse o autodefinirse moralmente y, por ello, no solo no saca al yo de su subjetividad, sino que lo enraíza más en sí mismo (...) en su presencia mutua cada uno permite que el otro capte su trascendencia” (Urabayen [1], 2007; págs. 244-245). Se sigue de lo anterior que el reconocimiento del otro es un ejercicio que parte de un yo capaz de auto-determinarse, un yo autónomo, pero que sólo se afirma a través del otro.

---

<sup>37</sup> Citado en (Urabayen [1], 2007; pág. 243).

<sup>38</sup> Citado en (Urabayen [1], 2007; págs. 244).

Esta relación entre auto-dominio y comunicación es lo que fundamentará la responsabilidad y la trascendencia en Wojtyla; para él, si abandonáramos la auto-conciencia se perdería parte de la subjetividad y la acción no tendría un carácter revelador sino que representaría un simple obrar. La acción así concebida, nos remite nuevamente a la dimensión de libertad tratada en el apartado anterior, ya que –siguiendo a Wojtyla- el acto humano puede debatirse entre múltiples cursos de acción, pero no hay una obligación que nos ate a elegir un camino determinado (Tranzillo, 2013, págs. 66-67). De ahí que sea necesario el auto-dominio, el uso racional de la voluntad.

El punto a resaltar aquí es que, desde el personalismo, se logra conectar esa autonomía de la voluntad con la responsabilidad que tenemos para con los otros. Es partiendo de nuestra conciencia, del uso libre de nuestra voluntad, que logramos abrirnos a la acción como aquella que nos pone en contacto con los demás y revela la subjetividad individual.

Con esta postura, Wojtyla, a diferencia de Levinas, concibe la libertad como “una propiedad de la persona que le permite auto-determinarse, convertirse en buena o mala (...y) es, a la vez, la manera de acceder al conocimiento de otro rasgo de la persona: su trascendencia, ya que *la persona 'transciende' sus acciones porque es libre y solo en la medida en que es libre*<sup>39</sup>” (Urabayen, 2007, pág. 431). De acuerdo con esto, la heteronomía no sería el mejor camino para responder al llamado del otro; pues este llamado solo puede atenderse desde una posición de libertad que una total heteronomía podría obstaculizar.

No obstante, Levinas rechazaría esta noción de hombre que se fundamenta en la libertad entendida como autonomía. La propuesta de Levinas es darle primacía a las necesidades o exigencias del otro, aun por encima de los derechos individuales. Esto es así porque para él sólo nos constituimos como sujetos en la medida en que nos damos por completo al otro, y centrarse en la auto-conciencia impediría esta realización. Pero, si nos valemos de la postura personalista, el autoconocimiento no encierra al hombre en sí mismo ni le impide abrirse al otro, sino que le permite experimentarse como sujeto, como responsable y como necesitado de los demás.

Así, la acción que parte del sujeto autónomo -de aquel que Wojtyla define como sujeto capaz de auto-dominio- es una acción que se fundamenta en una conciencia de los actos y permite asumir una responsabilidad moral frente a ellos, responsabilidad que –como afirma Levinas- debe ser ante todo una responsabilidad por el otro. Es este el punto de encuentro entre Wojtyla y Levinas: la búsqueda de una justicia fundamentada en el reconocimiento del otro; pero, como vemos, el punto de partida es distinto entre ambos autores porque mientras para Wojtyla la responsabilidad por el otro debe partir de una donación libre, para

---

<sup>39</sup> Wojtyla, K. *Persona y acción*, pp. 161-162. Citado en (Urabayen, 2007, pág. 431).

Levinas, la responsabilidad es la respuesta a un deber heterónimo. Ahora bien, aunque Wojtyła fundamenta su filosofía en la autonomía, no deja de lado la importancia de la comunicación con otros como parte esencial de la realización humana<sup>40</sup>.

La dimensión intersubjetiva no es para Wojtyła –como sí lo es para Levinas- el punto definitorio de la persona; sino que lo es su acción. Sin embargo, como he anotado en apartados anteriores, toda acción –aunque parta de la persona- es social; de ahí que la relación con el otro siga manteniendo una importancia primordial. Pero bajo esta perspectiva, la acción –para ser tal- debe partir de un auto-dominio, solo así cobra sentido en nosotros la donación hacia el otro.

En palabras de Wojtyła “el hombre es capaz de tal don precisamente porque es persona: la estructura propia de la persona es estructura de auto-posesión y de auto-dominio. Por eso el hombre es capaz del don de sí, porque se posee y también porque es ser de sí mismo en la medida del propio sujeto” (Wojtyła, P.D, 2014, pág.223)<sup>41</sup>. Una vez el sujeto se revela en la acción y entra en comunicación con el otro, dicho encuentro nos hace conscientes de la trascendencia, de la salida de sí mismo hacia el otro; es un paso del egoísmo a la sociabilidad.

Ambos autores, Wojtyła y Levinas, sitúan la relación con el otro como una puerta hacia la trascendencia (en términos sociales); dicha concepción de la trascendencia puede entenderse –desde Levinas- como un camino hacia comprender la infinitud que se representa en la humanidad, es decir, como una mirada al rostro del otro, que va desde la experiencia más inmediata de un ser concreto que está frente a mí, hasta la de un desconocido que existe en cualquier lugar del mundo.

Levinas constantemente nos lleva hacia la dimensión social de la trascendencia porque es allí donde el otro abre en mí el deseo de donación; dicha dimensión social se concibe entonces como una exigencia moral: “la responsabilidad respecto de otro hombre, al responder de la muerte de otro, se condena a una alteridad que no pertenece ya al registro de la representación. (...) Sigue siendo relación con otro en cuanto otro, y no reducción del otro al mismo. Es trascendencia” (Levinas, E.N, 2001; pág. 201). Es decir, la trascendencia es llevar la responsabilidad por el otro incluso más allá de la muerte, porque recordemos

---

<sup>40</sup> Para sustentar esta afirmación vale la pena remitirnos a la comentarista María Idoia Zarroza quien muestra que para Wojtyła, “El ser humano actúa *junto con otros*, y esa acción es fuente, por un lado, para que *otros* reconozcan al sujeto de la acción como *persona*, y al mismo tiempo le *revela* y *nos revela* una verdad esencial de la persona: la necesaria involucración del otro, de los otros en la constitución de la propia realidad (...). La trascendencia de la persona hacia *el otro* implica que *el otro forma parte de mi realidad*” (Zarroza, 2007, pág. 189).

<sup>41</sup> Citado en (Coll, 2007, pág. 219).

que en Levinas la responsabilidad es infinita (abarca a la humanidad), ya que nos concebimos como sujetos enmarcados en una humanidad que está antes y después de nuestra presencia física en el mundo. Pero no es solo ir más allá de la muerte, sino velar por el cuidado del otro; porque cuando en contra de esto se opta por la violencia, hay una negación de esa responsabilidad, una ruptura de la trascendencia en la medida en que entorpecemos la salida de nosotros mismos. Quedarnos en el egoísmo impide el autoconocimiento toda vez que éste es conformado también por la presencia del otro que me cuestiona.

Este sentido social de la trascendencia es compartido por Wojtyla, para quien: “la sociedad, como tal, es siempre un producto temporal, mientras que la persona, en cuanto tal, está destinada a vivir para siempre” (Wojtyla, 1993, pág. 12). Para él, sin embargo, esta trascendencia en términos sociales no es suficiente para explicar nuestra capacidad de donación hacia el otro; es necesario además entender la trascendencia personal que es la que nos confirma nuestra condición de personas espirituales, capaces de darnos al otro, de amar y de preocuparnos por la vulnerabilidad. En la lectura que hace Jeffrey Tranzillo de la filosofía personalista, se señala que para Wojtyla:

los niños, los pacientes con Alzheimer, y otros seres humanos en estados análogos de desarrollo o de declive son plenamente personas, pero débiles, dependientes de los demás, e incapaces de formar o mantener una personalidad madura a través de acciones de auto-determinación, ya que carecen de plena autonomía y racionalidad (...) el alma espiritual, integrada con el cuerpo, subyace en la estructura personal como el núcleo permanente de la trascendencia de la persona, ordenando a los seres humanos vulnerables hacia su libre expresión individual como personas en acción, incluso cuando ese nivel de actualización no es todavía o ya no está posible (Tranzillo, 2013, pág. 99).

Como vemos, desde el personalismo es posible salir a la crítica que Levinas hacía a Kant frente a la condición de persona que también se encuentra en los más vulnerables. Esto es así gracias a que el cuerpo y su acción remiten ambos al ser persona y son inseparables, pero a su vez remiten a nuestra interioridad. De ahí que Wojtyla defienda la necesidad de complementar la noción de trascendencia social con la noción de trascendencia personal. Para él, la trascendencia no solo hace referencia a ese aspecto ligado a la infinitud de la acción y la responsabilidad, sino que es además un carácter propio del individuo<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Concebir de esta manera la autonomía, ciertamente se contrapone a otras posturas –como la kantiana-; se podría objetar que una persona vulnerable (pensemos en niños y enfermos mentales), no puede ser considerada autónoma o, en otras palabras, que la vulnerabilidad mostraría que no podríamos nunca auto-determinarnos totalmente. Pero haciendo una lectura de la postura de Wojtyla, podría afirmarse que el personalismo –así concebido- no niega que ciertos tipos de vulnerabilidad (como la que subyace a una enfermedad mental, o las primeras etapas de la infancia) carezcan de una total autonomía; pero sí niega la consecuencia que algunos derivan de ese hecho: dejar de considerar a ese ser vulnerable como persona.

En el ámbito personal –siguiendo al personalista Mounier- “La aspiración trascendente de la persona no es una agitación, sino la negación de sí como mundo cerrado, suficiente, aislado en su propio surgimiento. La persona no es el ser, es movimiento de ser hacia el ser, y solo es consistente en el ser al que apunta” (Mounier, 1962, pág. 41). Este apuntar hacia el ser, sin embargo, no implicaría una vuelta a la metafísica –que es la advertencia de Levinas- porque es un ser que sólo se constituye desde los demás, es decir, cuando tiene lugar también la dimensión social de la trascendencia.

En esta dimensión social, volvemos al terreno de aquello que en Arendt veíamos como pluralidad: al actuar con otros somos conscientes de que las acciones no se agotan en su ejecución, si bien parten de nosotros, no se agotan ahí; al actuar nos sobrepasamos a nosotros mismos, es el otro el que nos revela esta condición. Así lo afirma también Guzowski en su lectura de Wojtyła: “La trascendencia es una dinámica concreta del yo en acción (...). En esta dinámica de la experiencia es donde el ser humano, el ‘yo’, encuentra y reconoce al ‘otro’” (Guzowski, 2007, pág. 199). Ese camino a la pluralidad se logra, como ya veíamos con Arendt, a través del lenguaje; bajo la misma lógica, Levinas encuentra en la comunicación una puerta para entender la trascendencia. Según el autor:

el lenguaje despierta en mí y en los otros lo que tenemos en común. Pero supone, en su intención expresiva, nuestra alteridad y nuestra dualidad (...) la trascendencia del interlocutor y el acceso al otro mediante el lenguaje manifiestan, en efecto, que el hombre es una singularidad (...) el yo es inefable porque es parlante por excelencia; porque responde, es responsable (Levinas, E.N, 2001, pág. 39).

Al decir que el yo es inefable, Levinas refiere nuevamente a esa imposibilidad de abarcar al sujeto por medio de una descripción; pero al mismo tiempo, encuentra en el lenguaje (en la comunicación) el lugar de la trascendencia, ya que desde allí se efectúa la salida del yo hacia el otro por medio del discurso: relación hablante y oyente. Afirma que “La relación con el otro, la trascendencia, consiste en decir el mundo al Otro. (...) La generalidad de la palabra instauro un mundo común. El acontecimiento ético, situado en la base de la generalización, es la intención profunda del lenguaje” (Levinas, T.I, 2002, Pág. 191), pero ese discurso no se reduce a la palabra, es también acción, la acción propia del cara a cara.

