

INDICE

PRESENTACION	7
ARTICULOS	
MONICA BUENO. <i>Oliverio Girondo y Raúl González Tuñón: dos mundos de la vanguardia</i>	11
MANFRED ENGELBERT. <i>Problemas de periodización: 'modernidad', 'romanticismo' y 'realismo' en Martín Rivas y María.</i>	37
GUILLERMO GARCÍA-CORALES. <i>La escena del desencanto en A tango abierto de Ana María del Río.</i>	55
ALVARO KAEMPFER. <i>La fuga es el mensaje: Andrea Maturana y las citas imposibles de una escritura en transición.</i>	73
ALFREDO MARTINEZ EXPOSITO. <i>Perenne mediodía: la homosexualidad y sus reciclajes en los cuentos de Alvaro Pombo.</i>	91
PAVELLA COPPOLA PALACIOS. <i>Trabajo y labor en la poesía lírica de Rolando Cárdenas.</i>	121
MAURICIO PILLEUX. <i>El lenguaje cotidiano desde la perspectiva del análisis del discurso.</i>	133
RUBEN LEAL RIQUELME. <i>Los procesos de subjetivación y las relaciones intersubjetivas en el trabajo etnográfico.</i>	143
MARIA ESPERANZA CASULLO. <i>El dilema de la responsabilidad histórica.</i>	161

NOTAS

DIETRICH AGUILAR. *Borges para armar. El Ultraísmo: una parte desconocida de su producción lírica.* 175

MANUEL PEREZ BAENA. *La máscara del género en Todo sobre mi madre.* 179

DOCUMENTOS

VICTOR BUENO ROMAN. *IncurSIONES por el mundo de la metáfora y de la meditación filosófica. Testimonio de parte ad portas de un nuevo milenio. (Conversación con el poeta peruano José Pablo Quevedo).* 189

CLEMENTE RIEDEMANN. *Literatura y etnicidad en el sur de Chile.* 217

RESUMENES DE LOS ARTICULOS 223

EL DILEMA DE LA RESPONSABILIDAD HISTÓRICA

María Esperanza Casullo

El objetivo del presente artículo será realizar un cruce entre los conceptos de *responsabilidad, libertad y acción* tal como aparecen en obras de Maurice Merleau-Ponty y Hannah Arendt. En especial, se intentará reflexionar sobre la posibilidad de llegar a una nueva comprensión del alcance del concepto de responsabilidad histórica para pensar especialmente los llamados "crímenes contra la humanidad".

La tesis general afirmará la necesidad de apartarse de la tradición clásica que entiende la acción como prerrogativa de un sujeto libre en tanto racional; sujeto que delibera y decide, utilizando la potencia trascendental de su entendimiento, para pasar a una comprensión de la responsabilidad y, por lo tanto, del carácter criminal del acto, basada no en la evaluación de la *intención* del sujeto o en la validez de su juicio, sino en los conceptos de *situación y libertad situada*. En síntesis, se desea resaltar que para juzgar el carácter criminal de ciertos actos debe evaluarse el sentido que se completa *a posteriori* de los mismos, su sentido histórico y no sólo, ni primariamente, su sentido *a priori*, la intención que los inicia.

ACCIÓN Y JUICIO

La libertad es, en Descartes, una condición compleja en la que se relacionan inseparablemente los conceptos de *voluntad, entendimiento y juicio*. La voluntad es libre y fuente de libertad y sus poderes son ilimitados, pero carece de la posibilidad de distinguir el bien del mal. El entendimiento, mediante su capacidad judicativa, puede realizar esta distinción, pero su alcance es limitado. El sujeto vive en la conciencia de esta contradicción y debe ser capaz de refrenar cuidadosamente la ilimitada facultad de su propia voluntad con el poder judicativo del entendimiento. Descartes

