I

¿QUÉ ES LA RECONSTRUCCIÓN?

Comencemos con una historia. Se trata de una novela de Arturo Pérez-Reverte, *La tabla de Flandes:*

> Un día se le confía a una joven restauradora una tela pintada hace cinco siglos, donde se representa a un señor y a un caballero jugando una partida de ajedrez [...]. El artista pintó el cuadro dos años después de la muerte del caballero y dejó sobre la tela la siguiente inscripción: "¿Quién capturó al caballo?" traducible igualmente por: "¿Quién mató al caballero?" Es el enigma sobre cuyo fondo se dibuja otra tragedia, superpuesta a ésta de la tabla de Flandes.[1]

Para comprender el enigma, Julia, la joven restauradora, acude a un jugador de ajedrez, Muñoz, quien va a intentar reconstituir la partida para saber quién tomó el caballo, es decir, quién mató al caballero. El autor describe entonces la gran faena reconstructiva del maestro de ajedrez. Quisiera presentar algunos pasajes de esta descripción donde se expresa la intensidad de una operación intelectual que se denomina "reconstrucción":

> Estaba con el tablero plegable en las manos, en el centro de la habitación. Julia vio cómo se fijaba en el cuadro; no necesitó seguir la dirección de su mirada para saber dónde se dirigía. La expresión había cambiado; de huidiza se tornaba firme, con fascinada intensidad. Igual que un hipnotizador sorprendido por sus propios ojos en un espejo.
>
> [...] —el ajedrecista indicó el cuadro con el mentón, sin moverse—. Yo creo que la cuestión se reduce a un problema de puntos de vista. Lo que tenemos aquí son niveles que se contienen

[1] A. Pérez-Reverte, *La tabla de Flandes*, Madrid, Alfaguara, 1990.

unos a otros: una pintura contiene un suelo que es un tablero de ajedrez, que a su vez contiene personajes. Esos personajes juegan con un tablero de ajedrez que contiene piezas...Y todo, además, reflejado en ese espejo redondo de la izquierda...Si le gusta complicar las cosas, puede añadir otro nivel: el nuestro, desde el que contemplamos la escena, o las sucesivas escenas. Y, puestos a enredar más el asunto, el nivel desde donde el pintor nos imaginó a nosotros, espectadores de su obra...[2]

Es la primera observación que nos ofrece el maestro de ajedrez. No se dirige en primer lugar a la posición de las piezas del tablero, sino a la estructura reflexiva de los niveles que, según dice, "se contienen unos a otros". En seguida, Muñoz se entrega al análisis propiamente dicho de la situación sobre el tablero. Nuevamente quisiera citar aquí un pasaje. Incluso si el lector no tiene ante sus ojos el croquis que le permita visualizar el razonamiento, comprenderá fácilmente el principio:

[...] Según la disposición de las piezas —continuó Muñoz— y teniendo en cuenta que acaban de mover negras, lo primero es averiguar cuál de las piezas negras ha realizado este último movimiento [...] Para conseguirlo, resulta más fácil descartar las piezas negras que *no* han podido mover porque están bloqueadas, o por la posición que ocupan... Es evidente que ninguno de los tres peones negros a7, b7 o d7 ha movido, porque todos siguen aún en las posiciones que ocupaban al empezar el juego... El cuarto y último peón, a5, tampoco ha podido mover, bloqueado como está entre un peón blanco y su propio rey negro... También descartamos el alfil negro de c8, todavía en su posición inicial de juego, porque el alfil se mueve en diagonal, y en sus dos posibles salidas diagonales hay peones de su mismo bando que aún no han movido... En cuanto al caballo negro de b8, no movió tampoco, pues sólo habría podido llegar ahí desde a6, c6 o d7, y esas tres casillas ya están ocupadas por otras piezas... ¿Comprenden?

– Perfectamente. —Julia seguía la explicación inclinada sobre el tablero—. Eso demuestra que seis de las diez piezas negras no han podido mover...

– Más de seis. La torre negra que está en c1 es evidente que tampoco, pues mueve en línea recta y sus tres casillas contiguas

[2] *Ibíd.*, pp. 135-137.

se encuentran ocupadas... Esto hace siete piezas negras cuyo movimiento en la última jugada hay que descartar por imposible. Pero también podemos descartar el caballo negro d1.

– ¿Por qué? —se interesó César—. Podría provenir de las casillas b2 o e3...

– No. En cualquiera de las dos, ese caballo habría estado dando jaque al rey blanco que tenemos en c4; lo que en ajedrez retrospectivo podríamos llamar *jaque imaginario*... Y ningún caballo o pieza que tenga a un rey en jaque abandona el jaque voluntariamente; esa es una jugada imposible. En vez de retirarse, comería al rey enemigo, concluyendo la partida. Semejante situación no puede darse nunca, por lo que deducimos que el caballo d1 tampoco movió.[3]

Muñoz continúa su progresión, o, si se prefiere, su regresión, puesto que parte de la estructura que representa la situación resultante de la interacción de los jugadores en un momento determinado de la partida, para remontar el curso del proceso, un drama que, en este caso, encubre una tragedia.

Es el espíritu de la reconstrucción: partir de una estructura para reconstituir el proceso del cual esta estructura es el resultado, de suerte que se accede a una comprensión propiamente histórica de la situación dada en el presente. El estilo literario es, ciertamente, el de la novela policiaca de la gran tradición. Pero en cuanto al estilo intelectual más fundamental, es el de la pesquisa, entendida en el sentido que confiere la etimología de la palabra *historia*. Por lo demás, la historia policiaca es aquí el pretexto para una "explicación del mundo en la cual participan [...] la música, la pintura, la literatura y la Historia".

En la reconstitución de la partida de ajedrez, el razonamiento analítico debe llegar a su conclusión con toda la necesidad de lo que en filosofía se llama conciencia de imposibilidad. Al respecto una cita más:

– Luego el último movimiento —razonó Julia—, lo ha hecho la reina, perdón, la dama negra...

---

[3] *Ibid.*, pp. 140 s.

El ajedrecista hizo un gesto que no comprometía a nada.

– Eso es lo que, en principio, suponemos —dijo—. En pura lógica, cuando eliminamos todo lo imposible, lo que queda, por improbable o difícil que parezca, tiene forzosamente que ser cierto... Lo que pasa es que, además, en este caso podemos demostrarlo.[4]

Sin embargo, Muñoz no está completamente seguro de que este real case aquí con su lógica. No es solamente que el enigma policiaco requiera de personajes que constituyan una especie de desafío a la razón. En efecto, el que pintó este cuadro, o quien concibió el problema, jugaba "de una manera muy particular". Muñoz termina por dejar escapar: "Yo diría que había una manera diabólica de jugar al ajedrez". Pero más allá del suspenso policiaco, está el hecho o la intuición de que la reconstrucción, cualquiera que sea el rigor analítico de su desarrollo, es, como toda pesquisa sobre el pasado, un saber que, no disponiendo sino de huellas o de indicios, es convocado al delicado trabajo del desciframiento y, en cuanto tal, debe presuponer también un momento hermenéutico.

*

Con esta presentación un poco novelesca he querido introducir la noción de reconstrucción, en tanto que operación intelectual. Pero como toda actividad del conocimiento, ella presupone igualmente un interés —lo que es llamado propiamente un interés de conocimiento—. Es el interés marcado por la historia, pero no con un propósito anticuario, como habría dicho Nietzsche, pues en este caso sólo tendríamos acceso a la factualidad de los acontecimientos del pasado, y no a la necesidad de un proceso.

En la tradición de la Estética clásica, de Aristóteles a Hegel, esta necesidad sería la del *destino*. El interés por el conocimiento o la comprensión del destino anima también, fundamentalmente, la práctica psicoanalítica. Se trata de comprender una situación a la vez desde el pun-

---

[4] *Ibid.*, pp. 141 s.

to de vista subjetivo de los actores inmersos en el drama, así como desde el punto de vista objetivo del sistema de exigencias lógicas o normativas que someten a los actores a las determinaciones de las que son eventualmente portadores, o que ellos mismos han desencadenado.

En este caso, el concepto de crisis se vuelve central. Lo es, a la vez, de manera objetiva, como sistema de relaciones desgarradas que ponen en peligro una forma de vida, y, de manera subjetiva, como la vivencia de la crisis por los sujetos llamados a sufrir en carne propia, y con todas sus pasiones, la *causalidad del destino*.

§1. La causalidad del destino

El destino: esta noción, poderosamente elaborada en las reflexiones del joven Hegel sobre el *Espíritu del cristianismo y su destino*, fue, se puede decir, secularizada en Freud, con la puesta al día de fenómenos patológicos tales como, por ejemplo, las compulsiones de repetición en las neurosis de fracaso.

Freud ha dado una explicación psicológica del destino que arrastrarían consigo algunas estructuras de personalidad marcadas por una historia traumática, cuyos determinismos inconscientes, tales como las inhibiciones, las angustias y los síntomas, no han sido levantados por la autorreflexión.