En conclusión, así como la autonomía y la libertad son constitutivos de la persona que es capaz de reconocer al otro, así también lo es la trascendencia tanto en el ámbito personal como en el ámbito social que nos lleva a formar un *nosotros*, a comunicarnos, a sentirnos

---

Contrario a esa posible conclusión; lo que se afirma es que si bien una persona en condición de vulnerabilidad no puede hacer uso total de su autonomía, no por ello deja de ser persona; pero sí dejamos de juzgarlo moralmente con los criterios que rigen el juicio de una persona que es capaz de auto-dominio.

responsables de la otra persona incluso con anterioridad y posterioridad a su nacimiento o a su muerte.

Se hace necesario pensar la subjetividad como trascendente, como responsabilidad frente al otro, frente al rostro de quien me invita al diálogo entre un yo finito y una humanidad infinita expresada en los otros. El otro, al serme inabarcable, cuestiona mi finitud con respecto a lo infinito que él es para mí, y esto implica a su vez que no puede haber relación de dominación entre ambos. Levinas nos invita a mirar el rostro particular para que no se pierda la individualidad; cada persona tiene un rostro, todos, en esa medida, son igualmente otros. Tal y como lo expresa Beatriz De Ita, para Levinas

la constitución de la propia subjetividad es una tarea que cada uno tiene que realizar por sí mismo, pero siempre en un ámbito de socialidad, en el encuentro con los otros. Esto supone que para nuestro pensador la realización de cada persona es la constitución de su propia subjetividad y está relacionada con su posibilidad de trascendencia, la que a su vez solo es posible en un acto de reconocimiento y respeto a la alteridad (De Ita Rubio, 2005).

Además de ello, un agente capaz de reconocer al otro es –bajo los parámetros de la filosofía personalista- un sujeto autónomo, capaz de auto-determinarse (hacer libre uso de su voluntad), sólo a partir de allí el sujeto es capaz de darse por completo a los demás. Pero, esta postura no implica que sujetos en condición de vulnerabilidad -como los niños o los ancianos- no puedan ser reconocidos, porque a pesar de su vulnerabilidad están constituidos como personas.

Esta postura permite establecer un punto medio entre la tesis kantiana donde la autonomía es requisito del ser persona, pero donde se deja de lado la vulnerabilidad; y la de Levinas donde prevalece la heteronomía sobre el auto-domino. Este punto medio lo podemos encontrar en la filosofía personalista de Wojtyla bajo la cual la persona es autónoma al tiempo que es comunicable (Guzowski, 2007, pág. 200).

Esta visión nos permite centrarnos en la persona y definirla desde la acción, una acción que es comunicación, apertura al otro como punto de quiebre hacia la trascendencia. En ese sentido pueden converger autonomía, libertad, y donación hacia el otro<sup>43</sup>. Además, aun cuando el ejercicio del reconocimiento del otro deba partir –como ya lo apuntaban Arendt y Kant- desde una persona capaz de hacer uso crítico de su razón, de su juicio y de su autonomía; esto no implica que las personas incapaces de tales ejercicios deban ser dejadas de lado, que era la preocupación de Levinas. Siendo así, todo otro es persona. La infinitud

---

<sup>43</sup> Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, la postura de Wojtyla, se aleja de ciertas concepciones de autonomía, según las cuales ésta descansa en la posibilidad de decisión y acción sobre la propia vida. Para él, la autonomía no es un concepto que se pueda entender desde el ámbito netamente individual, porque requiere de ese otro que nos pone límites, sin por ello decir, que ello reduzca la libertad individual.

sigue representando un punto clave en la responsabilidad que tenemos como parte de la humanidad.

#### 4.1 La huella

Hay un último punto que vale la pena tratar en cuanto a la trascendencia. Levinas, defiende que cuando el Otro viene a nosotros, no llega solo, sino que siempre trae tras de sí una *huella*. Aquello que evidencia la trascendencia del Rostro del Otro en la medida en que se nos presenta con un pasado, al tiempo que su presencia dejará huella hacia el futuro.

La huella implica que no hay un estado de soledad antes del primer cara a cara; en términos de Levinas: “*El más allá del que viene el rostro significa como huella*”<sup>44</sup> (Navia Hoyos, 2010, pág. 28). Aquí se hace presente el Tercero, todo aquel que es parte de esa huella que constituye el Rostro del Otro que se me presenta y me hace responsable, pero –dirá Levinas– “El Otro no nos viene solamente a partir del contexto sino, sin mediación, él significa por sí mismo (...) Su presencia consiste en venir hacia nosotros, en *abrir una entrada*” (Levinas, 1998, pág. 59). La sola presencia del Otro nos deja expuestos ante un rostro que significa por su presencia misma, pero dicho rostro está a su vez constituido por las relaciones que lo han configurado.

En ese sentido, solo hablamos de huella al referirnos al ser humano en cuanto trascendente: “Sólo un ser que trasciende el mundo puede dejar una huella. La huella es la presencia de aquello que, propiamente hablando, no ha estado jamás aquí, de aquello que es siempre pasado” (Levinas, 1998, pág. 72), sólo el ser humano sigue estando en la historia más allá de su presencia física en determinado momento, en ello consiste la infinitud del otro que se nos presenta como aquel que no es abarcable. Dicha inabarcabilidad se traduce en un deseo que despierta la responsabilidad en el yo que se ve impulsado a salir de su egoísmo, donar su libertad para hacerle frente a la demanda del otro. Esa necesidad de salir de sí mismo es trascendencia.

La llegada del Otro, trae a escena esa realidad de la que somos parte aun sin haberlo elegido y desde el momento en que el rostro del Otro se nos expone, nos hace responsables. Para Levinas “La conciencia es puesta en cuestión por el rostro. (...) La visitación consiste en perturbar el egoísmo mismo del Yo; el rostro desarma la intencionalidad que lo observa. Se trata de la puesta en cuestión de la conciencia y no de una conciencia de la puesta en cuestión” (Levinas, 1998, pág. 62). Según este pasaje, es el otro quien nos hace conscientes del pasado que nos constituye y de la responsabilidad que tenemos frente a todo rostro que se nos presente. Es la llegada del otro la que nos invita a la trascendencia, a salir de nosotros mismos. Pero hay aquí un punto de quiebre frente a la postura de Wojtyła

---

<sup>44</sup> Levinas, Descubriendo la existencia; pág. 281

expuesta anteriormente, ya que para él, es necesario primero tener un auto-dominio, una conciencia de sí, para poder hacerle frente a la llegada del otro.

Por su parte, bajo la postura de Levinas, es la llegada del otro lo que nos interpela, irrumpe en la comodidad de nuestra libertad para exigirnos que lo escuchemos, y es desde ahí desde donde nos configuramos. Así lo afirma el autor: “Ser Yo significa, entonces, no poder sustraerse a la responsabilidad (...). La puesta en cuestión del Yo por obra del Otro me hace solidario con el Otro de una manera incomparable y única” (Levinas, 1998, pág. 63).

De aquí se infiere que la presencia del otro devela nuestra responsabilidad, la cual es además un mandato moral frente al reconocimiento de la infinitud del rostro del otro, y se constituye así en una invitación hacia la trascendencia. Además, devela un hecho importante: nos constituimos gracias a un pasado de Terceros que nos preceden, y desde allí se va configurando tanto la memoria como la identidad.

Reconocer que el otro deja huella en nosotros y en la historia, es reconocer que hacemos parte de una comunidad que configura nuestra identidad; los hechos que se derivan de cada acción que realizamos, de las acciones que han realizado quienes nos preceden; convergen en un tiempo que se nos escapa, pero del cual depende en gran medida nuestra memoria personal e histórica.

\*

En conclusión, un sujeto capaz de ejercer un acto de reconocimiento del otro es aquel que actúa haciendo valer todo aquello que nos constituye como personas: la capacidad de juzgar, la autonomía, la trascendencia, la acción como apertura. Por otra parte, los sujetos que por su condición más vulnerable (niños, enfermos mentales) no tienen pleno uso de sus facultades racionales, es posible que no logren efectuar un buen ejercicio del reconocimiento del otro, pero aun así, deben ser reconocidos como personas desde su vulnerabilidad.

Otro punto importante es tomar conciencia de cómo el otro nos constituye, ya que desde allí se genera una mutua responsabilidad, la cual es negada cuando se ejercen actos de violencia. Ahora bien, ¿podríamos decir que la violencia en Colombia es una huella en todos nosotros? De esto me ocuparé en el siguiente capítulo donde mostraré la importancia de la memoria para la configuración de la identidad teniendo en cuenta que la trascendencia es en sí misma una responsabilidad anclada a la huella del Tercero y donde la mutua constitución social que nos define, influye directamente sobre la identidad personal y colectiva a partir de aspectos como la memoria. Todo esto será analizado también desde los acontecimientos de violencia que pueden tener una afectación particular en estos rasgos de la memoria y de la identidad.



## **CAP. III: JUSTICIA, MEMORIA E IDENTIDAD**

Una vez contempladas las relaciones cara a cara entre un yo y un tú, me propongo evaluar (i) cómo se da –siguiendo la propuesta de Levinas- la petición de justicia que se establece en las relaciones sociales, esto a la luz de algunos casos puntuales del conflicto colombiano en los que además analizaré las implicaciones que tiene la acción violenta en la memoria y la identidad, partiendo –como propone Arendt- de que la acción es infinita y marca la historia de manera determinante. Así mismo, (ii) haré una reflexión crítica sobre cómo el mal y la violencia que se ejercen contra el otro (sea en su manifestación física, emocional, personal o colectiva), además de causarle un daño a la víctima, afecta negativamente la identidad del agresor. Finalmente –a manera de conclusión- argumentaré en cuanto a lo que llamo *violencia de base*, que será la respuesta a la pregunta sobre qué es lo que está detrás de la violencia si tenemos en cuenta todos los elementos abordados hasta este punto.

### **(I) Las máscaras de la violencia**

En este apartado mostraré cómo se desarrolla la figura de el *Tercero* quien para Emmanuel Levinas es el otro que clama justicia al sentirse excluido de la relación cara-cara (yo-tú), al tiempo que sigue exigiendo un total reconocimiento de nuestra parte. Así mismo, esta noción de justicia la conectaré con la descripción que hace Arendt de la acción como infinita, ya que ello lleva a la justicia hasta el marco de la historia de la humanidad y no solo de lo que ocurre en un acontecimiento específico.

Lo anterior lo evaluaré teniendo en cuenta una serie de testimonios propios de lo que ha sido la violencia en Colombia desde sus diferentes actores; esto con la intención de *ponerle cara* a los elementos que he venido presentando. Así mismo, haré una aproximación al término *memoria* y las implicaciones que ésta tiene en la identidad -bien sea de las víctimas o de los victimarios-.

#### **1.1 Las máscaras de la violencia en Colombia**

A lo largo de este trabajo he hecho referencia al genocidio perpetrado por los nazis, contexto que tocó directamente a Hannah Arendt y Emmanuel Levinas de cuyos pensamientos me he ocupado principalmente. El holocausto que tuvo lugar durante la Segunda Guerra Mundial ha dado lugar a miles de discusiones, luchas por la memoria, y sin duda a la necesidad de no-olvido. El asombro fue global, nadie creía que algo así pudiera pasar. Pero ¿por qué no pasa lo mismo en Colombia donde la presencia de personas bomba,

secuestrados, masacres, torturas, violaciones, violencia extendida por más de 50 años tiene lugar?<sup>45</sup>

Cada testimonio que resulta de los hechos de la violencia en Colombia es desgarrador, pone en evidencia la *banalidad del mal*, la negligencia y el egoísmo del que somos capaces<sup>46</sup>. Se evidencia además cómo la conciencia nos traiciona, los victimarios esconden su rostro, no se atreven a dar la cara porque el rostro puede revelar la intencionalidad de sus actos, más aun cuando se tiene a la víctima en frente. El clamor de justicia de las víctimas si bien aboga por una justicia penal necesaria, propende más por intentar entender qué lleva a un ser humano a atentar contra otro, contra su vida.

