
JUSTICIA, VIOLÊNCIA Y MEMORIA

Aproximaciones y controversias entre W. Benjamin y Nietzsche

Castor M. M. Bartolomé Ruiz¹

Resumo

W. Benjamin fez uma crítica que mostra os estreitos vínculos que unem a violência com o direito. Essa crítica desvela aliança estratégica existente entre o direito, que se institui pela violência, e esta, que fica legitimada pelo direito. Contudo, essa crítica não aborda a dimensão ética da própria violência, a qual excede o direito e afeta a alteridade humana. A crítica ética mostra que toda violência tem como uma finalidade primeira a produção da vítima. A dinâmica da violência se alimenta do potencial mimético que a institui. A mimese tende a legitimar a violência como um fato natural e às vítimas como um efeito inevitável. Só a memória tem a potência de neutralizar a mimese da violência e resgatar do esquecimento a injustiça das vítimas.

Palavras-chave: violência, memória, mimeses, justiça, direito.

Abstract

W. Benjamin did a critic about de connections between a violence and a right (law). This critic takes off the mask of the strategic alliance that the law is instituted by a violence and this is legitimated by the right. Nevertheless, this critic no contains a perspective of an ethic dimension of violence, that perspective exceeded a right and affected a human alterity. A perspective of a critic ethic of violence to show that all violence has for finality to produce the victim. A violence dynamic improve with an *imitation potential* that exist in itself. Only a memory has an other potential to

¹ Doutor em Filosofia, Pós-doutorado no Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, Pesquisador do Programa de Pós-graduação em Filosofia, Unisinos, Brasil. Coordenador da Cátedra Unesco de Direitos Humanos e Violência, Unisinos, castor@unisinos.com.br.

neutralize an *imitation potential* of violence; the potential of memory rescue of forgiveness the victims injustice.

Keywords: violence, memory, imitation, justice, right.

GÉNESIS CRÍTICA DE LA VIOLENCIA

La violencia es analizada comunmente como un fenómeno sociológico o antropológico. En este ensayo proponemos un estudio crítico de la violencia a partir de la ética. Em primer lugar enunciamos la tesis de que la génesis de la violencia debe ser comprendida en su relación con la ética y más allá del derecho. La violencia, por negar la alteridad de la vida humana, es, antes que un acto (i)legítimo, una trasgresión ética. La crítica de la violencia cabalga siempre entre el derecho y la ética, las conclusiones extraídas dependen del ángulo que predomina. Para desarrollar esta relación de la violencia con la ética y el derecho nos valdremos inicialmente del ensayo de Walter Benjamín, *Por una crítica de la violencia* (1986). Benjamín inicia este ensayo considerando una perspectiva ética para la crítica de la violencia. Para este autor sólo existe violencia cuando afecta a las relaciones éticas, es decir, cuando aquella denigre la vida o las relaciones de los seres humanos: “*una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido estricto de la palabra, sólo cuando incide sobre las relaciones morales*” (BENJAMÍN, 1986, p. 160). Un acto que no incida sobre la ética no puede ser caracterizado de violento, puede ser agresivo, pero no violento porque él no afecta a la persona. Por eso la violencia afecta directamente a la justicia. Los animales son agresivos, sólo el ser humano es violento (MONTAGU, 1985).

En un segundo momento de su ensayo Benjamín afirma que toda violencia representa una forma de (in)justicia y consecuentemente afecta al derecho: “*la esfera de esas relaciones es el derecho y la justicia*” (BENJAMÍN, 1986, p. 160). Ya al comienzo del ensayo Benjamín realiza un deslocamiento conceptual de la violencia para el derecho, dejando de lado la

perspectiva ética que afirmó en la introducción. Aunque afirma el origen ético de toda violencia.

Benjamín, en este ensayo, se concentra en las implicaciones jurídicas de la violencia, de su relación con el derecho. Eso le lleva a concluir que hay una co-implicación insalvable entre violencia y derecho, pues la violencia instituye el derecho y también es responsable por su mantenimiento. No hay derecho fuera de la violencia. Aunque concordamos que existe una complicidad histórica de la violencia y el derecho, como apunta Benjamín, no podemos concordar que el sentido de la violencia se restrinja al derecho, pues en ese caso no habría ninguna alternativa más allá de la violencia y el dilema de la filosofía política se limitaría a tener que elegir entre los tipos de violencia aquel que es menos injusto.