En Hegel, del mismo modo, formas espirituales tales como el judaísmo o el cristianismo —que, a imagen de héroes que encarnan estructuras de personalidad, llevan igualmente su principio— tienen una vocación por la historia, concebida ésta como cumplimiento de un proceso que posee una necesidad interna y se traduce en situaciones estructurales. Desde la perspectiva dialéctica donde se situaba Hegel, el destino posee una fuerza que no es la de la justicia o la del derecho. La justicia reprime el crimen a partir de una exterioridad que es la del derecho. Pero el destino, dice él,

> [...] tiene un dominio más extenso que el castigo; la falta no

criminal lo suscita igualmente y es por ello por lo que es infinitamente más riguroso que el castigo; su rigor parece a menudo transformarse en la injusticia más escandalosa cuando se dirige contra la falta más elevada, la falta de la inocencia, siendo en ello aún más atemorizante. Porque las leyes no son, en efecto, sino conciliaciones pensadas de los opuestos, estos conceptos están lejos de agotar la pluralidad de aspectos de la vida y el castigo no ejerce su dominio sino en la medida en que la vida es llevada a la conciencia, donde una escisión ha sido reparada en el concepto; pero sobre las relaciones de la vida que no han sido disueltas, sobre los aspectos de la vida que son dados en una unidad viva, más allá de los límites de las virtudes, no ejerce ningún poder. Por el contrario, el destino es incorruptible e ilimitado, como la vida; no conoce relaciones dadas, ni distinción de puntos de vista, de situaciones, ni esferas propias de la virtud. A partir del momento en que la vida es lastimada, cualesquiera sean las condiciones de equidad en las cuales el acontecimiento se ha producido [...], el destino aparece, y es por eso por lo que se puede decir que nunca ha sufrido la inocencia, que todo sufrimiento es una falta.[5]

El vínculo que quiero sugerir aquí, entre la categoría secularizada del destino y el interés de conocimiento que funda el gesto de la reconstrucción, reside en el deseo o la voluntad de seguir el movimiento mismo de la vida, a través de los procesos de escisión, de conflicto, de desgarramiento, de separación, de alienación, pero también de distorsiones de la comunicación, de no dichos, de malentendidos, de los olvidos, de represión —en una palabra, todo lo que hace lo trágico de la Historia—, pero que también encierra potencialidades de reconciliación, aunque esta última no pueda seguir siendo pensada en el sentido religioso tradicional de una fuerza trascendente de Redención.

La reconstrucción no es simplemente una operación intelectual dirigida hacia la tarea teórica de reconstituir un proceso, una lógica de desarrollo, una historia. Ella posee también un valor ético, en la medida en que está prácticamente interesada en comprender la causalidad del destino, causalidad fatal de la vida herida, que se eri-

---

[5] G.W.F. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 1988, pp. 53 s.

ge ella misma en una fuerza hostil. Hegel situaba preferencialmente esta fuerza del destino en el nivel de los actos criminales que atentan contra la vida. Pero aquí el concepto de vida se extiende ampliamente al conjunto de relaciones que componen un sistema de moralidad o de vida ética (eticidad). Es por esto por lo que la causalidad del destino afecta también a la lógica ordinaria de las relaciones de comunicación. Es, pues, la causalidad fatal de los símbolos disociados, de las significaciones objetivadas. Desde este punto de vista, la reconstrucción intenta hacer fluir las situaciones de relaciones por lo general fijas, a fin de emancipar a los sujetos de estos determinismos que, en su relación con los otros y consigo mismos, traban la comunicación, bloquean las posibilidades de resolución de los conflictos.

Desde una perspectiva completamente secular, sabemos reconocer, a través de la aptitud para disolver así las hipóstasis e ilusiones que distorsionan las relaciones de comprensión, esta fuerza propia de la reflexión, que se la puede asociar con la idea de razón. Por el hecho de que la causalidad del destino no sea la de la naturaleza, sino que se origine en el espíritu, no resulta absurdo suponer que la razón como autorreflexión sea capaz, en su ejercicio reconstructivo, de hacer a un lado los determinismos que caracterizan una situación de violencia estructural.

Notemos sin embargo que, en este ejercicio, la razón que se supone en obra no parece tan laica, separada de la religión, como en su ejercicio argumentativo, el cual es considerado a menudo como el rasgo moderno de la razón crítica. Para una ética reconstructiva, razón y religión dejan ampliamente de ser los opuestos que parecen ser desde la perspectiva de una razón estrictamente argumentativa. Mientras que la razón argumentativa aparece más bien como una fuerza analítica del entendimiento que separa, como esa fuerza crítica capaz de ganar sin cesar nuevas distinciones conceptuales y de diferenciar los órdenes lógicamente autónomos —lo que, una vez más, parece ser lo propio de lo Moderno—, la razón reconstructiva se anuncia, por el contrario, como una fuerza de reunión y de reconciliación de aquello que fue separado.

Es también por esta razón que Hegel no oponía razón y religión, y es este un aspecto sobre el cual me gustaría detenerme un poco, a fin de hacer aparecer una filiación entre los dos gestos: el del cristianismo, tal como Hegel reconstruía su espíritu, y aquel que llamo "identidad reconstructiva".

Para el joven Hegel, en efecto, es por lo demás la religión misma —con el cristianismo y, particularmente, con el amor al prójimo, tal como se expresa en el perdón— la que propone la idea de un principio, ya racional o secular, cuya fuerza de resolución sería, para él, superior a la del deber moral. A diferencia de la ley que, en el derecho, impone el castigo al criminal y, al hacerlo, opone el hombre real (tal como es) a su concepto (lo que debe ser), el amor, por su parte, se mantendría en contacto íntimo con la vida mutilada. Y es en continuidad lógica con el destino que el amor es resolutivo. En efecto, Hegel explicaba, a este propósito, que "el destino en el cual el hombre siente lo que ha perdido produce una nostalgia de la vida perdida". Este conocimiento "es ya en sí mismo un gozo de la vida", "lo hostil es sentido también como vida", de manera que "la reconciliación con el destino es posible".[6] A través de la categoría de destino, él apuntaba a la idea de una potencia liberada por el desgarramiento de la vida, una potencia hostil que desencadena sus Euménides, pero que envía señales hacia una forma de resolución inaccesible al derecho.

Es el *amor*. Existen, en efecto, dos formas de resolución: hay el castigo del crimen según la ley; pero ahí el crimen es percibido como naciendo de la violación de la ley, mientras que, atendiendo al destino, el crimen, desde el momento en que engendra la nostalgia de la vida perdida, es percibido como originado en la vida. En este caso "las partes hostiles pueden nuevamente ensamblarse en un todo". La justicia, entonces, es satisfecha, pero de otra manera,

---

[6] *Ibid.*, p.52. "Este sentimiento de la vida que se reencuentra es el amor y es en él donde se reconcilia el destino".

> [...] pues el criminal ha sentido como herida en sí mismo la misma vida que él ha lastimado. El aguijón de la mala conciencia se ha embotado, pues su mal espíritu se ha retirado de la acción; ya no hay nada más hostil en el hombre, y la mala conciencia permanece a lo sumo como un esqueleto sin vida en el osario de las realidades, en la memoria.[7]

El Cristo ha magnificado esta fuerza de reconciliación de la vida consigo misma. El se situaba por encima del derecho, pero todo su espíritu tendía también a neutralizar la potencia hostil de la vida. Allí residía el sentido del perdón. En el perdón esencial de la ofensa, el alma se eleva por encima de las relaciones de derecho. Ella está desde siempre lista a reconciliarse, y puede hacerlo en el amor, pues en él no ha lastimado ninguna vida. Tal como fue históricamente ejemplificado por el Cristo, el amor poseía la ambigüedad de un principio que, de una parte, reconciliándose con el destino, enriquece la vida, pero que, de otra parte, queriendo elevarse por encima de todo destino hostil, entra en una abstracción próxima de la muerte. Así, haciendo del perdón de las ofensas y de la reconciliación con los otros la condición expresa del perdón de sus propias faltas y de la supresión del destino hostil, el alma cristiana "se reconcilia con el destino hostil y [...] se enriquece otro tanto en el campo de la vida".[8] Pero, renunciando al derecho y a sus propias relaciones como a su destino hostil, ella se retira, por esta elevación, al vacío total.[9]

En toda esta ambigüedad, el amor cristiano se sostiene, sin embargo, por encima del derecho y de la moralidad subjetiva formal. A fin de ilustrar esta visión de las cosas, uno puede referirse a la manera como, sobre este punto, Hegel se oponía a Kant. Tal como Kant la concebía, la ley moral impone que se actúe por respeto al deber en contradicción con las inclinaciones. Para Hegel, el manda-

---

7 *Ibid.*, p.53.

8 *Ibid.*, p.58.