Cada grupo de victimarios está escondido bajo una máscara que constituyen como identidad. Hablo de máscaras porque, por lo general, el victimario esconde su rostro, y porque si borramos por un momento la identidad de los grupos de victimarios (sean paramilitares, guerrilleros, civiles, Estado), los actos de violencia no son distintos, responden a las mismas faltas de reconocimiento del otro pero bajo diversas justificaciones frente a los crímenes cometidos.

Todas las justificaciones que se han dado en torno a la violencia no son más que excusas para legitimar esas máscaras, y ello lleva al problema de la banalidad que Hannah Arendt personificaba en *el hombre de masas*: en Colombia, la existencia del conflicto, es reconocida por todos, pero ¿Qué hacemos al respecto? Es cierto que nadie está obligado a ser héroe, pero sí –como mínimo- a denominar las acciones por lo que son: asesinatos, secuestros, etc., actos que son violentos más que políticos, y lo son en la medida en que afectan a personas individuales (incluyendo a los victimarios).

Ya lo había dicho Adorno, “la barbarie persiste mientras perduren en lo esencial las condiciones que hicieron madurar esa recaída” (Adorno, 1967, pág. 1). Continúa Adorno diciendo que

Las raíces deben buscarse en los perseguidores, no en las víctimas (...) En ese sentido, lo que urge es lo que en otra ocasión he llamado el ‘giro’ hacia el sujeto. Debemos descubrir los

---

<sup>45</sup> Vale la pena agregar que desde 2011 se han adelantado en Colombia importantes políticas e iniciativas en favor de la construcción de la memoria histórica, en especial bajo la creación de la ley de víctimas y restitución de tierras, y del *Centro de Memoria Histórica*. No obstante, la pregunta que planteo hace referencia a los pocos cambios evidenciados en las prácticas cotidianas que se viven el país, donde los crímenes sigue sucediendo incesantemente.

<sup>46</sup> Ver anexo 1 (pp. 84-86). Allí, presento una serie de relatos que ha dejado la violencia en Colombia y que están recogidos en cuatro libros: 1) *El Trapartista* de Fernando Araújo quien estuvo secuestrado por las FARC, 2) *El olvido que seremos* de Héctor Abad Faciolince cuyo padre fue asesinado presuntamente por el paramilitarismo, 3) *La Tormenta*, y 4) *Sin tregua* ambos de German Castro Caycedo quien recoge hechos y relatos de víctimas y victimarios de distintas partes del conflicto colombiano.

mecanismos que vuelven a los hombres capaces de tales atrocidades, mostrárselos a ellos mismos y tratar de impedir que vuelvan a ser así, a la vez que se despierta una conciencia general respecto de tales mecanismos (Adorno, 1967, pág. 2).

Las barbaries no se explican por el uso de medios violentos sino por la instrumentalización del ser humano por parte de sus semejantes. En esas instancias donde la institucionalidad ha permitido que se gesten contextos violentos, empiezan a florecer sentimientos de rabia y venganza, bajo las cuales el individuo no encuentra su lugar y busca salidas igual de violentas a las que ha tenido que enfrentar. De ahí que Adorno invitara a reconocer causas objetivas o estructurales de la violencia, que no pueden desligarse de las causas subjetivas por las cuales responsabilizamos a los victimarios.

Ahora bien, al tener conocimiento de los testimonios que deja la violencia<sup>47</sup>, la pregunta siguiente es: ¿cuál es nuestra responsabilidad al respecto? ¿qué lleva al hombre a actuar de un modo tan inhumano? Al respecto Levinas dirá –como bien lo retoma Zienlinski- que “para protegernos de lo inhumano debemos hacer un cambio total, con la violencia que supone tal inversión de categorías: ser responsable es deshacerse totalmente de sí, no juzgar nada a partir de uno mismo, no actuar en función de uno mismo, sino siempre en función de la vida de los otros” (Zienlinski, 2011, pág. 13)

Arendt por su parte, insiste en la necesidad de “arrancar la máscara de la hipocresía del rostro del enemigo, para desenmascararle a él y a las tortuosas maquinaciones y manipulaciones que le permiten dominar sin emplear medios violentos, es decir, provocar la acción, incluso a riesgo del aniquilamiento, para que pueda surgir la verdad” (Arendt, S.V, 2005, pág. 89). La actitud que Hannah Arendt denomina como hipócrita es aquella que busca dar una justificación -en principio racional- para lo que realmente es una violencia instrumental. En sus palabras: “Sólo se puede confiar en las palabras si uno está seguro de que su función es revelar y no ocultar (...). Usar la razón cuando la razón es empleada como trampa no es ‘racional’” (Arendt, S.V, 2005, pág. 89-90). Con este pasaje, la autora hace referencia a las justificaciones de las que se puede valer el victimario para llevar a cabo sus actos, ejemplo de ello es la venganza; pero dichas justificaciones terminan desviando la mirada de las implicaciones reales del acto; pueden llevar a naturalizar la violencia a partir de un lenguaje cotidiano que la avale, o la premie.

Esta es una situación recurrente en el contexto colombiano, donde dada la larga tradición de violencia, se han vuelto cotidianas justificaciones de venganza, de premiar socialmente a “el avisado”, de mantener divisiones entre “amigos y enemigos”, entre otros hechos que se agravan cuando se pone de manifiesto que en Colombia la violencia ha tenido lugar

---

<sup>47</sup> Ver anexo 1 (pp. 84-86).

principalmente entre nosotros mismos, entre colombianos. En una misma familia pueden convivir quienes son tratados como víctimas por unos y como victimarios por otros. En ambos casos encontraremos testimonios de víctimas que, al referirse a sus victimarios, afirman: “es que para mí, ellos no son personas” (Castro Caycedo, 2013, pág. 42). La historia le duele a quien la padece, pero al narrarla con un odio hacia el victimario se mantiene la búsqueda de venganza.

Esto no quiere decir que no se deba hacer justicia, pero como señala Levinas, “para que yo conozca mi injusticia –para que yo entrevea la posibilidad de la justicia- se precisa una situación nueva: se precisa que alguien me pida cuentas” (Levinas, 2001, E.N, pág. 44). Que alguien me exija una explicación por ese momento en que no lo reconocí.

La forma en que se dé esa respuesta, puede abrir camino al perdón como una apuesta por *recordar sin remordimiento*, sin olvidar ni dejar nada en la impunidad, pero también sin perpetrar el odio. Esto se alcanza solo pensando en el rostro, las intenciones y situaciones de cada acto.

El perdón, entendido desde una dimensión individual, es un acto que se efectúa para darle a quien le ha hecho daño la garantía de que no guardará resentimiento, aun cuando no se lo han pedido. Para hacer realidad el perdón, es necesario que quien lo realice tenga la voluntad de concederlo libremente -como el reconocimiento- que, siguiendo a Levinas, es en principio asimétrica, no exige nada a cambio, es donación.

El que perdona no ignora que el mal existe objetivamente como en una injusticia, porque si lo hiciera no tendría nada que perdonar. Así mismo, al momento de perdonar hay que ser conscientes de que este acto trascienda la justicia porque no se perdona al inocente, sino al culpable; al inocente por el contrario se disculpa porque se le absuelve de su error reconociendo que no es culpable.

Podemos afirmar entonces que el perdón es una cuestión personal que va más allá de la justicia, pero, aun así, cuando hemos dicho que el Rostro exige un reconocimiento y que quien es víctima de un mal exige una explicación al respecto, pasamos al ámbito de la justicia. Podría decirse que gran parte de los actos violentos parten de una banalización *consciente* de lo que se está haciendo, de ahí que ante un acto de injusticia, surja por parte de quien lo sufre una petición de justificación al respecto. Dirá Levinas que siempre hay un Tercero que nos exige justicia, exige ser escuchado, no ser excluido de la relación cara a cara. Es decir, ante el sufrimiento de un acto de maldad, de una violencia, surge en el sujeto un reclamo frente a lo sucedido, que se busca tras todo acto de no reconocimiento. A continuación explicaré esto desde la figura del Tercero planteada por Levinas.

## 1.2 El Tercero

Derivado de la exigencia que emana del rostro del otro, el ‘no matarás’, deviene un llamado a la justicia que –para Levinas- se personifica en el *Tercero*. Éste es otro que está por fuera de la relación cara a cara pero que a su vez exige reconocimiento. El rostro del otro es la evidencia de la necesidad de justicia, aquello que debe ser reconocido y asumido como un compromiso personal para con ese rostro<sup>48</sup>.

La pregunta aquí es ¿cómo hacerle justicia a la presencia del otro? ¿Qué es lo que reclamamos al pedir justicia? Como hemos visto, Levinas quiere romper con la subordinación de la ética a la ontología, e invita a “cerrarse en la experiencia del cara a cara en la que el otro no funciona como tú familiar e íntimo, sino como humanidad que necesita del rostro que nos exige justicia” (Levinas, 2002, pág. 25). Esta llamada de justicia por parte del otro implica una disposición del yo a la generosidad, a una responsabilidad con el otro.

Cuando Levinas apela a la justicia sostiene que “Si no hubiera un orden de Justicia, no habría límite para mi responsabilidad” (Levinas, E.N, 2001, pág. 131). El límite al que hace referencia el autor en este pasaje, da cuenta de las situaciones en que hay una responsabilidad de cuidado, por ejemplo, con un sujeto A, al tiempo que hay una responsabilidad con un sujeto B; así, al responder completamente al sujeto A, dejamos de responder en su totalidad al sujeto B. Ante esta disyuntiva, Levinas sugiere que “la relación interpersonal que establezco con el otro debo también establecerla con los otros hombres: existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del otro: de ahí, la justicia” (Levinas, 2000, E.I, pág. 75). Es decir que la justicia tiene lugar en la pluralidad; siempre nos vemos interpelados por más de un rostro, y cada uno exige reconocimiento. En ese sentido, la justicia es política, debe responder a la pluralidad, en este punto coincidirían Arendt y Levinas.

Por otro lado, para asumir nuestra responsabilidad es necesario dejar de lado la conceptualización del otro como un objeto. El otro es, más bien, “lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia” (Levinas, 2002, pág. 25). Lo que este pasaje nos dice es que no podemos acercarnos al otro como algo definible, sino como una persona que tiene sentido por lo que es en sí misma y no por cómo yo la defina; siendo así, el único camino posible para salir de la violencia es partiendo de una ética fundada en la alteridad, que entienda al prójimo como igual y nos lleve a actuar en consecuencia.

---

<sup>48</sup> Entendido como aquello “que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, nos lleva más allá (...) El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo *sentido* consiste en decir: *No matarás*” (Levinas E., 2000, pág. 72); “es él el que hace posible y comienza todo discurso” (Levinas E., 2000, pág. 73).

La llegada del Tercero a la relación intersubjetiva se impone como un clamado de justicia en tanto compromete al yo ante una deliberación entre quién merece ser atendido cara a cara, lo cual de por sí puede representar un problema ya que ningún otro puede ser puesto en posición superior a la de otro prójimo. Tal y como lo afirma Levinas,

yo no vivo en un mundo donde sólo hay un 'cualquier hombre'; en el mundo hay siempre un Tercero: también él es mi otro, mi prójimo (...) Así pues me preocupa saber cuál de los dos precede al otro (...) pero la justicia aparece siempre a partir del Rostro, a partir de la responsabilidad respecto de los demás, e implica juicio y comparación, comparación de lo que en principio es incomparable, pues cada ser es único; cualquier otro es único (Levinas, E.N, 2001, págs. 129-130).