Walter Benjamín diagnosticó con mucha precisión que: “*la violencia debe ser procurada en el reino de los medios y no de los fines*” (BENJAMÍN, 1986, p. 160). La violencia es una construcción significativa en que la acción es dirigida contra el otro para conseguir un fin. Se justifica la violencia cuando se la significa como medio legítimo para un fin justo. La violencia es una institución de sentido de la agresividad, su legitimidad depende de la justificación de ese sentido. En la tradición jurídica del iusnaturalismo prevalece el principio de que la justicia de los fines legitima los medios violentos. En tradición jurídica del positivismo vigora el argumento de que, al contrario, la justificación de los fines se da por la legitimidad de los medios. Benjamín muestra como la legitimación de la violencia se encuentra atrapada como medio entre los fines justos y los medios legítimos, entre el derecho natural y el derecho positivo.

A diferencia de Benjamín, nuestro objetivo no es discernir sobre la legitimidad de la violencia, sino sobre su intrínseca ilegitimidad. Al distanciarnos de la perspectiva jurídica y optar por la ética, definimos que la violencia nunca es un mero medio y que siempre conlleva un fin en sí misma, ese fin inmediato de la violencia es la negación, total o parcial, de la vida humana.

La violencia, independiente de todos fines estratégicos que la utilizan, tiene una finalidad inmediata que es la destrucción del otro. Desde esta perspectiva, toda violencia es intrínsecamente ilegítima: nunca es un mero medio ya que siempre contiene un fin específico, la negación de la alteridad humana. Para la visión utilitaria o estratégica de los fines, la violencia no pasa de un medio sin fin propio. Desde la perspectiva de las víctimas, la violencia siempre tiene un fin inmediato previo a cualquier otro que conlleva la destrucción y aniquilamiento de la vida humana. Los fines mediatos para los que se utiliza la violencia nunca justifican suficientemente el fin inmediato que produce. La supuesta justicia de los fines mediatos no justifica la perversidad de los fines inmediatos. Esta es una discusión clásica entre ética y política que nos remite a Maquiavel, pero en el caso de la violencia todos los argumentos se silencian ante el sufrimiento de las víctimas.

Desde la perspectiva jurídica, la violencia siempre es un medio que se puede legitimar por los fines que persigue. Como consecuencia el derecho, que se identifica con el orden social establecido, tiende a monopolizar la legitimidad de la violencia para su propia reproducción. El derecho pretende el monopolio de la definición de los fines legítimos y como consecuencia la justificación del tipo de violencia necesaria para conseguirlos o preservarlos. En última instancia la legitimidad de los medios se identifica con la preservación del propio derecho, o sea, con el mantenimiento del orden. El derecho define como legítima toda la violencia que lo defiende e ilegítima toda la que lo subvierte. Como consecuencia, toda y cualquier violencia que no sea legitimada por el derecho, o sea, por el orden social establecido, será declarada una violencia ilegítima.

La perspectiva ética de la violencia permite hacer una crítica de la misma que va más allá de la justicia de los fines o de la legalidad de los medios. Esta crítica aborda la violencia desde la perspectiva de la víctima y no de su legitimidad jurídica. La violencia tiene, con la ética, una relación de fin en cuanto es un medio para el derecho. Persigue primero una finalidad

contra-la-ética y ofrece esa finalidad primera como medio para el derecho. La violencia crea la víctima como fin inmediato y la ofrece como instrumento útil para el derecho. La víctima cumple el papel de sacrificio necesario para la preservación del derecho. Por eso la violencia se mimetiza bajo la forma del sacrificio ritual necesario para la conservación del orden. La crítica ética de la violencia desvenda la ilegitimidad intrínseca de su fin en cuanto el derecho discute su legitimidad como medio.

Benjamín concluye también que, dentro de la lógica del derecho, la violencia legítima será siempre aquella que defiende el orden establecido y la ilegítima aquella que lo subvierte, concluyendo que: “*los intereses del derecho por monopolizar la violencia respecto de la persona aislada no tenga como explicación salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar el derecho mismo*” (BENJAMÍN, 1986, p.162). La legitimación de la violencia la considera siempre un medio estratégico necesario y nunca lleva en cuenta la finalidad inmediata a ella inherente.