9 *Ibid.*, p.56. Para Hegel, en efecto, "esta renuncia a sus propias relaciones, que es una abstracción de sí mismo, no tiene límites determinados [...] Es un suicidio, donde se debe por fin retirarse al vacío".

miento del amor ("Ama a Dios por sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo") no podría concebirse de esa manera, pues, explica,

> [...] las dos partes del alma [...] no se encontrarían justamente más conformes con el espíritu de la ley, sino opuestas a él. La una, porque sería lo que excluye, y por tanto una realidad limitada por ella misma; la otra, porque sería un ser oprimido.[10]

A este respecto, Hegel explica que

> [...] Si Jesús expresa también lo que él pone por encima de las leyes y contra ellas como mandamientos ([...] Ama a tu Dios y a tu prójimo), estas formas de hablar son órdenes en un sentido completamente distinto al "tú debes" del mandamiento; ellas solamente se encargan, agrega, de que lo vivo sea pensado, expresado, restituido bajo la forma, extraña a él, del concepto.[11]

Kant, por el contrario, viendo en el principio del amor un mandamiento del deber, no podía suscribir esto. Hegel reconocía en ello una actitud profundamente consecuente, pero que no obstante procede de una confusión: el amor no puede ser objeto de un mandamiento, pero no porque no se pueda ordenar una inclinación, sino porque "en el amor toda idea del deber está suprimida".[12]

"Suprimida" debe ser entendida aquí en el sentido del verbo alemán, tan difícil de traducir, *aufheben*, del que se dice que implica las ideas de trascender, de superar algo conservándolo. Pero, aquí como allá, esto significa también neutralizar, en el sentido en el que se habla de neutralizar un destino. A condición de que no reniegue de sí mismo, el amor es esta potencia de conciliación, que no solamente "no actúa contra la ley, sino que la hace enteramente superflua, y encierra una plenitud tanto más rica, más viva, que para él (sc. Jesús de Nazareth) algo tan pobre como una ley no existe en lo absoluto".[13] A decir verdad, el amor parece poseer su propia dialéctica. Por una parte, es lo que "suprime la posibilidad de la

---

10 *Ibid*, p.32.
11 *Ibid.*, p.32 s.
12 *Ibid.*, p.33.
13 *Ibid.*, p.35.

separación", y, por otra parte, es lo que, en tanto que perdón, permite unir de nuevo lo que fue separado.

En una publicación reciente, Olivier Abel ha podido así presentar el perdón como "el *acto histórico* por excelencia"[14], lo que sería apropiado para conjurar una doble trampa de nuestra época en su relación con el pasado, a saber: el "monumental olvido" y "la interminable deuda". Se apoya igualmente en Hegel para mostrar que el perdón "reposa sobre la renuncia de cada parte a su parcialidad, mientras que lo trágico consiste precisamente en no poder convertirse en otro distinto a sí mismo".[15]

Esta modalidad del amor, el perdón, sería entonces el medio, tanto para el que perdona como para quien es perdonado, de convertirse en otro distinto a sí mismo, es decir, de sobrepasar lo trágico o de neutralizar el destino. Lo que previene la separación se convierte también, en caso necesario, en una fuerza de reparación, excepto cuando el amor se traiciona a sí mismo. Regresemos de nuevo a Hegel para descubrir ahora los límites del amor, en tanto que potencia resolutiva: "Dejar de amar a una mujer a la que todavía ama, hace al amor infiel a sí mismo y culpable", declara Hegel, precisando que

> [...] si la pasión cambia de objeto, no hay ahí nada distinto a un extravío que el amor, convertido en mala conciencia, debe expiar. Su destino, sin duda, no le puede ser ahorrado en este caso, y la unión es en sí destruida, pero pedir a un derecho y a una ley la asistencia gracias a la cual se podrá poner de su lado la equidad y el decoro, es añadir a la ofensa hecha al amor de la mujer una dureza infame [...][16]

Hegel anota, con una dureza apenas menos infame (pero, no obstante, no se hablará de antisemitismo), que "fue necesario que Moisés diera a los Judíos, *sklêroïs kardia* [corazones endurecidos], leyes y derechos matrimoniales [lo cual] sin embargo no fue así al comienzo".

---

14. O. Abel, "Ce que le pardon vient faire dans l'Histoire", en *Esprit*, juillet 1993, p.72.
15. *Ibid.*, p.64.
16. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p.37.

Esta observación hace del derecho positivo y de los deberes de la moralidad objetiva, que él consigna, una forma inferior a la de una vida de parte a parte inspirada por la "santidad del amor". Como se ha visto, el Hegel de los escritos teológicos de juventud situaba el principio del amor por encima incluso de la moral subjetiva del deber en el sentido de Kant. Esta superioridad reside en que el amor excluye, dice, "hasta el deseo culpable, ese que el deber no prohibía, y suprime, salvo en un caso, la autorización que contradecía ese deber".[17]

Es el caso en el que "la mujer ha entregado su amor a otro y donde el hombre no puede entonces permanecer esclavo del amor". Allí es preciso creer que la unión está irremediablemente rota, mientras que el amor (el del hombre) permanece en adelante impotente. El debe renunciar a la unión y a sí mismo, asumir la separación sin otra forma de resolución posible que su propia extinción. Pero, en este caso, el sufrimiento que de allí resulte no puede, según esta lógica, ser asumido, así sea simbólicamente. Hegel afirma que "todo sufrimiento es una falta", de suerte que la que para el hombre resultaría por el desamor de la mujer, permanece a su cargo, sin que se esboce el proceso que, a falta de amor, autorizaría una reconciliación, es decir, al menos en este caso, una supresión del conflicto interno, del sufrimiento y de la falta.

Tal es el límite del amor, cuyo principio no es todavía bastante reflexivo y, en el fondo, racional, como para preservar bajo otra forma la relación que ha traicionado. Si, no obstante, es verdad que no se sabría hacer de ello un deber, el amor no da a conocer la manera como el acuerdo puede y debe existir entre los seres que no se aman. Ahora bien, esta dificultad, propia de las relaciones entre los individuos y entre los pueblos, no solamente marca en ella misma los límites del amor, sino que igualmente parece servir de obstáculo al derecho, no obstante que su intervención se sitúa estrictamente en el espacio dialéctico del crimen y del castigo. Ahí, en efecto, la intervención del derecho, que sanciona la violación de la

---

[17] *Ibid.*, p.37.

ley, no reconcilia sin embargo a los adversarios. Sobre todo cuando el crimen se sitúa en una escala más grande a la de las relaciones civiles entre personas físicas; cuando, por ejemplo, viola el derecho de los pueblos, incluso los derechos de la humanidad; cuando, particularmente, es una nación entera la que ha cometido el crimen y debe soportar la falta, entonces el castigo legal no se puede ejercer con toda la potencia que reviste contra un individuo: la pena de muerte no es, de todas maneras, posible, los pueblos deben continuar viviendo juntos. Les es preciso entonces poder neutralizar el destino, pero de un modo distinto al de la potencia ambivalente de un amor ejercitado en perdonar principalmente las ofensas. Tal es el problema sistemático respecto del cual el concepto de una ética formada en el principio de una *identidad reconstructiva* estaría en capacidad de responder sobre un plano filosófico.

§2. La identidad reconstructiva

La reconstrucción corresponde a una forma de inteligencia así como a un interés de (re)conocimiento que, aunque muy antiguos —y sin negar la ejemplaridad que, a este respecto, reviste, pero según un modo menos reflexivo, el principio cristiano del amor y del perdón—, encuentran actualidad en la comprensión contemporánea del mundo.

El principio reconstructivo se encuentra también, es cierto, en el estilo narrativo, por ejemplo con el mito de Hesíodo o, mejor, en su cosmogonía de las edades del mundo, en *Los trabajos y los días*; bajo el género interpretativo, en Pablo, en la *Epístola a los romanos*; e incluso en el registro argumentativo, por ejemplo en el Jean-Jacques Rousseau del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Sin embargo, es en la época contemporánea que la reconstrucción se ha convertido ella misma en un estilo. Esto vale para la literatura, con la novela moderna, pero también

para la filosofía, con la fenomenología, y también en las ciencias humanas, con la hermenéutica de las tradiciones. Más generalmente, en los diferentes campos de la cultura, y hasta en las prácticas institucionales, como la justicia, la educación, las acciones sociales de reinserción, los compromisos psicoterapéuticos, sin olvidar también las estrategias más políticas de restauración de las identidades culturales amenazadas, el principio reconstructivo se manifiesta en la investigación de los elementos propiamente históricos, cuya recolección permite a las identidades personales, individuales o colectivas, asegurarse, frente a otras, una estructura coherente y significativa.

Es verdad que las estrategias de reconocimiento pueden operar en diversos registros, desde el *marketing* mediático de la imagen que desean dar de sí mismas personas físicas o morales, individuos, empresas, ciudades, regiones, naciones, hasta grandes ficciones novelescas, literarias, teatrales o cinematográficas, donde las historias de los otros son como espejos donde se reflejan las historias propias. Charles Taylor, Wilhelm Schapp, Hans Robert Jauss y muchos otros tienden por esta razón a valorar lo que ellos llaman "identidad narrativa". Para ellos, la identidad personal se forma de preferencia sobre realizaciones narrativas. Se trata de comunicaciones que integran numerosos relatos sobre los cuales se compone una personalidad, a veces ampliamente mítica, incluso cuando, a diferencia de los géneros de ficción, aspiran a la verdad. Es claro que esta opción no está desprovista de implicaciones críticas o escépticas en lo que concierne a las posibilidades de formar identidades personales sobre el principio, digamos, más racionalista de la argumentación. Entre los que sostienen la identidad narrativa, la expresión "identidad argumentativa" apenas si tiene curso, en tanto que la argumentación parece desprovista de virtudes substanciales de donación de sentido, las que, por el contrario, caracterizarían a la narración.