El Rostro al que debemos presentarle atención no es sólo aquellos ojos que nos miran, sino también aquel a quién no vemos; no es posible hacernos responsables de todos los hombres, pero ese debe ser nuestro deseo insaciable; el Tercero es quien pone en evidencia que vivimos, tal y como veíamos con Arendt, en una pluralidad. Nuestras relaciones nunca se agotan en un cara a cara aun cuando partan de allí; el papel de la justicia es dar a cada persona el reconocimiento pleno que se merece sin por ello excluir a los otros rostros que se escapan a la relación yo-tu. Aun así, la pluralidad -que remite al estar con otros, no como agregados individuales, sino como comunidad- trae consigo la coyuntura de que es imposible atender completamente a cada uno, por eso la salida de la justicia implica la no-violencia: si bien siempre habrán rostros a los que no podemos hacerles frente, debemos partir de saber que están ahí y no pueden ser violentados bajo ninguna circunstancia.

Estando en la pluralidad, el Tercero queda excluido de una relación de amor; mientras "el amor es el yo satisfecho por el tú, el que encuentra en el otro la justificación de su ser; [... la realidad social] comporta inevitablemente la existencia de un Tercero (...) todo amor –a menos que se convierta en juicio y en justicia- es el amor de una pareja. La pareja es la sociedad cerrada" (Levinas, 2001, E.N, Pág. 34-35). En ese sentido, la aparición del Tercero es política y sobrepasa la relación yo-tú; así lo expresa Levinas: "el juicio y la justicia se hacen necesarios cuando aparece un Tercero (...) tal es el problema de un nuevo orden, para lo que hacen falta instituciones y política, todo el armazón del Estado" (Levinas, 2001 E.N, 250-251). Con este pasaje, el autor establece que, dada la existencia de una sociedad civil, de ciudadanos donde el cara a cara muchas veces se nos escapan, siempre estará presente cierta violencia, y para regularla se precisan instituciones como el Estado; aun así, "Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlado por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario"<sup>49</sup> (Levinas, 2001, E.N,

---

<sup>49</sup> Este Estado totalitario, fue caracterizado por Arendt como aquel que busca destruir todas las estructuras, aun a costa del respeto por la libertad. Un punto crítico del Estado totalitario es que "se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general, y en forma alguna a una

pág.133). Esto nos vuelve a lo que veíamos con Arendt: el poder político no puede ejercerse desde las violencias sino desde el reconocimiento de la pluralidad. Pero Levinas va un paso más allá al afirmar que “Soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes” (Levinas, 2001, E.N, Pág. 133).

El victimario también tiene un rostro, pero se lo ha negado al cometer el acto de violencia. Por demás, cuando estos actos no se cometen solo en un cara a cara, sino a gran escala, el Tercero entra a reclamar justicia y reconocimiento ante los daños cometidos. Pero la justicia no solo tiene lugar a gran escala, sino también en las relaciones cara a cara; así, el llamado de justicia aparece cuando el compromiso de responsabilidad se rompe, por ejemplo por un acto de violencia o de no reconocimiento, ante el cual, la respuesta esperada, es cuando menos, un sentimiento de culpa en el agresor que reconoce haber cometido un daño intencional contra otro, lo cual ayuda a justificar la petición de justicia por parte de su víctima.

Esta exigencia de justificación se da además gracias a que, -como explica Kant- al ser agentes morales, la razón determina la voluntad y por tanto es posible dar cuenta de lo que hacemos, no solo a nosotros mismos, sino también a los otros. Es decir, exigimos una justicia al otro en la medida en que lo consideramos un ser racional capaz de dar cuenta de sus acciones. Esta racionalidad está respaldada además por la conciencia, así lo afirma Arendt: cada uno de nosotros “llevaba consigo mismo un testigo del que no podía escapar; donde quiera que fuese y cualquier cosa que hiciese, tenía su audiencia que se constituiría automáticamente en tribunal de justicia, esto es, (...) la conciencia<sup>50</sup>” (Arendt, S.R, 2009, pág. 136). Este componente individual: la conciencia, se articula con lo que hemos visto frente a la libertad y la voluntad como constitutivos del sujeto que es capaz de reconocer al otro; de ahí que -como afirma Kant- al exigirle una justificación al otro, partamos de reconocerlo como ser racional.

---

restricción de la libertad, por tiránica que sea” (Arendt, H. O.T, 2004; pág. 327). Además, la lógica bajo la cual se concibe la autoridad en dicho régimen es también particular: “la autoridad no se filtra desde arriba a través de capas sucesivas hasta llegar a la base del cuerpo político, tal como sucede en los regímenes autoritarios. La razón de hecho es que no existe jerarquía sin autoridad y que, a pesar de los numerosos errores relativos a la llamada «personalidad autoritaria», el principio de la autoridad es en todos los aspectos importantes diametralmente opuesto al de la dominación totalitaria” (Arendt, H. O.T, 2004; pág. 326). Finalmente, “Lo malo de los regímenes totalitarios no es que jueguen la política del poder de una manera especialmente implacable, sino que tras su política se oculta una concepción del poder enteramente nueva y sin precedentes (...) El poder, tal como es concebido por el totalitarismo, descansa exclusivamente en la fuerza lograda a través de la organización” (Arendt, H. O.T, 2004; pág. 337).

<sup>50</sup> Aquí la cita de Arendt se encuentra en pasado, porque estaba haciendo referencia a *el agente socrático*, el cual ve ella desdibujado en la actitud de hipocresía que comporta la sociedad actual. Sin embargo, considero que esa conciencia de los actos no corresponde a un momento de la historia, sino a la constitución del ser humano en general.

Por otro lado, la justicia representada en el Tercero garantiza la necesidad de sociabilidad del sujeto. Y dado que la justicia política no alcanza a abarcar la infinitud de la acción, la justicia debe más bien manifestarse en la escucha a la llamada del Tercero que –como la acción- representa una infinitud; pero el Estado debe proporcionar las garantías necesarias para que el otro nunca sea tratado como medio y pueda ser reconocido como fin.

Además, la dimensión política de la justicia, esa que escapa a la relación uno a uno, toma en cuenta la pluralidad y la infinitud, ya que se muestra como la responsabilidad que tenemos en tanto parte de la humanidad, responsabilidad de tener presente a cada otro desde el momento mismo en que realizamos una acción en el mundo, de la cual además no sabemos nunca su alcance; porque, siguiendo a Levinas, “la falta social se comete sin que yo lo sepa, y afecta a una multiplicidad de Terceros a los que nunca miraré a la cara, (...) La intención no puede acompañar al acto hasta sus últimas estribaciones y, no obstante, el yo se sabe responsable de esas últimas prolongaciones” (Levinas, E.N, 2001, pág. 36). Esto es así, porque la acción es –en términos de Arendt- infinita. De esto me ocuparé a continuación.

### 1.3 Infinitud de la acción

Los actos humanos no se agotan en aquel que los inicia, tienen consecuencias indeterminadas en el mundo sobre las cuales no tenemos control, pero sí mantenemos cierta responsabilidad. A esto ya hicimos referencia al tratar el tema de la infinitud y la responsabilidad en Levinas. Hannah Arendt complementa esta postura al afirmar que

la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias; lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos, y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad del material y de la mortalidad de los hombres como la permanencia de la propia humanidad (Arendt, 2005, C.H, pág.253).

La suma de las acciones individuales son las que configuran el transcurrir de la historia de la humanidad; el problema es que las consecuencias de la acción se nos escapan, y aun así somos responsables de haberlas iniciado<sup>51</sup>. Esto da cierta *inmortalidad* a los procesos de vida que se renuevan constantemente en la historia y en la memoria colectiva. Además, esta imposibilidad de controlar las repercusiones de nuestras acciones tiene un agravante mayor cuando el acto cometido es violento; en palabras de Arendt “como los resultados de la acción del hombre quedan más allá del control de quien actúa, la violencia alberga dentro de sí un elemento adicional de arbitrariedad” (Arendt, 1969, S.V, pág.11). Es decir, dado que

---

<sup>51</sup> Aquí vale la pena hacer una salvedad, y es que incluso algunas de esas consecuencias que se nos escapan, son en cierto sentido premeditadas, como ocurre con las guerras, donde indudablemente hay víctimas inocentes, hecho que es sabido de antemano.

las consecuencias de la acción se nos escapan, los efectos que un acto tenga en el mundo no se limitan al objetivo con el que fue iniciado, ni a la persona a la que fue dirigida. Cuando Arendt afirma que la violencia alberga cierta arbitrariedad, se refiere precisamente a esos resquicios que no fueron completamente considerados al efectuar un acto violento. Ejemplo de ello son las repercusiones que aun hoy en día siguen sufriendo las personas tras la bomba atómica, cuyos efectos no han cesado.

En otras palabras, la violencia, es un ejercicio instrumental cuyo efecto, como en todo acto, supera la acción misma, pero –por la misma razón- los resquicios de una acción violenta hacen daño no solo a quien es víctima en primera medida sino a muchos otros que ni el victimario tuvo en consideración.

Una salida para las consecuencias impredecibles de la acción la encuentra Arendt en el perdón y la promesa:

Ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas (...) Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos, seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias” (Arendt, 2005, C.H, pág. 256). “Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición pre-política y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción (Arendt, 2005. C.H, pág. 213).

Una interpretación del anterior pasaje, permite afirmar que la vida no es un proceso individual sino social que se configura a través de cada acto; y aun cuando estos actos nos superen, hay una cierta entrada y salida de escena que efectuamos gracias a actos como el perdón y la promesa, que superan la justicia y permiten un constante recomenzar. Sumado a ello, una forma de reconocernos a nosotros mismos a lo largo de un relato de vida coherente, aun a pesar de aquello que se nos escapa, o de lo que nos sentimos culpables, es a través de la memoria, ya que es en parte a través de ella que configuramos nuestra identidad.

## **(II) La memoria**

La memoria, que es algo inherente a la persona, nos permite relacionarnos con los demás. Creamos historia, memoria e identidad en colectivo. La acción que parte de la persona no se agota en sí misma, es social y está encaminada a perdurar a través del tiempo.

La memoria es sin duda una de las herramientas que configura nuestra identidad, pero ¿Qué hacer con los hechos que preferimos olvidar? ¿Cómo trabajar una memoria que se ha construido en torno a la violencia? Para empezar es necesario señalar que la memoria, además de individual es construida en gran parte por los demás, por su lugar en nuestros recuerdos y acciones. Cuando episodios violentos tienen lugar en la configuración de nuestra memoria e identidad, ésta se ve quebrantada por la desconfianza hacia el otro, por el miedo que despierta su recuerdo, y esto afecta tanto a la identidad de quienes son víctimas como de quienes son victimarios. Como afirma Evaristo Pietro “la identidad guarda relación con la capacidad de los sujetos para auto-reconocerse iguales en el tiempo, afirmando la unidad y continuidad de su biografía (...). Y la memoria viene a proporcionar la trama sobre la que tejer este auto-reconocimiento, vinculando las sucesivas modificaciones a la misma identidad sustancial de trasfondo” (Prieto Navarro, 2012, pág. 215).