La violencia sólo puede ser legitimada como medio si se la naturaliza. En este caso se la considera un medio natural éticamente neutro que puede ser utilizado según los fines (justos) de los sujetos.

Desde la perspectiva del derecho, cualquier crítica de la violencia se debate entre su legitimidad para defender el orden del propio derecho, o una violencia alternativa que lo sustituya. En cualquier caso no habría alternativa fuera de la violencia y cualquier forma de justicia se legitimaría, en última instancia, por los medios violentos que la imponen y la sustentan.

La vinculación de la violencia al derecho remite a la tradición hobbesiana que piensa el ser humano como naturalmente violento (y no sólo agresivo), en ella el derecho tiene la función de neutralizar la violencia integrándola, concomitantemente, como su fundamento último. Si la naturaleza humana es violenta, sin duda la propuesta autoritaria de Hobbes es un marco insoslayable de las relaciones sociales. No habiendo posibilidad de transponer la violencia, sólo nos resta escoger cual es la violencia legítima que queremos instituir para regir “racionalmente” nuestras

Justícia, Violência y Memoria

relaciones sociales. Esa violencia legítima estará siempre relacionada con el derecho. Ella lo fundamenta, él la ejerce y las personas deben defenderse permanentemente de la amenaza violenta del derecho que las protege.

La crítica ética de la violencia contradice la tradición hobesiana al pensar que la violencia sólo existe como trasgresión ética. Por eso toda violencia afecta desde el comienzo a la justicia, pues ésta existe correlativa a la dimensión ética de la vida humana. Sólo en un segundo momento, y de forma procedimental, la violencia se relaciona con el derecho, dando como resultado un modelo procedimental de justicia.

Ética y derecho, en su relación con la violencia, imponen dos perspectivas de justicia: la justicia primera remite a la condición de las víctimas de la violencia, los injusticiados; la justicia segunda se encarga de hacer cumplir el derecho. En algunos casos ambas coinciden y se apoyan, en otros andan paralelas y se desconocen, y en otros muchos son divergentes y se combaten.

Si es verdad que el derecho se instituye legalmente siempre por un acto de fuerza, también es verdad que la ética sobrepasa cualquier derecho instituido y lo critica al extremo de desconstruirlo. La dimensión ética que origina esa relación sobrepasa las formulaciones jurídicas. La ética, entendida como dimensión constitutiva de la alteridad humana, trasciende el orden legal de los valores, las normas del derecho y los principios procedimentales de la justicia. Ella es justicia en su sentido más puro. La condición ética de la vida humana exige la justicia en toda su plenitud, sólo así la vida es plenamente humana. En un orden inverso, el derecho, legalidad y la justicia procedimental deben justificarse con relación a la alteridad ética de la vida humana, es decir, son justos o legítimos si la respetan y promueven. Caso contrario se tornarían técnicas ideológicas de dominación social al servicio del orden existente.

GÉNESIS DE LA MEMORIA, ORÍGENES DE LA VIOLENCIA

Para avanzar en la crítica ética de la violencia debemos aproximarnos conceptualmente a una de las dimensiones constitutivas de la alteridad, la memoria. ¿Cuál es la relación de la memoria con la violencia? Iniciaremos analizando la génesis histórica y antropológica de esa relación.

El origen humano de la memoria remite a la dupla y paradójica condición del sujeto: alteridad y hermenéutica. Sin embargo el origen y desarrollo histórico de la relación entre memoria y violencia obedece a una sinuosa contradicción. Aunque mantenemos posturas divergentes en varios aspectos, tomamos como punto inicial de nuestro estudio algunos de los análisis de Nietzsche. Éste identificó una relación originaria entre memoria y violencia. Ambas están unidas en su origen ya que la memoria se hizo necesaria como instrumento útil para neutralizar la violencia (NIETZSCHE, 2003, p. 44-58).