Sin embargo, la argumentación y su principio crítico constituyen un suelo importante, por no decir el zócalo dominante de la identidad moderna, al menos tal como la filosofía ha intentado aprehender su principio a partir de

las categorías de la *razón* y del *derecho*. Son las categorías de la argumentación. En cuanto a la narración, ella compone más bien sobre los temas del *acontecimiento* y de la *intriga*, que, cuando se cargan de elementos interpretativos, dejan espacio a aquellos del *destino* y de la *ley*. No obstante, la reconstrucción, sin dejar de ser reflexiva con relación a los registros precedentes de la narración, de la interpretación y de la argumentación, organiza su propio estilo sobre las categorías de la *historia* y del *lenguaje*.

Si se miran así las cosas, desde un punto de vista sistemático, se es llevado a admitir que estos registros diferenciados del discurso: narrativo, interpretativo, argumentativo y reconstructivo, son sólo géneros estilísticos llamados a competir en diferentes campos culturales que pertenecen a un mismo contexto. Más fundamentalmente, estos modos de discurso pueden también ser vistos como potencias históricas de formación de identidad y de comprensión del mundo.

Por ejemplo, una comprensión mítica del mundo, organizada sobre las categorías del acontecimiento y del destino, remite al predominio de un registro narrativo o narrativo-interpretativo. A la inversa, uno no se imagina que semejante comprensión mítica del mundo haya podido estructurarse lógicamente sobre el predominio de un registro argumentativo, el cual conviene más bien a una comprensión crítica del mundo.

Si se admite, por consiguiente, que a las diferentes formas de predominio del discurso corresponden diferentes comprensiones del mundo, mientras que estas últimas especificarían diferentes formas de identidad, se hace entonces posible considerar el aspecto bajo el cual nuestra identidad contemporánea, que no es exactamente la de los Modernos, puede admitir culturalmente en competencia los registros discursivos, desde la narración y la interpretación hasta la argumentación y la reconstrucción, al tiempo que se distingue en tanto que identidad reconstructiva.

La expresión "identidad reconstructiva" caracteriza, en efecto, una aptitud específica de nuestra época para vincularse a otras identidades. En este sentido se podría

hablar de una identidad negativa marcada por esta reflexividad particular. Ella acoge la historia de los otros como su propia historia, de manera que, por muy frágil que todavía sea, hoy se ha creado un espacio en el cual la confrontación de las culturas no cae en el crisol etnocida del principio moderno. Ciertamente, ideologías nuevas acompañan la crisis del racionalismo duro. Los diferencialismos, los nuevos privatismos son fenómenos innegables. Sobre todo, las reacciones a las colonizaciones internas y externas del racionalismo occidental pueden hacer pesar sobre la cultura la amenaza explosiva de los particularismos identitarios y sectarios, regionalistas, nacionalistas, integristas o fundamentalistas. Nada garantiza, pues, que la razón descentrada propia de la identidad reconstructiva triunfe sobre la violencia reactiva que marcó el fin de siglo. Pero la ética reconstructiva podría ofrecer, en el resumen de las intuiciones morales más actuales, el principio correspondiente a una ética históricamente justificada.

¿Cuáles son, entonces, las experiencias históricas que justifican esta orientación? De una parte, creo, es la experiencia de la injusticia irreversible, la experiencia de lo irreparable, y, de otra parte, la experiencia de la pérdida de trascendencia y la emergencia de una soterología paradójica, es decir, totalmente laica.

Estas dos experiencias están ligadas. Para un europeo de la segunda mitad del siglo XX, la experiencia de lo irreparable, de la injusticia indecible e irreversible está asociada en primer lugar a la memoria de los crímenes contra la humanidad que fueron perpetrados por los regímenes totalitarios.

Viene enseguida la memoria de las víctimas civiles y militares de las dos guerras mundiales. Pero entre más progresa en nosotros la conciencia de una responsabilidad con respecto al pasado, más lejos remontamos el curso de la Historia en un aprendizaje retrospectivo de un proceso moral y político.

Llamo reconstructiva a una tentativa semejante, en la medida en que, lejos de perseguir la autoafirmación de la identidad propia, a través de un relato narrativo (y se-

lectivo), apologético, de la historia singular, procede más bien de una actitud que consiste en abrirse a las reivindicaciones de las víctimas, comenzando por las que no pueden —y eventualmente nunca han podido— hacer escuchar su voz. Walter Benjamin había podido evocar este reclamo que los muertos elevan como un llamado a la fuerza anamnésica de las generaciones vivas. Estas son, dice más o menos Habermas, nuestras "débiles fuerzas mesiánicas", la única forma de soterología que nos queda en un mundo fuertemente secularizado.

Del lado de las víctimas sobrevivientes o de sus descendientes, la cuestión se plantea sin duda de un modo diferente. Están justificados de atenerse, al menos en un primer momento, a los procedimientos estrictamente narrativos, donde en primera instancia sólo se trata de intentar decir lo indecible —por lo pronto en un lenguaje que aún está por encontrar, tal como lo explicaba, por ejemplo, Saúl Friedländer en el curso de su correspondencia con Martin Broszat—, sobre la cual volveré después. Pero se sabe también que un manejo estrictamente conmemorativo de la historia propia implica el riesgo de un cierto sectarismo.

Así, Arno J. Mayer no duda en criticar, con responsabilidad francamente asumida, la instrumentalización esclerotizante, no crítica, de la que ha podido ser objeto la memoria de Auschwitz. Ella, cree él, se ha vuelto demasiado inmóvil, demasiado inflexible y muy poco dialéctica. Oponiéndole la historia, a sus ojos menos particularista que la memoria y, por tanto, más accesible a la conciencia moral y política de todos y cada uno, Arno Mayer reclama una inteligencia crítica, a decir verdad propiamente reconstructiva y no simplemente narrativa, haciendo valer, según sus propios términos, que

> [...] no basta hablar de los horrores de Auschwitz con emoción. Antes que dejarlos paralizar nuestra inteligencia crítica, añade, deberíamos interpretarlos para discernir en ellos "los contextos políticos", a fin de permitirnos movilizar las "pasiones políticas" con miras a pensar mejor los problemas contemporáneos.[18]

[18] Arno J. Mayer, "Les pièges du souvenir", en *Esprit*, juillet 1993, pp.48 s.

No estoy convencido de que el propósito de semejante reconstrucción deba solamente consistir en esto: "movilizar las pasiones políticas con miras a pensar mejor los problemas contemporáneos". Es, ciertamente, un motivo humanista el de hacer servir la experiencia del sufrimiento y de la injusticia ocurridas, para una mejor comprensión del presente, así como para una mejor responsabilidad política en el futuro. Pero hace falta, tal vez, la dimensión más "religiosa" que propiamente moral y política de esta anamnesis particular en la cual se expresan nuestras "débiles fuerzas mesiánicas". Es esta dimensión de respeto sagrado, donde el reconocimiento de las víctimas del pasado no se deja instrumentalizar para fines exteriores, porque, precisamente, se trata de víctimas muertas por la humanidad, de aquellas cuyo sacrificio representa en la memoria colectiva una experiencia para la humanidad entera. Desde un punto de vista moral, un tal respeto no deja de ser exigido en lo que a ellas respecta. Este deber permanece con nosotros, no desaparece con la muerte de aquel que esperó en vano.

Un caso límite es, en efecto, el de las víctimas que jamás pudieron decir la ofensa. Es allí donde, muy especialmente, se requiere una ética reconstructiva. Ella se despliega en un registro que supera la simple narración, pues es necesario hacer aparecer la violencia de la injusticia contra las tendencias interesadas en reprimir ese pasado, una segunda violencia que marca a la mayoría de las gestiones políticas de memorias nacionales. Los relatos decaen en el enfrentamiento que los hace excluirse unos a otros, a través de las batallas de legitimidades que compiten por la consecución de un lugar en la memoria. Sin embargo, esta violencia específica es superada en la argumentación de los que, adoptando una óptica recordatoria, se asignan, por el contrario, la tarea reconstructiva de suscitar lo que habría podido ser dicho, a fin de impedir a la simple conmemoración narrativa que entierre la memoria de lo que, en los otros, *no* ha sido escuchado.

¿Cómo, entonces, honrar correctamente la memoria de las víctimas? Esta pregunta es la de una ética de la

responsabilidad vuelta hacia el pasado. Y es así como se concibe una ética reconstructiva. Con el fin de ilustrar y de dar consistencia a la intuición moral de la reconstrucción, me gustaría evocar aquí problemas específicos que han podido plantearse y se plantean siempre, en la Europa de la segunda mitad del siglo XX, en lo que concierne a la *gestión de los lugares de memoria*. Espero que esta digresión ayude a ponderar mejor las dificultades encontradas en el terreno de una gestión simplemente narrativa. Al mismo tiempo, se podrá, así lo espero, apreciar en qué sentido el enfoque reconstructivo integra la argumentación con miras a alcanzar una justicia propiamente histórica.