afirma que el *libre arbitrio*¹ consiste en la capacidad de determinar reflexivamente el curso de la acción sin abandonarse a los impulsos de la voluntad. El conflicto entre entendimiento y voluntad, señalado en toda su extensión, será, sin embargo, resuelto a favor de la facultad intelectual, la cual tiene la obligación de servir de límite a la voluntad. En este esquema, el *ego cogito* reflexiona aisladamente y pone ante sí las dimensiones del problema que debe juzgar, intenta no dejar nada fuera, pesa cuidadosamente las opciones y, luego de la deliberación, *juzga*, es decir, *toma una decisión* asumiendo todos los recaudos a su alcance para no caer en el error de los impulsos de su voluntad. La conciencia es la garante y la responsable del juicio trascendental de la decisión. ¿Por qué trascendental? Porque la conciencia, para poder realizar un juicio verdaderamente libre, es decir, reflexivo, debe necesariamente retirarse de cualquier situación, impedir que la voluntad se le adelante, recoger los datos para ponerlos frente a sí.²

El sujeto-conciencia delibera y juzga en soledad y, de esta manera, es, en su inmanencia, el único responsable de la decisión. Este es el fundamento de la teoría del derecho moderno que señala como delitos aquellos actos motivados por la intención explícita de dañar al otro y como hechos culposos, mas no delictuosos, a los que causan daño sin querer hacerlo.

Recogemos tal tradición también en la obra de Kant y en la de Hegel. Dado que, en términos kantianos, es imposible conocer las consecuencias de las acciones humanas, sino que se puede tan sólo imaginarlas y pensarlas y que tanto el entendimiento como la razón no poseen garantía de infalibilidad y tienen límites precisos —en especial, no poder conocer lo que aún no ha sucedido— esta misma imposibilidad permite una concepción normativa del obrar moral en la cual se debe buscar el cumplimiento de la ley moral con indiferencia de los resultados de ese obrar.³ Esta concepción

1 Ver Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. México, Porrúa, 1995, p. 73.

2 El problema que podemos apuntar aquí, mas no desarrollar en extenso, es la evidencia fenomenológica de que el acto de deliberación del sujeto por el cual se realiza la elección entre la mejor de las alternativas posibles es, de hecho, una construcción *a posteriori* de una toma de posición ya realizada, en el acto de institución originaria, que es por definición pre-judicativa. Ver a este respecto, Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*. México, Siglo XXI, 1957.

3 “La acción al trasladarse a una existencia exterior, que de acuerdo con sus diversas conexiones se desarrolla en todos sus aspectos de un modo exteriormente necesario, tiene múltiples consecuencias. Estas consecuencias son propias de la acción (le pertenecen) en la medida en que conforman una figura que tiene como alma el fin de la acción. Pero, al mismo tiempo, cuanto fin puesto en la exterioridad, está abandona-

de la responsabilidad relaciona, inseparablemente, el concepto de delito con el de intención. Si las consecuencias de las acciones son incognoscibles por naturaleza, el sujeto sólo debe responsabilizarse por aquellas consecuencias que prevé o imagina.

DELIBERACIÓN Y RESPONSABILIDAD EN HANNAH ARENDT Y MAURICE MERLEAU-PONTY

En *La condición humana*, Hannah Arendt realiza una relectura del pensamiento kantiano que conlleva la aceptación de la tradición que comprende a la acción como determinada por el acto de juicio de una conciencia. Esta relectura lleva, también, a un señalamiento de la dificultad que tendría el sujeto para tomar sobre sí las consecuencias de la acción y a la presentación de las categorías de *promesa* y de *perdón* como las mediaciones anteriores a toda práctica.

La “discontinuidad de la absoluta libertad de las elecciones sin pasado ni porvenir” de la conciencia trascendental, sujeto de la libertad para Arendt, necesita del poder de la promesa. Y la angustia ante la infinidad de consecuencias posibles de la acción es resuelta mediante el concepto de perdón. “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 cual nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre víctimas de sus consecuencias [...] Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar sin dirección fija en la oscuridad de nuestro solitario corazón” (Arendt, *La condición humana*, p. 257). La conciencia necesita creer que, en caso de causar un daño, podrá ser perdonada en el futuro.