En la *Disertación segunda* de su obra *Genealogía de la Moral*, Nietzsche se pregunta cómo el ser humano ha podido obtener la memoria, ya que la memoria quiebra el presente y lo abre para una nueva relación con el pasado. Nietzsche reconoce que si no fuese por la memoria, la inteligencia biológica humana se mantendría como una inteligencia meramente animal. Se pregunta cómo la mera inteligencia biológica del animal humano consiguió salir de la presencia compulsiva del presente y ponerse ante el pasado haciendo de éste algo actual. Los animales tienen recuerdos, sólo el ser humano tiene memoria. Para Nietzsche, saber cómo el ser humano consiguió la memoria es el problema de la *nemotécnica*: “¿Cómo el hombre animal pudo hacerse con la memoria? ¿Cómo en esa inteligencia del momento, obtusa y turbia, en esa encarnación del olvido pudo imprimirse una cosa con caracteres tan profundos que siempre permanecen presentes? Ese problema tan antiguo no se resuelve por medios muy suaves: talvez en la prehistoria del hombre no haya nada más terrible que su nemotécnica” (NIETZSCHE, 2003, p. 44).

Nietzsche considera que la memoria no es una facultad innata al ser humano, sino un producto de la evolución biológica de la especie para la sobrevivencia de la especie humana. Sería resultado del instinto de sobrevivencia, del instinto de la vida. Según este autor no debemos procurar el sentido de la memoria en la antropología filosófica sino en la historia biológica, o sea, en la evolución histórica de las funciones biológicas de la especie humana. “*ciertas ideas deben fijarse indelebles en la memoria, a fin de hipnotizar el sistema nervioso e intelectual, suprimiendo la concurrencia de las demás ideas*” (NIETZSCHE, 2003, p. 45).

Para Nietzsche la memoria es producida por la historia del mismo modo que la historia es creada por la memoria. El problema sobre la génesis de la memoria debe ser estudiado a partir del origen de la historia, pues ambos remiten a los orígenes del ser humano. Para Nietzsche la memoria no es una dimensión antropológica inherente a la naturaleza humana, sino que su génesis está inextricablemente vinculada a los vestigios de la violencia ancestral. Para entender con precisión la génesis de la memoria como facultad biológica del ser humano, deberemos remontarnos a los tiempos primitivos de la historia en que la violencia, además de ser el principal valor, era una práctica generalizada entre todos los grupos humanos. Por eso, el origen de la memoria está en su relación histórica con la violencia.

Nietzsche constata que las sociedades antiguas eran brutalmente violentas: “*en aquel tiempo en que la humanidad no se avergonzaba de su crueldad*” (NIETZSCHE, 2003, p. 50). En ellas la violencia se exaltaba como virtud y se practicada como hábito. La exaltación de la violencia y la banalización de la brutalidad provocaban un miedo generalizado en que todos eran potenciales objetivos de la violencia: “*aquel tiempo en que se juzgaba que no se podía pasar sin hacer sufrir, sino que en esto se hallaba una diversión de primer orden, un verdadero cebo para la vida*” (NIETZSCHE, 2003, p. 51). El vencedor de hoy podía ser la víctima mañana, nadie estaba a salvo de nadie porque la violencia reinaba como

principio regulador de las relaciones sociales. Ella tiene una potencia mimética que asusta hasta sus protagonistas.

La violencia mantiene, a través del miedo, el dominio sobre los otros en una especie de paz de los sometidos. A largo plazo, la generalización de la violencia no sólo corroe las bases de la estabilidad social sino que amenaza la sobrevivencia de todo el grupo social. Nietzsche destaca que la violencia tiende a la mimesis, es decir, una vez desatada se reproduce en una espiral creciente e incontrolable cuyo fin último es la destrucción de todo y de todos. La reproducción mimética de la violencia es por sí misma incontrolable, por lo que se torna esencialmente autodestructiva. Ella es una amenaza para la sobrevivencia de cualquier grupo social². La mimesis torna la violencia insostenible a largo plazo. La mimesis tiende a generalizar la violencia, la expande sobre todos los ambientes como algo natural; transforma el otro en un enemigo y hace de la guerra una táctica útil para la sobrevivencia del más fuerte. La violencia es esencialmente mimética, es decir, impele casi compulsivamente a la destrucción del otro: “*cuanta sangre y deshonor se halla en el fondo de todas estas cosas buenas...*” (NIETZSCHE, 2003, p. 46). Sin la mimesis, la violencia pierde vigor, por la mimesis la violencia se generaliza y aniquila cualquier grupo social. Este es el grave dilema que enfrentaron las sociedades primitivas, según este autor.