§3. Acerca de los lugares de memoria

En el curso de la *Historikerstreit* desatada en el verano de 1986 entre historiadores alemanes, con miras a una "historización" con pretensión desmitificadora del pasado nacional-socialista, el historiador israelí Saúl Friedländer había tenido un intercambio de cartas con Martin Broszat, que lo había llevado a esta reflexión:

> En mi opinión, dar a un relato histórico un alto grado de presentación plástica, en el sentido de la "narración histórica", tal como Usted lo ha explicado de manera tan interesante en su tercera carta, es una cosa relativamente cómoda en el campo de la normalidad, pero se convierte en un problema más arduo cuando se lo ubica al otro extremo del espectro [...] Cuando se abandona la esfera de la normalidad y de la semi-normalidad y se abordan las múltiples dimensiones del espacio criminal del régimen, la plasticidad de la descripción se revela prácticamente imposible. Se podrá desear limitarse a reproducir una documentación: hacer algo más sería insostenible o indecente.[19]

---

[19] S. Friendländer, "Lettre à Martin Broszat", Tel-Aviv, 31 décembre 1987, en *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, N° 24, avril-septembre, 1990, pp.83 s.

Esta reflexión de Sául Friedländer arroja una luz interesante sobre la significación ética, la pertinencia y la importancia de estos lugares de memoria propiamente simbólicos, como son los museos y las placas conmemorativas que se refieren a los crímenes y genocidios nazis.[20]

En el curso de una rica y estimulante exposición inaugural sobre los "lugares conmemorativos y estrategias de memorias",[21] Pierre Nora proponía, si le comprendí bien, distinguir tres niveles o tres registros de la memoria: en primer lugar, el de la experiencia directa o indirecta, que es un registro de memoria viva anclada en el recuerdo de los sobrevivientes y comunicada a manera de un testimonio personal o de un dejar constancia. Enseguida se encuentra el nivel que se puede llamar científico, propio de una historiografía positiva destinada sobre todo a establecer los hechos y su objetividad según el procedimiento requerido por la metodología de las ciencias históricas, lo que tiende también a despojar a la memoria, o al relato en el cual se dice esta memoria, de elementos emocionales y afectivos que forman el conjunto psíquico, sin cuya consideración el acontecimiento es abstraído de su vivencia subjetiva, así como de los elementos expresivos y evaluativos que abren a la dimensión del sentido ligado a estos hechos —por más insensatos que éstos sean—, y también a la dimensión del juicio.

Este momento positivo y, si se osa decirlo, casi "positivista" de la historiografía, es sin duda exigido por una memoria moderna. Es un momento de objetivación necesario para la inscripción de los hechos en una memoria administrada según el modo de transmisión y reproducción cultural de las sociedades modernas. Pero —y aquí volvemos a encontrar la reflexión de Saúl Friedländer—, este modo de gestión de la memoria se vuelve completa-

---

[20] Hago aquí referencia a los reportes presentados y a las conferencias pronunciadas en el Congrès International de la Fondation Auschwitz sobre este tema, realizado en Bruselas, del 23 al 27 de noviembre de 1992.

[21] Conferencia pronunciada por Pierre Nora, el 23 de noviembre de 1992, en el Congrès International de la Fondation Auschwitz.

mente problemático desde que se sale de la esfera de la normalidad o de la semi-normalidad.

Es por esto por lo que el tercer nivel indicado por Pierre Nora, un nivel que se puede llamar "simbólico", es aquí indispensable, tanto bajo el aspecto ético, como bajo el aspecto cognitivo mismo. No es ni el nivel subjetivo del recuerdo afectivo, ni el nivel objetivo de la descripción fáctica, sino el nivel intersubjetivo que encuentra ya un primer momento en la conmemoración. Podemos hablar ahí de un medio. El medio de la conmemoración corresponde al nivel propiamente simbólico, intersubjetivo, el cual no tiene ni la particularidad del recuerdo verificado por los testimonios personales, ni la generalidad de las descripciones globales, objetivantes, de una historiografía científica. Su carácter es más bien la singularidad, en el sentido fuerte de un contenido universal que se encarna, se simboliza en un particular. Lo singular como universal concretamente dado en un símbolo: tal es el estatuto de estos lugares de memoria como son los museos y las placas conmemorativas.

Si digo esto es para hacer eco, pero tal vez también para intentar dar una respuesta —o un comienzo de respuesta— a la pregunta perturbadora, o al menos preocupante, que al final planteaba Pierre Nora. El ponía el acento sobre la idea de que la memoria se habría convertido hoy en día en psicológica, individual y privada. Hablaba igualmente de una estrategia evolutiva, por la cual, desde la época moderna, la memoria, o por lo menos las memorias nacionales, no se administran más al modo del ritual sino al modo de la conmemoración. Sugería que habría entonces, a la vez, privatización y temporalización, ya sea por la conmemoración, ya por la historización de la memoria, y que además ésta se "individualizaría", en el sentido de que sería reivindicada por grupos o asociaciones que luchan por el reconocimiento, y compiten en el seno de una colectividad más amplia.

Dicho brevemente, Pierre Nora esbozaba una especie de síndrome de la memoria contemporánea, cuyas características le llevan naturalmente a plantear esta pregunta, la pregunta preocupante de la que hablaba antes:

"¿qué valor universal puede encontrar hoy la cultura de una memoria temporal y particularizante?"

Esta pregunta, de alcance tan general, encuentra numerosas especificaciones a través de las observaciones, las reflexiones y los interrogantes que han podido animar las discusiones alrededor de la problemática de los museos y placas conmemorativas.

Hay, en primer lugar, interrogantes de alguna manera perjudiciales. Así, por ejemplo, cuando se subrayan los obstáculos políticos, históricos y morales en la transmisión, por parte de los museos, de la memoria del genocidio de los judíos.[22] Detrás del sentimiento o de la sospecha de que los museos conmemorativos no sabrían ser el lugar de una historia científica —habida cuenta de la evidente propensión de los Estados nacionales hacia una gestión selectiva de la memoria y, diría yo, una resistencia a asumir una responsabilidad frente al pasado—, habría también la idea de que la memoria de los "vencidos", para retomar una expresión de Walter Benjamin, es una memoria quebrada, fragmentada, discontinua, que apenas tendría acceso a la existencia del símbolo o, en todo caso, no sería seguramente susceptible de ese "alto grado de presentación plástica, en el sentido de la 'narración histórica' " del que habla Saúl Friedländer.

¡Y justamente! Este modo fragmentado e inacabado en el discurso, refractario a los vínculos que aseguran la continuidad narrativa, esta "conexión de la vida", de la cual hablaba Wilhelm Dilthey, ¿no será una *condición* de la memoria de las víctimas? Quiero decir: una condición más fundamental o constitutiva que la que resultaría de las solas resistencias psicológicas y políticas al reconocimiento. Es una verdadera cuestión la de saber si las experiencias negativas ligadas a la memoria de Auschwitz pueden encontrar expresión en una forma narrativa acabada.

---

[22] F. Marcot, "Les musées peuvent-ils transmettre la mémoire du génocide des juifs? Obstacles politiques, historiques et moraux", exposición de los trabajos de la Commission sur les musées (23 de noviembre de 1992).

Ahora bien, la memoria de los museos no es, en primera instancia, narrativa (aunque lo sea también), desde el momento en que se hace del museo un lugar pedagógico orientado hacia una demostración moral claramente articulada, como es el caso del museo de la tolerancia *Beit Hashoah* (Francia),[23] una *herramienta educativa* que toma en cuenta los otros genocidios, hace valer la necesidad de una perspectiva común, confiriendo al genocidio antisemita una pertinencia para toda experiencia negativa.

He aquí un elemento de respuesta a la pregunta por el valor universal de la cultura de una memoria: los casos individuales sirven para subrayar la universalidad del horror, y para advertir sobre el futuro.[24] Se ha mostrado también, a propósito del museo Ana Frank (Holanda), cómo la historia de esta joven llevaba más allá del caso particular, cómo, en tanto que símbolo, esta historia se podría vincular a todos los grandes acontecimientos del mundo que ponen al descubierto el mal moral y político, los ataques a la dignidad humana y a los derechos del hombre, con el fin de luchar contra la indiferencia del espectador.[25]

---

[23] Sh. Samuels, "*Beit Hashoah*, musée de la tolérance. De la spécificité à l'universalité des génocides: un outil éducatif", exposición de los trabajos de la Commission sur les musées (23 de noviembre de 1992).