Esta concepción del perdón no será rastreada ni discutida en este trabajo. Sólo diremos que tal idea es comprensible mientras no nos alejemos de los límites de la conciencia trascendental. El perdón total, el que verdaderamente nos “liberaría de las consecuencias de nuestros actos”, sólo puede provenir de la capacidad de perdonar de otra conciencia trascendental, cuasidivina, que pueda tomar una tal decisión más allá del curso de la vida. Es por esto que el perdón tiene el poder de detener la acción: “la

da a fuerzas exteriores que pueden unirla con algo totalmente diferente de lo que ella es por sí y llevarla a extrañas y lejanas consecuencias”. Hegel, Georg W. F. *Principios de filosofía del derecho*. Buenos Aires, Sudamericana, 1975. Segunda parte: La moralidad, I, El propósito y la responsabilidad, §§ 117 y 11.

libertad contenida en la doctrina de Jesús sobre el perdón es liberarse de la venganza, que incluye tanto al agente como al paciente en el inexorable automatismo de la acción, que por sí mismo no necesita finalizar” (Arendt, *La condición humana*, p. 260).

El perdón, así comprendido, no puede ser el resultado de un juicio ni siquiera de la voluntad, sino que es un *acto de fe*. Así como no es posible comenzar a creer por una decisión consciente, tampoco es posible perdonar por el solo hecho de haberlo decidido. El perdón, dice Arendt, siguiendo la doctrina cristiana, no se funda en la razón, sino en el *amor*: el perdón y la relación que establece siempre es un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado), en el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo. También esto lo reconoció claramente Jesús “[...] y este es el motivo de la convicción corriente de que sólo el amor tiene poder para perdonar” (Arendt, *La condición humana*, 261). El amor que no es mundano y, por lo tanto, es apolítico (Arendt), se siente o no se siente y —como es una facultad estrictamente individual que se orienta hacia personas determinadas ya que, salvo Jesús, es imposible amar a todo el mundo— no puede ser nunca la piedra de toque para el establecimiento de una norma justa. Para Arendt, la alternativa del perdón es el castigo: los hombres son incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que no pueden perdonar. Aquello que no se puede perdonar y, por lo tanto, no se puede castigar, es lo que Arendt denomina mal radical, aquellas ofensas que trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano y que no tienen castigo posible.

El problema que aquí nos interesa es que esta aceptación de la intención como criterio para enjuiciar los actos, desliga para siempre esa libertad de la historia y de los otros, es decir, la vuelve abstracta. Si la libertad fuese una facultad absoluta, radicada en la posibilidad de la conciencia trascendental de deliberar, en un uso neutral de su razón, más allá de cualquier determinación, podríamos separar el resultado del juicio de su buena fe y separar de esta manera el mal del bien. Pero, si la acción, como sostenemos, no es una facultad de la conciencia sino uno de los modos originarios de la relación del sujeto y el mundo, tal separación es una ficción.

La dificultad central es que el sentido de un acto nunca puede reducirse a su intención original, porque este sentido sólo se completa por la práctica, en su encuentro con el devenir. Este es el problema de aquellos actos que en el momento de su ocurrencia son equívocos y que, como lo señala Merleau-Ponty, no toman definitivamente un carácter criminal sino

a condición de ser vistos desde la perspectiva del futuro (Merleau-Ponty, p. 71). La tragedia de este tipo de crímenes es que tal perspectiva sólo se hace visible luego de la realización del acto.

La imposibilidad de predecir el futuro, el hecho de que por más segura que parezca una perspectiva histórica sólo sea *más probable* que otras, era resuelta por Arendt mediante el concepto de promesa. Para Merleau-Ponty tal concepto, además de ser innecesario en lo que se refiere a la necesidad de encontrar una identidad a lo largo del tiempo, está limitado. Porque la promesa, aún si se asumiera más como compromiso existencial con una perspectiva dada que como el acto de la razón con el cual la conciencia intenta limitar a su propia voluntad, tiene el poder de ayudar a dar forma al futuro, pero no de superar por sí misma su contingencia.⁴

Lo que queremos señalar aquí es, en síntesis, que el carácter dialéctico de la relación entre las prácticas del sujeto y la historia tiene como consecuencia que los actos no puedan ser juzgados solamente según el sentido que les da el agente sino que deban serlo pesando, también, el sentido que toman en su vida histórica.