Nietzsche relaciona la potencia mimética de la memoria con el olvido. Sólo el olvido puede reproducir miméticamente la violencia. En contraposición, sólo la memoria puede actuar como barreta contra la mimesis de la violencia; sólo la memoria puede impedir que ella se generalice como algo natural. ¿De qué modo la violencia puede neutralizar la mimesis de la violencia? Esta cuestión remite para el punto crucial de la historia en que la memoria surge como facultad necesaria para la sobrevivencia de la especie. La memoria es un producto fabricado por el

² René Girar ha profundizado mucho más en sus estudios sobre el carácter mimético de la violencia. Cf. Id. *A Violência e o sagrado*. São Paulo:Paz e Terra, 1990, p. 177-206

instinto de sobrevivencia, sin ella la especie humana estaría gravemente amenazada. Para Nietzsche el origen de la violencia es biológico, fue creada por el impulso de la vida que puja por sobreponerse sobre todo que tiende a anularla. Es uno de los muchos instintos humanos cuya origen y sentido remiten al impulso principal de la vida. Su importancia está en la capacidad de neutralizar el poder autodestructivo de la mimesis violenta. Nietzsche constata que históricamente, en las sociedades guerreras, la banalización de la violencia era proporcional a la falta de memoria: “*Cuanto menos memoria tenía la humanidad más horroroso era el aspecto de sus costumbres*” (NIETZSCHE, 2003, p. 45).

I

VIOLENCIA, MÍMESIS Y MEMORIA

Según esta tesis, la memoria surge en la historia humana con objetivo de neutralizar la mimesis de la violencia porque la violencia que era fácilmente olvidada, era repetida brutalmente como un valor cotidiano. Nadie estaba a salvo de la violencia del otro ni de la violencia del grupo. Las prácticas brutales podían recaer en cualquier momento sobre cualquiera. “*Época en que se consideraba que el dolor era una virtud, la crueldad una virtud, el disimulo una virtud, la venganza una virtud,, la negación de la razón una virtud.*” (NIETZSCHE, 1994. 46) La mimesis de la violencia amenazaba la sobrevivencia de todos. La repetición cotidiana, casi compulsiva, de la violencia contra el otro se tornó la gran amenaza para la sobrevivencia de todos los grupos humanos. La mimesis violenta era facilitada por la falta de memoria. El olvido de la brutalidad posibilitaba que las atrocidades se tornasen algo común y cotidiano entre los pueblos. En la historia de las sociedades los actos cotidianos de violencia y crueldad eran muy comunes, eran aceptados como costumbres tradicionales, sancionados como leyes y practicados como virtud. La violencia tuvo un largo estatuto de normalidad histórica y jurídica. La mimesis era la encargada de transmutar la

violencia en valor, aceptando la crueldad como un método, equiparandola con la habilidad del guerrero y sancionando la perversidad como si fuesen leyes y costumbres naturales. *“En otro tiempo cuando el hombre juzgaba necesario crearse una memoria, un recordatorio, los más espantosos holocaustos y los compromisos más horribles (como el sacrificio del primogénito), las mutilaciones más crueles de todos los cultos religiosos (porque todas las religiones fueron en último análisis sistemas de crueldad), todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo descubrir en el dolor la ayuda más poderosa de la memoria”* (NIETZSCHE, 2003, p. 45).

La mimesis, sustentada en el olvido, propiciaba que la violencia se banalizase. Sólo el olvido del dolor provocado por la crueldad posibilita su reproducción en forma de evento normal. Olvido y violencia se atraen y se necesitan. Durante milenios las leyes estuvieron contaminadas por la crueldad. Influenciadas por la mimesis de la violencia que las naturalizaba como algo aceptable, reprodujeron como derecho lo que la mimesis vulgarizó como costumbre. La violencia se imponía como método legítimo para aplicar las leyes que ya eran violentas de por sí, es decir, la violencia conseguía reduplicarse al constituirse en medio y fin al mismo tiempo. Era el objetivo del derecho y el medio legal para conseguirlo. El olvido de la violencia, de su brutalidad y crueldad, posibilitaba la perpetuación de las leyes violentas en la forma de costumbres consolidados por la tradición. La soberanía de la violencia hacía de la crueldad legal una institución necesaria o socialmente aceptable. El olvido de la violencia era la condición necesaria para su perpetuación. *“El rigor de las leyes penales permite apreciar las dificultades que ella experimentó antes de hacerse dueña del olvido y para mantener presentes en al memoria de estos esclavos de las pasiones y de los deseos algunas exigencias primitivas de la vida social”* (NIETZSCHE, 2003, p. 45).