El pasado y el presente violento configuran la identidad de múltiples generaciones, de ahí que el pasado sea tan importante para construir nuestra identidad en el presente. Por ejemplo, en un país como Colombia, la memoria colectiva ha estado permeada por una naturalización de la violencia, por la aceptación de múltiples justificaciones que perpetúan los actos en contra del otro, lo que hace difícil romper los ciclos que justifican las violencias. En ese orden de ideas se hace necesario ser críticos frente al pasado en cada acto que se efectúe en el presente. A decir de Tzvetan Todorov

La recuperación del pasado es indispensable; lo cual no significa que el pasado deba regir el presente, sino que, al contrario, éste hará del pasado el uso que prefiera. Sería de una ilimitada crueldad recordar continuamente a alguien los sucesos más dolorosos de su vida; también existe el derecho al olvido. (...) Lo cual no quiere decir que el individuo pueda llegar a ser completamente independiente de su pasado (...) Tal cosa no será posible al estar la identidad actual y personal del sujeto construida, entre otras, por las imágenes que éste posee del pasado. (...) La memoria no es sólo responsable de nuestras convicciones sino también de nuestros sentimientos (Todorov, 2000, pág. 8).

El papel que juega la memoria en nuestra identidad hace converger lo individual y lo colectivo; esto puede acarrear consecuencias tanto positivas como negativas. Positivas si se basa en el reconocimiento y permite hacer del pasado una forma de afrontar más críticamente el presente, o cuando abre la puerta a la reconciliación y nos recuerda la responsabilidad que tenemos de no dejar actos violentos impunes o en el olvido, ya que ello acarrearía consecuencias en el presente de las víctimas, que si bien tienen derecho a olvidar, también lo tienen a la justicia.

Es negativa cuando la relación con el otro en lugar de sumarle elementos a mi identidad, me aleja de ella, o cuando el olvido se traduce en impunidad. Siguiendo a Todorov, “el culto a la memoria no siempre sirve a la justicia; tampoco es forzosamente favorable para la

propia memoria” (Todorov, 2000, pág. 24), el uso que se haga de la memoria debe tomar en consideración la objetividad de los hechos para no recordar por recordar sin tener en cuenta el dolor que estos recuerdos pueden causar en las víctimas, sino que el recuerdo debe ser trabajado en favor de cambios en el presente.

Siendo así, frente a un pasado violento lo que se debe hacer es “utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro” (Todorov, 2000, pág. 12). En contextos de fuerte violencia, como el caso Colombiano, aquel otro hacia el que es necesario ir, es aquel que no logra hacerle frente a su pasado, y ello le impide realizarse en el presente.

Es el reto al que nos enfrentamos en el contexto colombiano donde los actos de violencia no cesan desde hace más de cinco décadas, y esto no se debe a que Colombia sea un país *sin memoria*, sino que es un país que da impunidad porque no cree en la justicia ni en la posibilidad del cambio, no es que se olvide, es que se normaliza lo que debería escandalizar y se vive en la resignación.

En Colombia no hay una memoria olvidada, sino oculta por conveniencia<sup>52</sup>, bien sea de los gobiernos que no han sabido hacerle frente a la violencia, de las víctimas que están cansadas de recordar, de los victimarios que buscan impunidad, o de todos los que hemos sido espectadores silenciosos. La indiferencia que nos lleva a ser *hombres de masas* permite la permanencia de una guerra de venganzas entre ideologías extremistas que esconden el ‘ojo por ojo, diente por diente’ detrás de una ‘justa lucha por los derechos’; una pelea entre liberales y conservadores, guerrilleros y paramilitares, izquierda y derecha, ambos bandos respaldados por personas con poder político o económico, o por un pueblo incapaz de juzgar que perpetúa las justificaciones de la guerra.

Una misma historia narrada desde dos frentes que la sufren y la perpetúan<sup>53</sup>, tatuada en una memoria colectiva que se silencia bajo la máscara del olvido, por la comodidad o la vergüenza de las consecuencias que traería aceptar el pasado-presente. Todos los que no hemos sido tocados directamente por esta guerra, pero que la sentimos propia, tenemos el deber de pronunciarnos frente a ella, de tomar partido por la justicia y no por uno de ambos bandos; y el fundamento de ese deber es el otro; el reconocimiento que le debemos como persona.

---

<sup>52</sup> O como lo dice Gonzalo Sánchez, citado por Carlos Mario Perea: “la necesidad del olvido recurrente [de] las memorias subordinadas” (Perea Restrepo, 2006, pág. 167).

<sup>53</sup> Ver anexo 1 (pp. 84-86).

La memoria es pues responsabilidad y no olvido, es una herramienta que puede ayudar a fomentar en nosotros la trascendencia que nos caracteriza; en palabras de Arendt

Las experiencias y las narraciones que surgen de los actos y sufrimientos humanos, de los acontecimientos y sucesos, caen en la futilidad inherente al acto y a la palabra viva si no son recordados una y otra vez. Lo que salva a los asuntos del hombre mortal de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos, la cual, a su vez, sólo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para la conmemoración futura (Arendt, 1998; pág. 303-304).

Aquí entra un punto que vale la pena considerar: la utilidad de la memoria. No se trata sólo de recordar, sino de darle un propósito al pasado; así lo apunta también Cristina Sánchez en su lectura de Arendt:

si hay una memoria pública del daño y de las víctimas de la violencia, no solo estaremos proporcionando una reparación simbólica a las víctimas, sino que estaremos facilitando el camino para que identifiquemos ese tipo de daño, de mal. Frente a ello, se erige, entonces, una responsabilidad colectiva de la sociedad civil, de los agentes políticos, para mantener viva esa memoria del daño (Sánchez Muñoz, 2012, pág. 197).

La memoria en tanto construye identidad, debe ser tratada con cuidado para que en la representación del pasado no se presente ese blanco y negro, donde lo que se resalta frente a los distintos actores, son características de héroes o villanos. La memoria, debe usarse como un proceso bajo el cual se desmantelen las distintas ideologías que han dado lugar a la violencia, para quedarnos con el cara a cara de quienes han estado en posición de víctimas y de victimarios; solo así, como diría Todorov, “lejos de seguir siendo prisioneros del pasado, lo habremos puesto al servicio del presente” (Todorov, 2000, pág. 26).

En conclusión, la memoria –en una de sus expresiones- es configuradora de la historia, pero además, es siempre selectiva, busca mantener sólo aquello que somos capaces de reconocer; no obstante, cuando hablamos de una memoria de la violencia, este debe construirse en pro de la no impunidad y la no repetición sin dejar de reconocer los actos cometidos y sufridos, porque –como mostraré a continuación- los actos del pasado, las *huellas* que nos constituyen, son referentes claros de la identidad bajo la cual nos presentamos frente al otro. En últimas, para configurar una identidad que nos ayude a evitar caer en la ejecución de la violencia, debemos sustentarla en el reconocimiento de todo aquello que nos hace humanos: la libertad, la voluntad, la trascendencia, la memoria, la vulnerabilidad y necesidad del otro.

### (III) La identidad del agresor

Podríamos hablar del reconocimiento del otro como la capacidad de entender y comunicarse con la identidad de cada otro; pero además, parte de nuestra identidad se sustenta en el hecho mismo de ser personas. Esta afirmación podría sonar circular en el sentido en que toda persona tiene ya en sí una identidad; empero, considero que más allá de la identidad que nos es inherente, debemos comportarnos de tal manera que seamos coherentes con lo que implica ser persona, es decir con la articulación de los elementos vistos hasta el momento (autonomía, capacidad de juicio, libertad, vulnerabilidad, trascendencia). Pero ¿cómo se constituye el agresor? El victimario, aunque tiene una identidad, es incapaz de reconocer los elementos esenciales que nos constituyen como personas sociales en el sentido en que es incapaz de reconocer al otro, y al ejercer violencia está renunciando a un buen uso de su libertad.

El yo debe reconocer su identidad a través de todos sus acontecimientos; el otro, es parte de esas experiencias, pero es independiente. De esta manera, el otro, dirá Levinas, “no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro (...sería) todavía el Mismo” (Levinas, 2002, pág. 62). De igual manera, el otro, es absolutamente otro, no es una suma del yo y de los demás, sino que el *nosotros* implica en sí mismo la relación intersubjetiva de dos individualidades, ambas infinitas; y la relación que se establece entre ambos es dada en medio del lenguaje, del pensamiento del Yo hacia el otro, un Yo que no se pone como prioridad, que no ve en el otro a un objetivo sino al fundamento de la construcción mutua del *nosotros*.

Esta es además una constitución narrativa, la identidad consiste, entre otras cosas, en poder narrar la historia de nuestra vida. El problema con la violencia es que, tal y como lo afirma Arendt, un acto violento “no puede revelar al ‘quien’, a la única y distinta identidad del agente” (Arendt, 2005, C.H, Pág. 210). En otros términos, el agente se revela mediante el discurso, decimos quiénes somos a través de nuestras palabras y acciones, además, cada persona se narra de manera distinta. La pluralidad radica también en esa diferencia bajo la cual todos somos humanos, pero ninguno es igual a otro. Surge de ahí la necesidad de preguntar *¿quién eres tú?*, es decir, la necesidad de reconocimiento; pero el discurso, solo tiene lugar en la acción que reconoce esa pluralidad; la violencia por su parte es muda, no interpela al otro, lo vuelve objeto, de ahí que quien opte por ella, está negando el discurso que es lo que le permite *entrar en escena*. Es decir, el discurso y la acción dan lugar a la comunidad, la violencia niega la pluralidad y en ese sentido niega al agente.

Como ya adelantaba en el primer capítulo, lo que sucede con el no-reconocimiento es, siguiendo a Honneth, que “la experiencia de la desposesión de derechos va unida a una pérdida de respeto de sí, por consiguiente, de la capacidad de referirse a sí mismo como

sujeto de interacción legítimo e igual con los demás” (Honneth, 1997, pág. 163). Lo que esto nos muestra es que un acto violento tiene un efecto directo sobre el victimario, efecto que consiste en la negación de un elemento sustancial del ser persona que es la aceptación y reconocimiento del otro.

La afectación de la identidad de víctima, victimario y espectador en medio de un acto de violencia es mutua. El agresor mediante sus actos se niega la oportunidad de reconocer al otro, pero no se da cuenta de que así se está negando a sí mismo, la violencia invierte sus términos contra quien la hace prevalecer, porque aun con el asesinato, el victimario no es dueño de su víctima; pero sí carga en sí mismo con la huella de aquel a quien asesinó. En palabras de Arendt: “El asesino deja un cadáver tras de sí y no pretende que su víctima no haya existido nunca; si borra todos los rastros son los de su propia identidad, y no los del recuerdo y del dolor de las personas que amaban a la víctima, destruye una vida, pero no destruye el hecho de la misma existencia” (Arendt H. , 1999., pág. 658). Por tal motivo, si cometo un mal contra alguien no solo le estoy causando un daño a él, me estoy negando como persona. La víctima por su parte ve invadida su dignidad al ser instrumentalizada, y el espectador no deja de tener cierta responsabilidad al respecto.

En el plano individual nos enfrentamos a un hecho problemático: he defendido que la identidad del agresor se ve afectada negativamente cuando comete el acto violento, ya que al negar al otro se niega a sí mismo; pero muchos agresores parecen reivindicar su identidad como “sicarios, asesinos, guerrilleros, paramilitares, etc.” precisamente cuando cometen las acciones criminales, y más aún, contrario a lo que dice Sócrates: son capaces de “vivir consigo mismos” después de cometer las injusticias. Cada una de esas identidades que adoptan los victimarios es distinta, responde a dinámicas particulares que no siempre son egoístas, sino que pueden estar justificadas en razones que fortalecen sus motivos.

En concordancia con lo anterior, se podría decir que en el trascurso de los actos violentos, el victimario puede sentir que se está reafirmando como agresor y no ve negada su identidad o condición de persona, pero esto no significa que realmente sea libre o autónomo, sino que está actuando bajo la pérdida del juicio tal y como vio Arendt en las narraciones de Eichmann de quien decía: “se esforzó tenazmente en conservar el dominio de sí mismo, lo cual consiguió casi siempre” (Arendt, 2003. E.J. Pág. 8). Es decir, buscó mantenerse en una identidad que le permitiera seguirse narrando como más le convenía.