EL CONCEPTO DE DELITO APLICADO A LA ACCIÓN

Tanto Arendt como Merleau-Ponty analizan ejemplos similares, intentando pensar el acontecimiento fundamental de su época: la guerra y el genocidio. Merleau-Ponty analiza, en *Humanismo y terror*, los juicios que se llevaron a cabo en Francia, luego de la Segunda Guerra Mundial, a los colaboradores del régimen de ocupación. Allí, Merleau-Ponty marca los límites de la búsqueda de mala fe como criterio de responsabilidad. Señala Merleau-Ponty que es posible que muchos de los acusados hayan creído que la victoria de Alemania era entonces irreversible y que lo mejor para el país era “trabajar desde adentro” en el nuevo régimen, que estas personas ignoraran incluso en ese momento los crímenes de Alemania y que la práctica de la colaboración haya estado basada en una “buena intención”. Esto

4 Ya en Husserl encontramos la caracterización del yo como sustrato de hábitos, caracterización que vuelve innecesario encontrar los mecanismos por los cuales la conciencia se da a sí misma algo así como una identidad capaz de trascender el puro presente del movimiento reflexivo por el cual la conciencia se piensa a sí misma. Ver, por ejemplo, Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Tecnos, 1986, p. 91.

no los hace menos criminales ni hace desaparecer sus responsabilidades. Porque, aunque su fe haya sido buena, su práctica no seguía un porvenir irrevocable sino que ayudaba a consolidar una perspectiva probable, más injusta, frente a otras. Y porque, de hecho, Alemania *no ganó* la guerra, por lo que otra práctica era posible.

Lo que se quiere significar cuando se condena como criminal la elección hecha por los colaboracionistas es que en historia ninguna situación de hecho aparece como absolutamente necesaria y que la proposición "Alemania ganará la guerra" no podía ser, en 1940, una simple comprobación, y que tal proposición aportaba a un acontecimiento, todavía incierto, el sello de lo irrevocable; lo implica también que en historia no hay neutralidad ni objetividad absoluta, que el juicio aparentemente inocente que comprueba lo posible, en realidad dibuja lo posible, que todo juicio de existencia es en realidad un juicio de valor, que el dejar hacer es en realidad un hacer. Pero ¿cómo sabemos esto en lo que concierne a los acontecimientos de 1940? Por la victoria aliada. Esta demuestra perentoriamente que la colaboración no era necesaria, la hace aparecer como una iniciativa y la transforma, a pesar de lo que haya sido o creído ser, en voluntad de traición. La historia tiene una suerte de maleficio: solicita a los hombres, los tienta, ellos creen marchar en el sentido en que ella marcha y, de pronto, se les oculta, el acontecimiento cambia y demuestra en los hechos que era posible otra cosa. Los hombres a los cuales abandona, y que no pensaban ser otra cosa sino sus cómplices, son de pronto los instigadores del crimen que la historia les inspiró. *Y no pueden buscar excusas ni descargarse de una parte de su responsabilidad*, puesto que en el mismo momento en que seguían la pendiente aparente de la historia, otros decidían subir por ella, comprometían sus vidas sobre otro porvenir (Merleau-Ponty, p. 84).

La cuestión no es que los resistentes hayan juzgado mejor las debilidades de Alemania o las probabilidades de los aliados de ganar la guerra sino que, tal vez frente al mismo juicio, asumieron la contingencia de la historia. "La gloria de los resistentes y la indignidad de los colaboracionistas supone a la vez la contingencia de la historia, sin la cual no existen culpables en política, y la racionalidad de la historia, sin la cuál no habrá más que locos" (Merleau-Ponty, p. 85).

No hay, en lo que se refiere a la acción humana, ningún lugar neutral que pueda separarse para siempre de las contingencias y los conflictos de la historia, al cual elevarse para juzgar, ni lugar posible para el observador