[24] Una experiencia ejemplar, casi prototípica a este respecto, es presentada al público por el nuevo museo de la Cruz Roja, en Ginebra. Con imágenes de las guerras mundiales, el visitante es llamado a tomar conciencia de una comunidad humana que debe imperativamente ser protegida contra la barbarie liberada. El derecho humanitario nació históricamente, mientras que el derecho de la guerra, o "derecho de los conflictos", nació de la conciencia de un imperativo categórico, alcanzada por un hombre, Henri Dunant, recorriendo el campo de batalla de Solferino: por simples razones de humanidad, se imponía que los prisioneros fueran socorridos, cualquiera fuera su bando. El museo de la Cruz Roja pretende transmitir este mensaje fundamental de la acción humanitaria: salvaguardar el mínimo sin el cual no se haría creíble la idea de una comunidad humana universal. El horror de los sufrimientos padecidos por los soldados mutilados en los campos de batalla, a quienes se dejaba morir sin ayuda, exige la intervención de una instancia neutra, independiente y universalista, que sólo se ocupe de socorrer el sufrimiento humano.

[25] J.R. Boonstra, "Het Anne Frank Huis: méér dan alleen een historische

Pero vuelvo sobre la pregunta radical acerca del posible acceso desde las experiencias del horror a la expresión, en un discurso narrativo bien articulado o de un símbolo no fragmentado.

Todo el aspecto "educativo" de los museos está vuelto hacia el futuro. No obstante, la significación de tales museos es, al menos, tanto la del recuerdo que se debe a las víctimas, como la de una responsabilidad vuelta hacia el pasado, en el sentido de que el museo es el símbolo que debe honrar el reclamo que elevan los muertos a la fuerza anamnésica de las generaciones vivas.

Ahí, el gesto deja de ser pedagógico. Es pura y simplemente ético. Ahí, las informaciones comunicadas, especialmente respecto del museo de Auschwitz, adquieren todo su sentido.[26] No se niega, claro está, que el museo de Auschwitz sea una lección de moral para sus visitantes. Pero esta lección se hace en el silencio y no en el discurso, en el índice y no en el símbolo: se muestra simplemente *quiénes* eran las gentes consideradas sub-hombres: judíos, polacos y gitanos. Se lo muestra con fotografías, cartas, documentos personales: objetos materiales, pero también con los indicios personales palpables, tales como los cabellos y los zapatos. Y se han puesto las fotografías de las víctimas en el lugar mismo donde fueron tomadas —como si esta indexicalidad pura fuera el primer lenguaje éticamente adecuado, antes de cualquier elaboración pedagógica ulterior—.

Para retomar la pregunta de Pierre Nora: "¿qué valor universal puede encontrar hoy la cultura de una memoria temporal y particularizante?", casi que paradójicamente este valor universal aparece de forma clara, no en el discurso narrativo, interpretativo u otro, de vocación educativa, que, *nolens volens*, contextualiza ideológicamente y pone a punto pedagógicamente la facticidad del mal,

---

plek", exposición de los trabajos de la Commission sur les Musées (23 de noviembre de 1992).

26. Th. Swiebocka, "Les changements projetés au musée d'Auschwitz", exposición de los trabajos de la Commission sur les musées (25 de noviembre de 1992).

sino, antes que eso, en el gesto ético puramente indexical, que muestra el "quién": quién es la víctima, el "dónde" y el "cómo" de lo hecho "—sin palabras—, como para certificar el valor absoluto del individuo.

No nos equivoquemos sobre la intención de estas palabras. No se trata de hacer la apología de la particularidad absoluta. Es más bien el derecho de la singularidad el que se afirma aquí —singularidad del crimen genocida, pero también singularidad de cada víctima de este genocidio—, y cuyo reconocimiento, a este nivel, es del orden de la mirada dirigida a los objetos materiales, los mismos que son mostrados en el museo de Auschwitz.

Hay algo de universal en la manifestación desnuda, sin frase, de la singularidad de cada persona. Sin embargo, el "valor universal" que problematizaba Pierre Nora, a propósito de una cultura de la memoria que, en el mundo contemporáneo, sería "particularizante", depende enseguida de la manera como esta memoria es reivindicada y administrada socialmente.

Es esta una cuestión diferente, que concierne a las estrategias de reconocimiento. Hay también el problema de la instrumentalización o de la explotación de un lugar de memoria con fines políticos o ideológicos. Se puede deplorar una gestión selectiva de las memorias nacionales,[27] una gestión, por lo demás, apresada entre dos vías en conflicto: la de la iniciativa privada de grupos por hacer reconocer una memoria propia, y la de la decisión estatal que debe administrar también una imagen nacional.[28]

---

[27] P.G. Fischer, "Die Darstellung der nationalsozialistischen Judenvernichtung in der Gedenkstätte Mauthausen", exposición de los trabajos de la Commission sur les musées (25 de noviembre de 1992) Fischer evocó a propósito de Mathausen, la dificultad, para los judíos de Austria, de proveer parte de las piedras sepulcrales de una estrella de David en lugar de cruces.

[28] Th. Lutz, "Réflexions sur l'histoire et l'avenir des *Gedenkstätten* comme lieux d'apprentissage historique et actuel", exposición de los trabajos de la Commission sur les musées (23 de noviembre de 1992). Fischer sugería, para resolver esta oposición, un procedimiento de parlamentarización que supone el carácter público de los debates, lo que está conforme con el espíritu de la democracia y del Estado de derecho, y substituye, en suma, con la vía comunicativa a la vía estratégica.

A esto se agregan problemas más delicados, cuando, por ejemplo, campos construidos para los opositores del nazismo fueron luego reutilizados por los comunistas, como fue el caso en la ex-RDA.

De donde surge esta pregunta: ¿quién tiene el derecho de apropiarse de estos lugares para conmemorar a quién?

Por un lado, va de suyo que, en este dominio, la simple aplicación de reglas igualitarias formales es inadecuada. Por otro lado, el valor universal de la cultura de una memoria no depende tampoco solamente de un reconocimiento singular llevado, caso por caso, en términos apropiados al respeto debido a la víctima. Toda víctima inocente tiene, ciertamente, derecho al máximo de respeto, al reconocimiento absoluto. Pero en caso de competencia en el seno de los mismos lugares de memoria, importa diferenciar entre los crímenes así como entre las víctimas.

En este caso, la sola narración no basta, pues no es más que un choque de historias en competencia buscando hacer reconocer su derecho por un mismo lugar de conmemoración. Precisemos bien: en el caso de luchas competitivas por el reconocimiento, la estrategia puramente narrativa se vuelve dogmática, demasiado autocentrada en la historia propia para limitar su pretensión a la memoria, en consideración a la pretensión de la otra. La narración desnuda se vuelve problemática y debe hacer lugar a una argumentación moral.

Esto no significa, lejos de ello, que se renuncie a decir su historia. Pero en un espacio de reconocimiento *recíproco*, la historia contada no puede *por sí misma* constituir ningún derecho sobre un lugar de memoria, que sería, por lo demás, reivindicado en los términos de otra historia contada.

De hecho, compartir el reconocimiento es un problema que se ha planteado concreta y recientemente en Alemania. Es la historia reciente de Buchenwald, particularmente instructiva, que nos fue explicada por la Sra. Seidel:[29] después de la confiscación de todo un fragmen-

[29] I. Seidel, "Die Erarbeitung einer neuen Konzeption für die Gedenkstätte

to de esta memoria por parte de la ex-RDA, por medio de una semantización tendenciosa y por el ocultamiento de los campos soviéticos, una comisión de historiadores ha debido tomar una decisión sobre esta cuestión del compartir. Se trata de recomendaciones que figuran en un acta de 1990, un documento ejemplar en cuanto al discernimiento moral. He aquí el contenido de la primera recomendación:

> Hay que acordarse tanto del campo de concentración nacional-socialista, como del campo especial soviético.
> El punto esencial debe recaer sobre el campo de concentración. El campo especial debe venir después en el orden del recuerdo. Espacialmente, los lugares de memoria deben estar claramente separados.[30]

Hay allí una repartición del reconocimiento que la sola narración no podría hacer. Una repartición semejante presupone toda una argumentación moral subyacente por la cual sólo la cultura de una memoria singular puede adquirir valor universal.

Sin embargo, no es el elemento argumentativo el que, por sí solo, bastaría para hacer la diferencia entre el autocentramiento apologético de una identidad narrativa y el descentramiento crítico de una identidad reconstructiva. Lo que se da a entender mediante el acta, en el ejemplo citado, es ciertamente una disposición de justicia que sobre el plano lógico presupone, una vez más, toda una *argumentación* moral. Pero esta argumentación se apoya específicamente en los relatos donde se expresa la vivencia traumática de las víctimas, o de sus portavoces, y esto en la perspectiva de informar sobre una situación completamente nueva, que no podría ser prejuzgada con las

---

Buchenwald", exposición de los trabajos de la Commission sur les musées (25 de noviembre de 1992).

[30] En el original alemán: "Es soll sowohl an das national-sozialistische Konzentrationslager als auch an das sovietsiche Spezielllager erinnert werden./ Der Schwerpunkt soll auf dem Konzentrationslager liegen./ Die Erinnerung an das Spezielllager soll nachgeordnet werden./Die Erinnerungstätten sollen räumlich deutlich voneinander getrennt werden".

reglas descontextualizantes de una repartición formal-igualitaria.