Al respecto considero que lo que sucede con los relatos del agresor es que instrumentaliza su relato de vida por medio de sus acciones violentas, y eso le impide reconocer las características propias del ser persona y en consecuencia le impide reconocer al otro; por eso no ve como problemático violentarlo.

Por otro lado, parte de la ambigüedad de la identidad del agresor puede deberse a que confunde su identidad política o grupal (el ser guerrillero, paramilitar, nazi, pandillas, etc.), con su identidad personal. Y esto ocurre precisamente porque responder a la identidad colectiva y no a la individual, es una manera de poder esconder su responsabilidad en el grupo y no sobre sí mismo; es lo que caracteriza al *hombre de masas*: la necesidad de estar en la mayoría sin razonar frente a ello. Así lo veía Arendt en las narraciones hechas por Eichmann durante el juicio: “Su identidad se expresa en su narración, el problema es que eso que narra no es suyo, es la repetición de frases de sus labores” (Arendt, 2003, E.J. Pág.36).

Ahora bien, decir que el victimario no ha sido capaz de asumir las características propias del ser persona no implica afirmar que no pueda llegar a hacerlo, de hecho si se deshumaniza al victimario también caemos en un problema: cometer su misma acción. En el momento de instrumentalizar al otro lo estoy dejando de ver como persona, pero esto no implica que el otro deje de ser persona, de ahí que la instrumentalización además de recaer sobre la víctima, repercute también sobre quien comete el acto violento.

En palabras de Axel Honneth, “Si yo no reconozco al otro en la interacción como un determinado tipo de persona, tampoco puedo verme reconocido como tal tipo de persona en mis reacciones, porque a él precisamente debo concederle las cualidades y facultades en que quiero ser confirmado por él” (Honneth, 1997, pág. 53). Es por eso que la identidad se ve permeada por las acciones que se ejercen contra el otro, de ahí la importancia del mutuo reconocimiento, porque “en el reconocimiento, la identidad deja de ser singularidad (...). El reconocido lo es en tanto que inmediatamente valioso, por su ser, pero este ser es producido por el concepto: es ser reconocido. El hombre es necesariamente un ser reconocido y que reconoce” (Honneth, 1997, pág. 58). Las posibilidades de reconocer y ser reconocidos son hechos propios de nuestra identidad que gracias a ello se entiende como construida socialmente y no como una facultad netamente individual. En ese sentido, la identidad se constituye desde la salida del sí mismo, desde la trascendencia.

Esta forma de concebir la identidad, nos vuelve hacia la forma como -desde el personalismo- se entiende la constitución del yo: como un movimiento de exteriorización y un movimiento de interiorización (Mounier, 1962, pág. 30). Es reconocer que la identidad es también social y que negar al otro implica en cierta medida negarnos a nosotros mismos. En su estudio sobre Levinas, Olaya Fernández lo pone de la siguiente manera:

la identidad individual no se concibe sin incluir en esa definición la dimensión de alteridad, otredad o diferencia, con la que cada individualidad se relaciona (...) se asume que la alteridad forma parte de la propia identidad, en tanto que aquello que nos particulariza y describe como individuos, lo que denominamos personalidad o carácter, es precisamente

una suma de acontecimientos heterogéneos, una síntesis de todos los momentos vividos y experimentados de forma concreta, única e intransferible (Fernández Guerrero, 2013, págs. 423-424).

Para Levinas en la identidad es imprescindible partir de la relación que tenemos con el rostro del otro; tal y como lo veíamos al hablar de *la huella* y de la memoria; somos no solo en razón de aquello con lo que nos identificamos, sino también en razón de los efectos que la presencia del otro tiene en el yo. Así lo aclara Fernández: “El yo sale de sí porque es, constitutivamente, un ser dotado de conciencia y de intencionalidad, volcado hacia el mundo (...) es el Otro que viene hacia mí e interactúa conmigo lo que hace emerger mi identidad individual, y no al revés” (Fernández Guerrero, 2015, pág. 430).

En el diálogo con los demás, en el confrontarnos mutuamente y asumir la posición de escucha, de responsabilidad, estamos construyendo nuestra identidad. Es la primacía del lenguaje la que abre el escenario para la acción porque no hay lenguaje en soledad, en esa medida, desde el diálogo se abre un camino para evitar la violencia.

Por otra parte, al narrarnos no solo expresamos lo que somos, sino que la narración -cuando deviene de una experiencia de sufrimiento- puede ser curativa o ayudar a que la memoria sea una herramienta para transformar el presente. Hacer del testimonio un elemento transformador, es posible gracias a que somos sujetos capaces de comunicación, de asumir o comprender la posición del otro y de entrar en relación. La violencia por su parte rompe la comunicación en el momento en que instrumentaliza; de ese modo, siguiendo a Fernández

Quando me sitúo ante un rostro que me habla, recurrir a la violencia y matar al otro supone ‘la supresión éticamente imposible de la alteridad del Otro, la reducción del Otro al mismo’<sup>54</sup>, algo que para Levinas es radicalmente inaceptable (...) porque el asesinato de un otro concreto no resuelve el conflicto con la alteridad ni la hace desaparecer del mundo (Fernández Guerrero, 2015, pág. 437).

La violencia no acarrea una solución porque gracias a la infinitud del ser humano, el asesinato no impide que las *huellas* de la víctima permanezcan, en cambio el victimario se verá afectado en adelante por el acto cometido. En palabras de Esteban Beltrán, “el asesino al tener en sus manos a la víctima la puede torturar, mancillar, flagelar, incluso hasta matar, pero jamás la podrá ocupar como parte de su ser, nunca podrá hacerla parte de sí. El espacio que ocupa el Otro no puede ser sumado al de aquel que quiere atraparle” (Beltrán Ulate, 2013, pág. 228). Las consecuencias que tiene para una persona el hacer daño a otra quedan inmersas en su identidad. Además, al instrumentalizar al otro estoy borrado de mí la

---

<sup>54</sup> Llewelyn, J., *Emmanuel Levinas...*, p.135 citado en (Fernández Guerrero, 2015, pág. 437)

dimensión ética que permite la comunicabilidad con los otros, y ya que la identidad es también narrativa, la consecuencia de cometer un acto violento es negar parte de mi identidad.

\*

En últimas, la presencia del otro siempre será un clamado de justicia, de escucha, que no se limita a la presencia cara a cara, sino al tratamiento que hacemos de la memoria, en especial cuando ha sido impregnada con la violencia; porque la forma como nos narramos ante los demás, es decir, el discurso –en términos de Arendt- es lo que da lugar a la pluralidad que –siguiendo a Levinas- debe sustentarse en una actitud de responsabilidad y escucha frente al otro.

En síntesis, dado que nos constituimos socialmente, el ejercer un acto de violencia, es un hecho que repercute en una negación de lo que constituye el ser persona del agresor, y en ese sentido afecta su identidad; ya que al no reconocer al otro, afecta el proceso intersubjetivo bajo el cual nos constituimos.

## **CONCLUSIÓN: *La violencia de base***

Varias preguntas dieron inicio a este texto: ¿Qué está a la base de toda violencia?, ¿Qué hace que nos neguemos a nosotros mismos violentado a otra persona? ¿A qué se debe tanta indiferencia? Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, la respuesta está en que toda violencia se sustenta a su vez en una *violencia de base* que se ejerce en contra del otro, de su identidad; y corresponde a la ausencia del reconocimiento del otro, a la decisión de negar los rostros que se nos presentan poniendo primero los intereses individuales.

Las lecturas de Hannah Arendt y Emmanuel Levinas, permitieron definir el ámbito político como un campo en el cual la violencia no puede tener lugar, ya que solo un escenario de pluralidad es capaz de dar cabida a la acción del hombre. Sumado a esa necesidad de no instrumentalizar al otro, de permitirle su acción, se hizo evidente el deber que tenemos de escucharnos, cuidarnos, responsabilizarnos por cada persona; porque –tal y como lo afirma Dostoievski- *cada uno de nosotros es culpable de todo ante todos, y yo más que nadie* (Dostoievski, 2011, pág. 457).

Con esto en mente, podemos afirmar que la violencia es un obstáculo para la capacidad de acción y discurso que nos caracterizan; capacidades que se desarrollan en la pluralidad, en el estar con otros. La forma en que nos constituimos socialmente enmarca también una responsabilidad por el prójimo, por encargarnos de su vulnerabilidad. Pero para efectuar la donación al otro, debemos hacer converger nuestra autonomía y libertad como motores de la acción moral.

Contrario a ello, la actitud egoísta y la renuncia al juicio autónomo, son actitudes que propician la violencia en tanto no permiten tener en cuenta al otro como parte indispensable de nuestro ‘ser libres’; porque aunque todos logremos interiorizar las consecuencias de negar al otro, de violentarlo, aun así podemos elegir hacerlo. Solo manteniendo el uso autónomo de nuestra capacidad de juzgar podremos salir de la postura egoísta.

Tanto Honneth como Levinas, plantean como solución la ética; si bien para ellos se necesita pasar de la moralidad (que parte de la autonomía) a la ética, no podemos caer en el error de renunciar a la moralidad, sino que ésta se debe traducir en la práctica ética para con los otros. En ese orden de ideas, el ejercicio del reconocimiento del otro, por más de que le dé primacía al prójimo (como sugiere Levinas), no puede partir sino de un ser autónomo, capaz de reconocerse a sí mismo como un agente que puede responder a las máximas de la razón (en sentido kantiano), pero no basta con quedarse en esa posición de autonomía, sino que debe guiarse a la donación hacia el otro; hacia la trascendencia.

El reconocimiento es, pues, de doble vía: si no me reconozco yo, no puedo reconocer al otro, y es el reconocimiento del otro lo que me constituye. En palabras de Axel Honneth “Un individuo que no reconoce al otro en la interacción como un tipo determinado de persona, tampoco puede experimentarse a sí mismo plenamente como tal tipo de persona” (Honneth, 1997, pág. 52). Es en ese sentido que la *violencia de base* implica una negación de la identidad del victimario ya que éste, al dejar de reconocer en el otro a una persona en todo el sentido de la palabra, está interrumpiendo parte del proceso que lo constituye a él mismo como sujeto: la pluralidad y la intersubjetividad.

Reconocimiento e identidad van de la mano, por lo cual al optar por la violencia se está cayendo en una afectación de la identidad del victimario que al negar el reconocimiento a su prójimo se está negando a él mismo. En palabras de Zienlinski, cuando no se reconoce al otro, se “condena al Otro en tanto que otro, a no tener existencia. Es la esencia de una violencia a la vez filosófica y política” (Zienlinski, 2011, pág. 38).

Así mismo, la identidad del Yo no se constituye sólo de Yo, consiste en reconocer todas las variaciones que tiene la persona a lo largo de su vida en la medida en que se va dejando afectar por su entorno, por un estar siendo en el mundo; la historia y la memoria ayudan a constituir la identidad personal y colectiva, son escuchadas y significadas por Terceros. Esa construcción de doble vía de la identidad, necesita del diálogo; como lo expresa Olaya Fernández

a través de la toma de conciencia de la alteridad del otro, y de mi propia alteridad constitutiva, comienza un nuevo proyecto de relación interpersonal basado en el dialogo, el respeto, la tolerancia, y la aceptación de la diferencia -y no solo de la semejanza- (...). La posibilidad de relación no dominante con la alteridad se materializa cuando se entabla un dialogo con ese otro, cuando el sujeto responde a la palabra que el otro profiere y esa respuesta toma también forma de palabra -porque cuando la respuesta a la llamada del otro es la violencia, se cancela toda posibilidad de relacionarse con la alteridad dejándola ser, dejándola desplegarse-. Así, la relación con la alteridad está condicionada por el plano ético (Fernández Guerrero, 2015, pág. 425 y 442).