neutral, salvo, tal vez, con respecto a un pasado remoto. Tampoco hay lugar para una libertad absoluta, para la libertad de elección de una conciencia trascendental. El presente y el pasado son escenarios de la lucha a muerte entre subjetividades, opciones de vida y muerte sobre uno mismo y los otros. Las decisiones históricas son parciales y absolutas, no existen en la política y en la vida como puras decisiones especulativas, como resultados de juicios deliberantes perfectamente objetivos, sino que son actos que comprometen nuestra vida y la de los demás, nos afectan en sus consecuencias que no podemos prever ni detener. “La tragedia” a la que apunta Merleau-Ponty es que no podemos, tampoco, contar con el escape de la omisión de la acción, no podemos dejar de elegir y ni de actuar. O nos comprometemos con una posición, o con la otra, aunque manifestemos no hacerlo con ninguna. La promesa, o es vacía o me compromete, no con una idea, sino con una vida futura para mí y para los demás. En el presente, y en los juicios del futuro, hay acciones que, aún de buena fe, no pueden ser perdonadas. Y no podemos renunciar, ni a la libertad ni a la responsabilidad sobre nuestros actos porque ser en el mundo es vernos obligados a elegir.

La responsabilidad histórica sobrepasa las categorías del pensamiento liberal: intención y acto, circunstancias y voluntad, objetivo y subjetivo. Aplasta al individuo en sus actos, mezcla lo objetivo y lo subjetivo, imputa las circunstancias a la voluntad, sustituye así al individuo, tal como éste se sentía ser, por un papel o por un fantasma en el cual ya no se reconoce, porque es lo que ha sido para sus víctimas y porque sus víctimas hoy tienen razón (Merleau-Ponty, p. 88).

Es interesante rastrear cómo Hannah Arendt parece abandonar las propias categorías por ella descritas en *La condición humana* acerca de las dificultades encontradas por el sujeto-conciencia para reducir el carácter ilimitado de sus acciones, entre ellas las de perdón y promesa, cuando se enfrenta al problema del genocidio nazi. En su análisis del proceso a Adolf Eichmann se acerca a la descripción de Merleau-Ponty que resumimos anteriormente. Arendt señala que Eichmann alegó en su defensa final el hecho de que él no era un asesino en su intención, ni un fanático, ni siquiera un antisemita en su propia definición, 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 era una virtud hartamente alabada” (Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 375).

Arendt recoge del juicio a Eichmann la certeza de que los hombres son capaces de realizar crímenes terribles sin una intención de maldad explícita

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 generi humani*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad. (Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 417).

Este problema mina la base última de todo el derecho moderno, el axioma que dice que para la comisión de un delito es imprescindible que concurra el ánimo de causar daño (Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 418).

Arendt, que entiende que no existe una maldad definitiva o explícita en Eichmann, así como en gran parte de los subordinados nazis. Reconoce que, como mínimo, es difícil probar que todos ellos “sabían lo que hacían”, pero les niega toda posibilidad de ser perdonados. Es por esto que el cierre de su obra va más allá del perdón, de la piedad, de la necesidad de comprender los motivos del otro. Arendt dice, dirigiéndose a Eichmann:

Aquí nos ocupamos únicamente de lo que hiciste, no de la posible naturaleza inocua de tu vida interior y de tus motivos, ni tampoco de la criminalidad en potencia de quienes te rodeaban. [...] Estamos dispuestos a reconocer, hasta cierto punto, que si estas circunstancias te hubieran sido más favorables muy difícilmente habrías llegado a sentarte ante nosotros o ante cualquier tribunal de lo penal. [...] Todavía queda el hecho de haber, tú, cumplimentado, y, en consecuencia, apoyado activamente una política de asesinato masivo. El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política, la obediencia y el apoyo son la misma cosa. Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación [...] nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado. (*Eichmann en Jerusalén*, p. 421).

CONCLUSIÓN

Una concepción de la responsabilidad como la que proponemos presenta dificultades a la hora de transformarla en fundamento de una norma moral o de un sistema jurídico, fundamentalmente, porque tal acto supone una verdadera inversión de las categorías tradicionales. ¿Es posible crear un sistema justo si se abandona la premisa de que el sujeto sólo debe hacerse responsable de las consecuencias que previó o, al menos, imaginó antes de actuar? ¿No implicaría esto, más bien, castigar a quien, aún habiendo causado un daño, lo hizo sin intención y puede estar sinceramente horrorizado?