Es lo propio de las *reconstrucciones descentrar las narraciones, estructurándolas en argumentaciones.* Esta estructuración de los argumentos arranca los relatos de manos de ese dogmatismo de la facticidad, que consiste en presentar la historia propia como si, por sí misma, y sin tener en cuenta historias en competencia, pudiera constituir un derecho. No obstante, es articulando los argumentos a los relatos, es decir, contextualizándolos de acuerdo con las vivencias biográficas, que la reconstrucción supera las posibilidades de una argumentación desconectada de lo particular.

Tomada como un ejercicio autónomo, por sí misma, la argumentación es, en efecto, inaccesible para una justicia propiamente histórica. Se puede, además, concebir una estrategia argumentativa todavía fuertemente autocentrada, autojustificante, donde los argumentos que se confrontan tendrían la función de "reforzar" las posiciones todavía atadas a los intereses iniciales. Por el contrario, el descentramiento es constitutivo del gesto reconstructivo, por el hecho que éste presupone necesariamente una apertura recíproca de los relatos de vida. Los defensores de una ética argumentativa de la discusión tienen ciertamente razón al considerar que seguir la "ley del argumento mejor",[31] como dice Habermas, obliga a las partes comprometidas a descentrarse, en virtud de una fuerza interna a la argumentación que, por sí misma, abre la perspectiva universalista, sin que sea necesario importar desde fuera contenidos ideológicos, tales como, por ejemplo, los derechos del hombre. Pero la concepción de una ética procedimental centrada en la argumentación deja en la sombra la intuición de la reconstrucción. Es la idea de que ningún proceso de entendimiento puede tener éxito en contextos conflictivos marcados por el

---

[31] No la "ley del mejor argumento", como se acostumbra traducir. Se trata de un comparativo: *das bessere Argument,* dejando expresamente abierta la posibilidad de admitir un argumento nuevo, juzgado como aún mejor.

destino de violencias del pasado, si los sujetos no han consentido previamente en una relectura a profundidad de su propio relato. Esta condición autorreflexiva y autocrítica se le exige a quien quiere comunicar en la no violencia. Por ejemplo, reclamarse por los derechos del hombre es, para un pueblo, comenzar por hacer el relato de todas las ofensas que él mismo ha hecho a los derechos humanos.

§4. MÁS ALLÁ DE LA ARGUMENTACIÓN

Esto distingue al procedimiento reconstructivo de un procedimiento narrativo y, a la vez, de un procedimiento argumentativo. Este último está, ciertamente, ajustado a las exigencias morales de un espacio público moderno, o, si se prefiere, a los requisitos normativos de una sociedad abierta, en el sentido de Popper, pero no puede llevar más allá de la justicia política, en tanto que la reconstrucción compromete la comunicación en la vía de una justicia *histórica.* Desde su punto de vista, en efecto, la legitimidad de la palabra normativa se funda sobre el reconocimiento previo de los actos que han contradicho dicha palabra. En cambio, cuando se pretende recomenzar el mundo olvidando que el mundo fue violento, la violencia retorna.[32] Es la razón por la cual la reconstrucción es más intersubjetiva que la argumentación. Hay, efectivamente, más reconocimiento recíproco en su nivel que en aquel de la argumentación. Con la argumentación se hace valer sobre todo lo que en último término es verdadero en general, o justo en general. Aquellos que desarrollan una ética esencialmente argumentativa de la discusión, finalizan el proceso de discusión con la categoría del acuerdo que debe ser realizado sobre un enunciado que pretende validez —un modelo cognitivista, nacido de

---

[32] Debo algunas formulaciones de este pasaje a una conferencia pronunciada por P. A. Delzant en el marco de un congreso del A.T.E.M sobre el tema: "Ética e información" (septiembre de 1993).

destino de violencias del pasado, si los sujetos no han consentido previamente en una relectura a profundidad de su propio relato. Esta condición autorreflexiva y autocrítica se le exige a quien quiere comunicar en la no violencia. Por ejemplo, reclamarse por los derechos del hombre es, para un pueblo, comenzar por hacer el relato de todas las ofensas que él mismo ha hecho a los derechos humanos.

§4. Más allá de la argumentación

Esto distingue al procedimiento reconstructivo de un procedimiento narrativo y, a la vez, de un procedimiento argumentativo. Este último está, ciertamente, ajustado a las exigencias morales de un espacio público moderno, o, si se prefiere, a los requisitos normativos de una sociedad abierta, en el sentido de Popper, pero no puede llevar más allá de la justicia política, en tanto que la reconstrucción compromete la comunicación en la vía de una justicia *histórica.* Desde su punto de vista, en efecto, la legitimidad de la palabra normativa se funda sobre el reconocimiento previo de los actos que han contradicho dicha palabra. En cambio, cuando se pretende recomenzar el mundo olvidando que el mundo fue violento, la violencia retorna.[32] Es la razón por la cual la reconstrucción es más intersubjetiva que la argumentación. Hay, efectivamente, más reconocimiento recíproco en su nivel que en aquel de la argumentación. Con la argumentación se hace valer sobre todo lo que en último término es verdadero en general, o justo en general. Aquellos que desarrollan una ética esencialmente argumentativa de la discusión, finalizan el proceso de discusión con la categoría del acuerdo que debe ser realizado sobre un enunciado que pretende validez —un modelo cognitivista, nacido de

---

[32] Debo algunas formulaciones de este pasaje a una conferencia pronunciada por P. A. Delzant en el marco de un congreso del A.T.E.M sobre el tema: "Ética e información" (septiembre de 1993).

destino de violencias del pasado, si los sujetos no han consentido previamente en una relectura a profundidad de su propio relato. Esta condición autorreflexiva y autocrítica se le exige a quien quiere comunicar en la no violencia. Por ejemplo, reclamarse por los derechos del hombre es, para un pueblo, comenzar por hacer el relato de todas las ofensas que él mismo ha hecho a los derechos humanos.

§4. MÁS ALLÁ DE LA ARGUMENTACIÓN

Esto distingue al procedimiento reconstructivo de un procedimiento narrativo y, a la vez, de un procedimiento argumentativo. Este último está, ciertamente, ajustado a las exigencias morales de un espacio público moderno, o, si se prefiere, a los requisitos normativos de una sociedad abierta, en el sentido de Popper, pero no puede llevar más allá de la justicia política, en tanto que la reconstrucción compromete la comunicación en la vía de una justicia *histórica.* Desde su punto de vista, en efecto, la legitimidad de la palabra normativa se funda sobre el reconocimiento previo de los actos que han contradicho dicha palabra. En cambio, cuando se pretende recomenzar el mundo olvidando que el mundo fue violento, la violencia retorna.[32] Es la razón por la cual la reconstrucción es más intersubjetiva que la argumentación. Hay, efectivamente, más reconocimiento recíproco en su nivel que en aquel de la argumentación. Con la argumentación se hace valer sobre todo lo que en último término es verdadero en general, o justo en general. Aquellos que desarrollan una ética esencialmente argumentativa de la discusión, finalizan el proceso de discusión con la categoría del acuerdo que debe ser realizado sobre un enunciado que pretende validez —un modelo cognitivista, nacido de

---

[32] Debo algunas formulaciones de este pasaje a una conferencia pronunciada por P. A. Delzant en el marco de un congreso del A.T.E.M sobre el tema: "Ética e información" (septiembre de 1993).

Peirce—. A través de enunciados criticables con referencia a lo verdadero o a lo falso, se pone en cuestión la exactitud de un hecho científico, e incluso la justeza de una norma jurídica, y se discute a fin de establecer lo que es aceptable desde el punto de vista racional. El propósito es ponerse de acuerdo sobre la validez, y el esquema utilizado es el de las pretensiones a la validez elevadas por cada una de las partes.

Estas pretensiones problematizables requieren, ciertamente, un proponente y un oponente, y, en esta medida, existe con la argumentación una forma de apertura intersubjetiva. Pero ahí, los protagonistas de la discusión miran, por así decirlo, en la misma dirección. Sin embargo, la reconstrucción apela, más allá del acuerdo, al reconocimiento recíproco. Aquí, las subjetividades se abren más directa y más profundamente unas a otras. Son las dos las que analizan y las dos las que reconocen. En escucha mutua: el reconocimiento autocrítico del uno está condicionado por el del otro, y recíprocamente —un círculo teórico, pero que se resuelve bien en la práctica—.

La reconstrucción es, pues, más fuertemente ética, menos estrictamente cognitivista que la argumentación, aunque en otro sentido lo sea más, puesto que acoge elementos experienciales del mundo de la vida. En efecto, la reconstrucción permitirá investigar el terreno adecuado que hace que los argumentos dados sean considerados como más o menos fuertes. Esto nos remite al trasfondo del mundo vivido. Este trasfondo está tejido de esquemas entendidos por adelantado. Se trata de representaciones, ideas, todos *topoi* que definen los contornos de una comunidad de comunicación.