El diálogo y las relaciones cara a cara ayudan al ejercicio del reconocimiento, ya que cuando se mira al otro a los ojos es más fácil fomentar la empatía. Por otro lado, cuando hablamos de un ejercicio de reconocimiento del otro, lo que estamos reconociendo es a un ser libre, que puede ser vulnerable, y que no se agota en sí mismo, sino que está presente en las acciones y discursos que una vez iniciados no tienen fin.

En conclusión la *violencia de base* es el no-reconocimiento del otro, y éste a su vez está enmarcado en una renuncia a la autonomía y la libertad que son las facultades que nos

permiten hacer buen uso de la voluntad: elegir el bien. En ese sentido, al cometer un acto de violencia, el victimario se está negando a sí mismo, de ahí la afectación de la identidad.

Independientemente de si se tiene al frente al otro, de si se le ve físicamente, de si es cercano a mí o no, es una persona igual en términos de dignidad. Mientras se siga desconociendo la importancia de reconocer al otro sin jerarquizarlo como diferente, los seis millones de personas que cobró el holocausto contra los judíos, las víctimas del genocidio en Ruanda, las más de 200.000 personas que hoy se cuentan como víctimas de masacres propiciadas por narcotraficantes, guerrilleros, y paramilitares en Colombia, seguirán gritando por justicia.

De ahí la necesidad de usar la memoria de ese pasado violento como medio de transformación del presente; invitando a la construcción de una sociedad que no se polarice entre buenos y malos, amigos y enemigos, sino que se construya desde el reconocimiento del otro. Frente a ello quedan abiertas muchas preguntas, ¿cómo reconocer la dignidad del ser humano aun a pesar de las evidencias de la violencia de la que somos capaces? ¿Cómo evitar la instrumentalización de las personas?, ¿Cuál es nuestra responsabilidad como parte de esta humanidad? Las respuestas, además de las luces que puedan dar estas páginas, tienen el objetivo de convertirse en motivaciones para la acción en todo el sentido de la palabra; acción personal y libre, que en lugar de agotarse en los deseos individuales, trascienda hacia la construcción de comunidad.

## Bibliografía

- Abad Faciolince, H. (2006). *El olvido que seremos*. Bogotá: Planeta.
- Adorno, T. (1967). *La educación después de Auschwitz en Radio de Hesse el 18 de abril de 1966*. Frankfurt: Zum Bildungsbegriff des Gegenwart.
- Adorno, T., Frenkel-Brunkwik, E., Levinson, D., & nevitt sanford, R. (1969). *the authoritarian personality*. New York: Norton and Company.
- Anderson, J., & Honneth, A. (2005). "Autonomy, vulnerability, recognition, and justice". En J. Christman, & J. Anderson, *Autonomy and the challenge to liberalism* (págs. 127-149). New York: Cambridge.
- Araújo, F. (2008). *El trapequista*. Bogotá: Planeta.
- Arendt, H. (1968). *Responsabilidad personal bajo una dictadura*.
- Arendt, H. (1993). *Between Past and Future*. Nueva York: Penguin Books.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalem, un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2004). *Los orígenes del Totalitarismo*. México: Taurus.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954 escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparros.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona, Buenos Aires, Mexico: Paidós, Surcos.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia (1969)*. Madrid: Alianza editorial.
- Arendt, H. (2009). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Argentina. Paidós.
- Baird, M. L. (1999). Eric voegelin's vision of personalism and emmanuel levinas's ethics of responsibility: toward a post-holocaust spiritual theology? . *The journal of religion*. Vol. 79 No. 3, 385-403.
- Beltrán Ulate, E. J. (2013). "Ser frente a la muerte": un estudio a propósito de la muerte según Paul Ricoeur y Emmanuel Levinas. *Universitas Philosophica* 61, año 30, 217-235.
- Bernstein, R. (2004). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos aires: Lilmod.
- Betancur, I. (06 de Mayo de 2016). El discurso de íngrid Betancur que conmovió a todo un auditorio. *Revista Semana*.

- Birulés, F. (2008). El género es extamoral. *Entrevista con Judith Butler: El género es extramoral*. Barcelona: Metropolis. Revista de información y pensamiento urbanos.
- Buber, M. (1949). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Burggraeve, R. (1999). Violence and the vulnerable face of the other. The vision of Emmanuel Levinas on moral evil and our responsibility. *Journal of Social Philosophy Vol. 30 No.1*, 29-45.
- Burgos, J. M. (2007). "La antropología personalista de persona y acción". En J. M. Burgos, *La filosofía personalista de Karol Wojtyla* (págs. 117-143). Madrid: Biblioteca palabra.
- Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder*. Valencia: Cátedra.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria*. Ibérica: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Campillo, A. (2002). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Revista de Filosofía N. 26*, 159-186.
- Casanova, G. (2007). "Una aproximación a la persona en karol wojtyla". En J. M. Burgos, *La filosofía personalista de Karol Wojtyla* (págs. 167-182). Madrid: Biblioteca palabra.
- Castro Caycedo, G. (2013). *La tormenta*. Bogotá: Planeta.
- Cercas, J. (2014). *El impostor*. Barcelona: Literatura Random House.
- Chalier, C. (2000). *What ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*. Londres: Cornell University Press.
- Clark, I. (2013). *The vulnerable in international society*. United Kingdom: Oxford University Press.
- Coll, J. M. (2007). "Karol Wojtyla, entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico". En J. M. Burgos, *La filosofía personalista de Karol Wojtyla* (págs. 211-220). Madrid: Biblioteca palabra.
- Critchley, S. (2006). "Introducción a Levinas". En E. Levinas, *Difícil libertad* (págs. 13-40). Mexico: FINEO.
- De Ita Rubio, B. (2005). Emmanuel lévinas: el deseo de trascendencia como esencia de la subjetividad. *Revista de observaciones filosóficas N.1*.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas Palabra de acogida*. Madrid: Ninima Trotta.
- Dostoievski, F. M. (2011). *Los hermanos Karamázov*. Madrid: cátedra. Letras universales.
- Etxeberria, X. (2013). *La educación para la paz reconfigurada. La perspectiva de las víctimas*. Madrid: Catarata.
- Fernández Guerrero, O. (2015). Levinas y la alteridad: cinco planos. *BROCAR*, 39, 423-443.
- Ferrer, U. (2007). "La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista". En J. M. Burgos, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (págs. 57-68). Madrid: Biblioteca palabra.
- Fisgativa, C. M. (2010). Decir infinito proximidad entre lenguaje y subjetividad en el pensamiento de Emmanuel Levinas. *Cuadernos de filosofía Vol. 31 No. 103*, 47-60.
- Galtung, J. (1998). "Avances recientes en la investigación sobre paz y conflicto". En H. Roa Suárez, & V. Torrijos R, *¿Es posible la paz en Colombia?* (págs. 75-90). Bogotá: Escuela superior de administración pública.
- Guerra López, R. (2006). Repensar la vida moral Experiencia moral, teoría de la moralidad y antropología normativa en la filosofía de Karol Wojtył. *Topics 31*, 81-102.
- Gutiérrez, J. (1998). El horizonte de reconciliación. En H. Roa Suárez, & V. Torrijos R, *¿Es posible la paz en Colombia?* (págs. 91-106). Bogotá: Escuela superior de administración pública.
- Guzowski, K. (2007). "El personalismo de comunión en karol wojtyła". En J. M. Burgos, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (págs. 195-209). Madrid: Biblioteca palabra.
- Herrero Rico, S. (2003). Reseña de "Educación para la paz. Su teoría y su práctica" de Xesús R. Jares. *Convergencia Vol. 10, num. 33*, 285-298.
- Honneth, A. (1997). *Las luchas por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica. Traducción de Grijalbo Mondadori.
- Jones, M. (2012). *El trasfondo humano de la guerra. Con el ejército soviético de Stalingrado a Berlín*. Barcelona: Crítica. Traducción de Cecilia Belza
- Kant, M. (1998). *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Levi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona. El Aleph.
- Levinas, E. (1985). *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, col Quadrigde rééd.
- Levinas, E. (1988). *Autrement que savoir (Interventions in the discussions and Débat général)*. Paris: Osiris.
- Levinas, E. (1994). *Liberté et commandement*. Montpellier: Fata Morgana.

- Levinas, E. (1998). *La huella del otro*. México: Taurus.
- Levinas, E. (2000). *Ética e infinitud*. España: La balsa de la meduza.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*. Valencia: Pretextos.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sigueme.
- Levinas, E. (2006). *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. México: FINEO.
- Levinas., E. (1987). *Humanism de l'autre homme*. Paris: Le Livre de poche.
- Levinas., E. (1991). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de poche.
- Llano, A. (2007). *En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual*. Barcelona: Ariel.
- Milgram, S. (29 de agosto de 2012). *Polis*. Recuperado el 3 de mayo de 2016, de Los peligros de la obediencia: <http://polis.revues.org/5923>
- Mounier, E. (1962). *El personalismo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Navia Hoyos, M. (2010). De totalidad e infinito a de otro modo de ser: la huella. *Episteme NS, Vol 30, N.2*, 23-31.
- Nussbaum, M. (2014). *Las emociones políticas ¿por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós.
- Perea Restrepo, C. M. (2006). Guerras, memoria e historia Gonzalo Sánchez Gómez. *Análisis político N. 58*, 166-173.
- Piola, M. E. (2004). De la pasión por "uno mismo" a la obsesión por el otro. Comentarios sobre la ética de Emmanuel Levinas. *Utopía y praxis latinoamericana Año 9 N. 25*, 121-128.
- Prieto Navarro, E. (2012). "Las tareas de la política y la memoria del mal". En Á. Uribe Botero, & C. de Gamboa Tapias, *Las fuentes del mal* (págs. 205-239). Bogotá: Universidad del Rosario; Universidad de los Andes.
- Rafecas, D. (2003). Prólogo. En H. Arendt, *Eichmann en Jerusalem. Un estudio de la banalidad del mal* (págs. 2-6). Barcelona: Lumen.
- Ramírez, H. S. (2009). Humanidad, libertad y perdón en hannah arendt: realidades básicas para la razón práctica en el marco de la diversidad cultural. *Persona y derecho, 61*, 249-281.
- Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía mora*. España: Paidós.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI.

- Riveros Cruz, M. A. (2011). *Paul Ricoeur y Primo Levi: Identidad narrativa y testimonio*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Salas Astrain, R. (2011). Intersubjetividad, otredad y reconocimiento en el pensar de Emmanuel Levinas y Maurice Merleau-Ponty. Diálogos fenomenológicos acerca del Otro. *Revista de Filosofía N.67*, 7-41.
- Sánchez Muñoz, C. (2012). "Responsabilidad política y mal banal: reflexiones a partir de Hannah Arendt". En Á. Uribe Botero, & C. de Gamboa Tapias, *Las fuentes del mal* (págs. 181-198). Bogotá: Universidad del Rosario; Universidad Nacional.
- Sánchez, C. (2015). *Arendt. Estar (Políticamente) en el mundo*. España: Batiscafo.
- Sidekum, A. (2013). Alteridade e Subjetividade em E. Levinas. *Utopía y praxis lationamericana. Año 18. No, 60*, 31-39.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D.F: Fondo de cultura económica.
- Todorov, T. (2000). "La memoria amenazada". En T. Todorov, *Los abusos de la memoria* (págs. 11-60). Barcelona: Paidós.
- Tranzillo, J. (2013). John Paul II on the Vulnerable. *Catholic University of America Press. ProQuest ebrary*, 63-102.
- Urabayen, J. (2007). "Emanuel levinas y karol wojtyla: el ser humano como ser intersubjetivo". En J. M. Burgos, *La filosofía personalista de Karol Wojtyla* (págs. 241-250). Madrid: Biblioteca palabra.
- Urabayen, J. (2007). Emmanuel levinas y karol wojtyla: dos comprensiones de la persona y una misma defensa del ser humano. *persona y derecho*, 409-442.
- Waldron, J. (2005). "Moral Autonomy and Personal autonomy". En J. Anderson, *Autonomy and the challenges of liberalism new essays* (págs. 307-327). Inglaterra: Cambridge University Press.
- Wojtyla, K. (1993). El personalismo tomista. *El pensamiento Católico de Polonia*, 1-13.
- Zapata, G. (2006). La condición política en Hannah Arendt. *Papel político Vol. 11 No. 2*, 505-523.
- Zapata, G. (2010). Elementos para una paideia política en Hannah Arendt. *Papel Político Vol. 15 No.2*, 369-410.
- Zapata, G. (2015). La Paidei política en Hannah Arendt: el poder político de la palabra. *Ponencia en III Congreso de enseñanza de la ética*. Bogotá.