Una primera distinción posible es que, en este trabajo, la responsabilidad histórica se propone como una categoría para pensar los actos específicamente políticos, es decir, aquellas acciones que se llevan a cabo siempre en el ámbito de lo público y suponen necesariamente actuar con, o entre, o en contra, de otros hombres.⁵ En este sentido, la acción política supone una voluntad, más o menos explícita, de lograr uno de los futuros posibles, una de las perspectivas presentes en una situación dada. Si la libertad, como sostenemos, es siempre situada, también debería serlo la responsabilidad. Tal concepto de responsabilidad situada debe nacer de la identificación de la acción con la acción en su totalidad concreta y no sólo con su comienzo, es decir, su intención. Se debe comprender la acción como el arco que abarca la definición de una finalidad implícita o explícita, el momento o los momentos de la práctica y el sentido de ese hacer en la vida histórica. Más aún, cuando la acción política, por su propia naturaleza, presenta siempre el riesgo de afectar a otros, a personas que valen como "sólo personas" o como pertenecientes a un pueblo o grupo. Esto es lo que hace, en palabras de Arendt, que el crimen político por excelencia, el genocidio, no es un crimen contra personas, sino contra la existencia misma de la humanidad. Y, añadiríamos nosotros (señalando la contradicción entre *Eichmann en Jerusalén* y *La condición humana* de que hablábamos antes), si el genocidio no puede ser perdonado, no es tanto porque todas las personas que lo llevan a cabo sepan siempre lo que hacen, sino porque la violencia étnica, cultural o política ilimitada, al atacar la base de la categoría mis-

5 Esto implica, por supuesto, el problema de cómo pueden definirse con certeza los límites entre lo público y lo privado, categorías que en el momento presente están más tenuemente dibujadas que nunca. Dejamos apuntada la cuestión, mas no la resolveremos ahora.

ma de 'humanidad', debe ser castigada cuando es reconocida como tal, aunque el agente de tal crimen no lo haya sido en su intención

Ahora bien, hemos dicho que una comprensión de la responsabilidad como la que hemos esbozado presenta una condición trágica: el sujeto es responsable del daño que su acto puede ejercer sobre otros sin haberlo deseado, pero este mismo sujeto no puede ni conocer de antemano las consecuencias de su propio accionar, porque el futuro es incognoscible por definición, ni tampoco puede dejar de actuar, porque estar con otros es estar condenado al sentido y la prescindencia ya es acción.

¿Cómo puede un sistema que se proclame justo salvar esta aporía? Esta pregunta puede quedar sin respuesta acabada en el marco de este trabajo pero, al menos debe pensarse la necesidad de contar con conceptualizaciones normativas y legales que contemplen la posibilidad de juzgar y castigar los delitos políticos del tipo delimitado sin partir de la búsqueda de una intención criminal en el actor. Si no, serán los mismos regímenes democráticos los que se encuentren con grandes dificultades para encontrar pruebas de un conocimiento acabado de las consecuencias de sus acciones en los sujetos partícipes de esos delitos, más aún cuando ellos mismos niegan ese conocimiento. Si está probada la violencia ejercida, y la participación del sujeto en ella aun bienintencionadamente, debería existir la posibilidad de castigo.

La ambigüedad, trágica o esperanzadora según como se mire, de los fenómenos humanos debe ser pensada con categorías capaces de dar cuenta de esta complejidad antes que de reducirla a una abstracción. Es necesario reconocer que el germen de la violencia sobre los otros está implícito en cada acción desde su origen y no puede ser despejado con la discusión o deliberación racional tan cara a la tradición liberal. Y si esto es así, es necesario también poder dar cuenta de la violencia causada sin desearlo, porque la acción entre hombres tiene consecuencias que nunca son teóricas, sino que son de vida y muerte para otras personas. En síntesis, el concepto de responsabilidad histórica, tal como la comprendemos aquí, apunta a comprender una dimensión ineludible de la experiencia humana: las obligaciones contraídas por las personas a partir de su simple coexistencia, y la violencia, tanto como el compromiso, que son inseparables de la vida entre otros hombres.

Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFÍA

ARENDR, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1996.

———. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, Lumen, 1999.

DESCARTES, René. *Discurso del método, Meditaciones metafísicas y Principios de filosofía*. México, Porrúa, 1995.

HEGEL, Georg W. F. *Principios de filosofía del derecho*. Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Tecnos, 1986.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo y terror*. Buenos Aires, La Pléyade, 1968.