En lo que a nosotros concierne, dicho trasfondo puede ser mirado como una *sedimentación por estratos* de resultados narrativos, interpretativos, argumentativos y reconstructivos que tuvieron lugar anteriormente. No es la práctica viva de la comunicación la que está aquí presupuesta, sino su sedimentación estratificada en historias, máximas, principios, modelos desigualmente disponibles para la tematización. El trasfondo del mundo vivido es de alguna manera el "capital" formado por una cristaliza-

ción-sedimentación de la comunicación viva. Son recursos de sentido necesarios para la práctica viva de los discursos. Pero ¿qué oculta *pragmáticamente* la diferencia entre argumentar y reconstruir?

Argumentar: de un lado, se contradice; del otro, se defiende, justificando racionalmente. Reconstruir quiere decir, por una parte, analizar, elucidar, y, por otra parte, reconocer.[33] El modo del reconocimiento es autocrítico. Se lo puede hacer por sí mismo, pero se lo puede hacer con la ayuda del otro, preferiblemente con la condición de que este otro acepte dejarse ayudar de la misma ma-

---

[33] Un desarrollo más filosófico sería útil para mostrar, desde este punto de vista, en qué consisten las diferencias típicas entre los registros del discurso: narrativo, interpretativo, argumentativo y reconstructivo. Para este análisis, dos tipos de criterios se recomiendan: por una parte, se pregunta lo que pasa en la relación entre el locutor y el interlocutor cuando se narra, interpreta, argumenta, reconstruye. Por otra parte, se investiga lo que se toma como referencia, desde un punto de vista lógico, en cada uno de los cuatro momentos. Así, contar, por un lado, escuchar, por el otro, es lo que ocurre en la narración; explicar, de un lado, comprender, del otro, son los resultados esperados de la interpretación; defender o justificar, por un lado, discutir o problematizar, por el otro, son las dos actitudes ligadas a la argumentación; en fin, analizar y reconocer, de una y otra parte, sitúan a la ética de la reconstrucción. La secuencialidad de los cuatro registros define una progresión en el orden de una reflexividad y de una intersubjetividad crecientes. Pero la diferencia entre los cuatro registros se aprecia igualmente desde un punto de vista gramatical. Así, la narración toma como referencia al acontecimiento (real o ficticio), apuntando a lo que ha pasado: su categoría es el *ser*; la interpretación toma como referencia el relato, atendiendo a lo que éste quiere decir: su categoría es la *significación*; la argumentación toma como referencia a las pretensiones del discurso, atendiendo a su valor (verdadero-falso): su categoría es la *validez*; por último, la reconstrucción toma como referencia a las personas que ostentan estas pretensiones, atendiendo a lo que ellas allí comprometen o presuponen: su categoría es el *reconocimiento*. No son las formas estilísticas, sino las intenciones performativas y las fuerzas ilocutorias las que permiten en la práctica situar el registro del discurso con el que se tiene que ver cada vez. En efecto, el estilo argumentativo puede, por ejemplo, ser asumido en un relato para relacionar los momentos de una discusión entre dos protagonistas. O, inversamente, el estilo narrativo del relato puede ser utilizado para argumentar una tesis. Es, pues, el enfoque pragmático (el de qué se hace cuando se dice) el que sirve aquí para discriminar, para identificar los registros de los discursos bajo el aspecto de las funciones que realizan: Representar, Interpretar, Discutir. Esto remite a los criterios indiciales, los cuales, hasta donde conozco, carecen de una sistemática.

nera. Puesto que la apuesta es saber por qué ha habido conflicto, malentendido, la autorreflexión solitaria no basta: es necesario elucidar cooperativamente.

Hablando procedimentalmente, esto significa que, en la dialéctica reconstructiva, el reconocimiento recíproco es reconocimiento de violencia recíproca y demanda de reconciliación. Según Paul Ricoeur, se puede, es verdad, hablar a este respecto de "confesión narrativizada", suponiendo, como él dice, ese "relato total" en el que se inscriben la confesión y la demanda de perdón. Pero la palabra "reconstrucción" debe indicar una reflexividad que no posee la expresividad de la narración. Es la idea de una relectura a profundidad de su propio relato, como una "segunda narración", pero que ha tomado en cuenta el relato de los otros, así como los argumentos susceptibles de establecer lo justo y lo injusto frente a todos y cada uno.

El motivo de partida es aquí la violencia que se actualiza en cada registro del discurso. Así, la narración puede lesionar por la violencia de indiscreciones, o incluso de mentiras u omisiones, como en el caso de los falsos testimonios. La interpretación, por generalizaciones apresuradas y, más insidiosamente, por la deformación de intenciones y estrategias de imputación, desnaturalizará la palabra del otro, hasta el punto de neutralizar su potencia. Y cuando, procediendo por inferencias masivas, la argumentación llega a conclusiones cuya violencia habrá consistido previamente en aislar argumentos adversos de su contexto de coherencia y pertinencia, lleva a la persona que se tiene enfrente a una consecuencia que no entraba de ninguna manera en sus perspectivas, la pone así fuera de juego, reduciendo su palabra a una nimiedad lógica.

Son éstas faltas comunes las que propician el resentimiento. Omisiones mentirosas en la narración, deformaciones malintencionadas en la interpretación, conclusiones represivas en la argumentación, esas injusticias rutinarias, que constituyen tanto afrentas imperceptibles al reconocimiento recíproco, como heridas y obstáculos para el acuerdo, la ética de la reconstrucción las examina en-

tonces, temáticamente, en la perspectiva práctica de negaciones determinadas.

Es que la violencia del discurso ordinario es también un terreno de experiencias comunes donde arraigan los esquemas primarios de un saber moral. Este saber se nutre inicialmente de un mal moral, portador de los mismos tipos de sufrimiento que han podido dar motivo, por lo demás, a las construcciones más grandiosas de la utopía religiosa.

Desde este punto de vista, teologemas tales como el Juicio Final, la Resurrección de los muertos, el Consuelo de los desdichados, el Perdón de las ofensas, la Remisión de los pecados, categorías todas que, elaboradas en los símbolos de la religión, remiten a las ideas de la Reconciliación y de la Redención, valen para reflexionar sobre ellas como *metáforas* para nuestras intuiciones morales primarias; esas intuiciones gramaticales que justifican hoy en dia, bajo el título genérico de una "razón comunicativa", esta ética reconstructiva, cuya actualidad filosófica me gustaría en este momento precisar un poco.

Hasta donde puedo ver, los motivos que justifican la activación contemporánea de una ética reconstructiva vuelven fundamentalmente sobre una experiencia de lo trágico. Frente a la violencia infligida injustamente, uno puede sin duda vengarse, pero la venganza no borra la ofensa. No realiza esta *Wiedergutmachung* que alimentaba la esperanza religiosa de la Redención o de la reconciliación: no se puede hacer que lo que ha pasado no haya pasado, no tenemos a nuestra disposición ningún medio real para hacer que lo que fue no haya sido, o sea enteramente reparado. Para quien aspira a una reparación, únicamente los medios simbólicos son accesibles. Justamente, la identidad reconstructiva se elabora reflexivamente con la idea de que la reparación es solamente simbólica. En el espacio secular de una filosofía que, de una u otra forma, debe ayudar a elaborar el duelo, no es posible ir más lejos.

Esta idea es importante, en tanto que esquema laico de una forma de fraternidad en la finitud. El cristianismo sostiene, como se sabe, la Redención real en el más

allá, o en las utopías mesiánicas, tales como la Resurrección de la carne. Ahora bien, la ética reconstructiva, en tanto que proyecto en curso para la identidad contemporánea, cumple con el duelo de toda reparación real, lo que acrecienta la responsabilidad práctica, a la vez que mantiene y refuerza en la debida proporción los actos de reparación simbólica, favoreciendo con esto, tal vez, la asunción de la finitud en un estilo menos heroico que el que caracterizaba el pathos nietzscheano de la muerte de Dios.

¿Qué significa, entonces, el principio reconstructivo en una versión secular? ¿Qué sirve, en esta versión, para actualizar la pregunta de la ética, para situarla, en la forma de abordarla, en la vanguardia filosófica?

Hasta ahora, en efecto, mi explicación se ha mantenido sobre todo en una descripción de actitudes y de intereses, de motivos y de perspectivas, esto es, en la aprehensión de un gesto fundamental que, en los sujetos, orientaría sus disposiciones en el sentido del principio reconstructivo en general. Al hacer esto, he puesto el acento sobre todo en la noción de identidad reconstructiva, sin situar temáticamente a la ética de la *reconstrucción* en tanto que ética *procedimental* del discurso.

En este momento me gustaría situarla en ese espacio, confrontándola con una ética *argumentativa* de la discusión, tal como, en especial, la conciben Apel y Habermas. En lugar de abordar abruptamente el terreno de una ética del discurso en general —ya sea que el discurso en cuestión sea pensado como argumentación, o que sea pensado, como lo sugiero aquí, como reconstrucción—, me parece importante consentir en un rodeo algo didáctico, a fin de volver más sensibles, respecto a una historia moderna de nuestras sociedades europeas occidentales, las intuiciones que han podido conducir a las conciencias morales de nuestros contemporáneos al principio de una *ética procedimental* pensada como *ética del debate ético*.