- Zarroza, M. I. (2007). "Exigencia de justicia: el compromiso con el otro como persona". En J. M. Burgos, *La filosofía personalista de Karol Wojtyla* (págs. 183-192). Madrid: Biblioteca palabra.
- Zienlinski, A. (2011). *Levinas: la responsabilidad es sin porqué*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Zimmermann, N. K. (2009). Karol Wojtyla and emmanuel levinas on the embodied self: the forming of the other as moral self-disclosure. *The Heythrop Journal*, 982-995.

## Anexos

El siguiente anexo contiene relatos de víctimas de paramilitares, guerrilleros y fuerza pública, así como de actos cometidos por estos tres grupos de victimarios; la intención es mostrar –en el cuadro comparativo- las similitudes en los relatos de las partes; lo cual puede llevarnos a pensar que más allá de un ideal político, defensivo u otros; el acto cometido en contra de otra persona implica una negación de la víctima que desvanece toda justificación.

	PARAMILITARES	GUERRILLEROS	FUERZA PÚBLICA
<b>Actos cometidos</b>	<p>Una víctima de los paramilitares recuerda: “hasta allí [la Guajira] llegó una mañana un grupo de paramilitares (...) y así, sin más ni más, violaron y acribillaron luego a seis mujeres, desaparecieron a otra y se llevaron para siempre a una niña de trece años... Bueno, también cayeron sobre seis hombres, la mayoría atacados por la espalda o atados a cuerdas y arrastrados por sus camperos” (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, págs. 79-80). “Los paramilitares continúan apoderándose de La Guajira como asesinos, traficantes de armas, de gasolina, de cocaína, como secuestradores, como extorsionistas y, claro, con toda la razón la gente no quiere hablar” (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 82).</p>	<p>Un guerrillero: “lo que tenemos que hacer es darle un plazo al gobierno para que suelte a nuestros presos. Si no lo hace, matemos uno por uno a los retenidos y vayamos tirando los cadáveres a la carretera para que vean que no estamos jugando” (Araújo, 2008, pág. 231)</p> <p>Una mujer víctima de la guerrilla: “empezaron a reinar la intensificación del chantaje, el homicidio, el secuestro, la ocupación de tierras, la destrucción de los bosques para producir coca. Fue la mejor época del cartel de las FARC, los mayores traficantes de cocaína en el continente” (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 17). “Violaban a las esposas de los mayordomos, a las niñas, a los niños, una guerrilla de depravados que hablaban de libertad. Ellos se metían a las fincas, se robaban los ganados, se llevaban la producción, abaleaban la casa: todo era igual para la gente que ocupaba una inmensa zona o una pequeña parcela. Era el vandalismo absoluto” (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 18).</p> <p>“llegó el narcotráfico como consecuencia del vicio de los gringos y la guerrilla se metió de cabeza en él y comenzó a tener un poder económico asesino. Desapareció el discurso, se acabó la ideología que decía tener algún cabecilla: al carajo el tal Marx, al diablo el <i>compañero</i> Lenin porque la revolución es con cocaína hermano” (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 36).</p> <p>En el relato del ex secuestrado Araujo se lee: “Mis secuestradores me pusieron una pistola en la sien y una subametralladora sobre el pecho, al</p>	<p>Una madre cuenta los hechos de la desaparición y asesinato de su hijo – perteneciente a la fuerza pública-: “fue torturado primero y lanzado al río moribundo (...) había sido enterrado en una fosa común” (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 217).</p> <p>“alguien del cuartel transmitió una orden concreta (...) vamos a mandar en una misión al teniente a donde Las Bogotanas. Ustedes lo <i>emburundangan</i> – drogan con escopolamina- y a partir de allí, la forma como lo eliminan será problema suyo. El pago son el vehículo, la pistola del teniente y el dinero que se les va a dar por el trabajo” (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 225).</p>

		tiempo que me tapaban los ojos con una mano, <u>para que no les viera los rostros</u> " (Araújo, 2008, pág. 12).	
<b>Reacciones de sus víctimas</b>	<p>Una mujer víctimas de las acciones de los paramilitares, decía: "esas personas son enemigos no honorables, dijimos" (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 96).</p> <p>Por su parte, Hector Abad Faciolince, en <i>El olvido que seremos</i> escribe:</p> <p>Veinte años después "la herida está ahí, en el sitio por el que pasan los recuerdos, pero más que una herida es ya una cicatriz. Creo que finalmente he sido capaz de escribir lo que sé de mi papá sin un exceso de sentimentalismo (...) su caso no es único, y quizá no sea el más triste. Hay miles y miles de padres asesinados en este país tan fértil para la muerte" (Abad Faciolince, 2006, págs. 255-256).</p> <p>"El actual recurso al asesinato es metódico, organizado, racional. Es más, si hacemos un retrato ideológico de las víctimas pasadas podemos ir delineando el rostro preciso de las futuras víctimas. Y sorprendernos, quizá, con nuestro propia cara" (Abad Faciolince, 2006, pág. 262).</p>	<p>Una mujer víctima de las acciones de guerrilleros de las FARC a quienes se refiere como <i>mamertos</i>, dice luego de varios años: "a mi modo de ver, esta gente no merece nada distinto a la muerte. Pero yo no les daría una muerte tranquila. Yo los torturaría antes, así como ellos lo hacen con uno: física y emocionalmente" (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 20) Y su odio, causado por los sufrimientos que le causaron los guerrilleros, se justifica: "es que para mí, el paramilitar constituyó el gran antídoto contra el veneno de aquellas tayas pudridoras. Los valido muchísimo y les agradezco" (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 36), y afirmaba además: "¿Si Hitler mató a seis millones de personas, cómo no vamos a poder acabar con dieciocho mil banidos que tienen destruido al país? Es que destruir es más fácil que construir. Acabemos con esta infección..." (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 69).</p> <p>Otra mujer víctima de la guerrilla decía "al caer en manos de esa gente, para mí la primera impresión fue de miedo, de angustia, y empecé a llorar días, noches, semanas. Eso se dice fácil, pero es una agonía profunda... Y permanente. Pero, además, allí se mueve la sombra de la muerte. Una sombra que aterra porque usted sabe que está ahí para que lo maten, y que no va a volver a ver a sus pequeños hijos. Allí supe qué es una muerte lenta" (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 192). "Recuerde que se trata de bandidos. Nada más" (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 199).</p> <p>El ex secuestrado Araujo escribe: "Se habían modificado todos mis puntos de referencia cotidianos, mis seguridades, mi entorno, mis responsabilidades, mis deseos" (Araújo, 2008, pág. 29). "usan el terror para alcanzar sus fines, por eso son terroristas" (Araújo, 2008, pág. 143). "el adoctrinamiento que reciben los</p>	<p>La misma madre decía: "En el cuartel, el <i>Uno</i> jamás me dio la cara ni me atendió por teléfono, a pesar de que fui innumerables veces a buscarlo. Además, dio la orden de que a mí no solo no se me atendiera, sino que nadie me contestara siquiera el saludo" (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 231), esto fue así en los más de diez años que luchó contra la negligencia de las instituciones que le impedían sacar a la luz el asesinato de su hijo. Y la madre decía: "Solo pedía verles la cara, que fueran ellos los que me dieran alguna explicación de esta muerte o que dijeran algo serio, si es que se podía esperar aquello. Pero como nunca quisieron afrontar su responsabilidad, ya no digo en el asesinato sino simplemente como jefes de mi hijo, como siempre evitaron darme la cara o siquiera pasarme al teléfono, yo le había dicho a aquel inspector tan ordinario que estaba dispuesta a suspender mis gestiones siempre y cuando el <i>Uno</i> y el <i>Dos</i> tuvieran el valor de decirme 'Estos somos nosotros, lo que has sucedido es esto o es aquello'... Lo que fuera</p>

	<p>convierte en fanáticos cerrados y se sienten dueños absolutos de la verdad. Hablan como pontífices sobre cualquier tema, sin ninguna vergüenza intelectual” (Araújo, 2008, pág. 163). “para mí era claro que la mayoría de los guerrilleros desconocían la realidad colombiana. No tenían ninguna capacidad de entender o analizar el papel del Estado al que combatían. Recibían un adoctrinamiento comunista y les sembraban odio en sus corazones. Les contaban la historia de Colombia de manera distorsionada, basada en falsas imágenes sobre nuestros héroes. La guerrilla divide el país en dos: ellos, los buenos, y sus enemigos, los traidores, representados por la oligarquía y el resto de la sociedad” (Araújo, 2008, pág. 224)</p> <p>Entre los guerrilleros “se sentían invencibles y aumentaba su arrogancia con cada soldado muerto o lisiado” (Araújo, 2008, pág. 246). “Las FARC son un grupo terrorista que utilizarían a los secuestrados como herramienta para la consecución de sus objetivos, sin ninguna consideración humanitaria” (Araújo, 2008, pág. 274).</p> <p>Por su parte, Ingrid Betancur narraba: “Después de la voz, lo que intentaron arrebatarme fue mi identidad (...) Durante esos años de secuestro, luché por no perder ese algo único, mientras era reducida a ser una cosa, un objeto controlado por otros, alienada hasta de las decisiones más propias, como la de tener que pedir permiso para ir al baño, y tener que hacerlo bajo la mirada de un guardia” (Betancur, 2016).</p>	<p>(...) Es que para mí buscar parte de la verdadera una necesidad imperiosa. Creo que lo mismo debe suceder con cualquier ser humano pisoteado” (Castro Caycedo, La tormenta, 2013, pág. 263).</p>
<p>Un ejercicio similar se puede realizar entre los relatos de soldados alemanes que veían en los judíos a cosas (despojándolos de su humanidad), y relatos de soldados del ejército soviético que hacían lo mismo contra los soldados alemanes. Por ejemplo, en relato de Mijail Alexeyev, subcomandante de una batería de artilleros en el LXIV Ejército Soviético, se lee: “Puse el pie sobre el cadáver de un soldado alemán. No tenía color en el rostro y los ojos estaban vidriosos. ¿Qué es? Un “Fritz”, sí; un “ser humano”, no. Sentí tantísimo asco que me revolvió el estómago. Aquel animal se había engañado a sí mismo, creyendo que era un ser sobrehumano que podía esclavizar Rusia. Era un simio que había venido aquí para instaurar un Nuevo Orden” (Jones, 2012, págs. 77-78). Es la deshumanización del adversario como medio para la acción violenta. También en la guerra entre Estados se pueden encontrar relatos de combatientes de ambos bandos que pueden traslaparse entre sí, donde para cada uno se asume el papel justificado de acción violenta.</p>		