Las leyes violentas que legalizaban la tortura y el suplicio eran vistas como métodos buenos y naturales para los fines de la justicia. Nietzsche recuerda que la violencia estaba institucionalizada como práctica

normal, destacando entre otras formas la lapidación, el suplicio, el ahorcamiento, el descuartizamiento público, el empalamiento de prisioneros, la hoguera, arrancar los pechos, sacar los ojos, el aplastamiento bajo caballos, untar al malhechor de miel y exponerlo bajo el sol a las picaduras de insectos, cocinar al condenado en aceite hirviendo, quemarlo en la parrilla, echarlo a los animales salvajes, etc., todas eran formas legales de violencia, en ellas la crueldad se practica como un acto de derecho. El derecho transformaba la violencia en algo legítimo, naturalizando sus fines y justificando sus medios. El terror naturalizado por el derecho de la mimesis violenta llevó a la producción de mecanismos que la neutralizasen. “*En virtud de semejantes espectáculos, de semejantes tragedias, se consiguió fijar en la memoria cinco o seis ‘no quiero’, cinco o seis promesas a fin de disfrutar de las ventajas de una sociedad pacífica, y con estas ayudas la memoria entró en razón*” (NIETZSCHE, 2003, p.46).

Había que neutralizar la mimesis de la violencia para mantener la sobrevivencia. Ésta es el instinto mas fuerte, todas las especies vivas adaptan el conjunto de sus comportamientos al instinto principal, sobrevivir. Ella explica el surgimiento de la memoria como función de la evolución biológica. La memoria, en cuanto instinto biológico, se habría desarrollado a lo largo de los tiempos y a través de las culturas llegando a ser una facultad de la inteligencia.

La memoria, según Nietzsche, no sería una dimensión antropológica natural, mucho menos un *a priori* trascendental. Ella no pasa de un instinto biológico necesario para la sobrevivencia. En cualquier caso su genealogía histórica está vinculada a la violencia, su origen tiene como función neutralizar el potencial destructivo de la violencia. “*Cuanto menos memoria tenía la humanidad, más espantosos eran los aspectos de sus costumbres*” (NIETZSCHE, 2003, p. 45).

II

VIOLENCIA Y CONTRATO

Al analizar la génesis histórica de la violencia, Nietzsche da un paso más adelante y afirma que la memoria, en cuanto táctica de la sobrevivencia social contra la violencia, se institucionalizó socialmente a través del contrato. Fue por medio de los pactos, de la palabra dada, de la promesa ofrecida o del compromiso contraído que la memoria vigoró como principio regulador de las relaciones sociales. El contrato es un instrumento de la memoria para neutralizar la violencia. El contrato, en todas sus formalizaciones históricas, es un medio que objetiva socialmente la desconfianza de los sujetos y ofrece garantías de que lo acordado será cumplido sin necesidad de recurrir a la violencia. El contrato está vinculado directamente a la memoria, remite al recuerdo de la palabra dada, del pacto prometido o del contrato sellado. *“Cuando se trata de prometer, no se trata de la imposibilidad puramente pasiva de substraerse a la impresión recibida, ni del mal estar que causa la palabra dada y no cumplida, sino que se trata de la voluntad activa de guardar una impresión, se trata de una continuidad en el querer, de una verdadera memoria de la voluntad”* (NIETZSCHE, 2003, p. 42).

La memoria se habría consolidado socialmente a través del contrato, neutralizando por este medio el uso de la violencia. El contrato, por un lado, legalizó métodos crueles para cobrar las deudas debidas; de otro lado evitó que la violencia se generalizase de forma indiscriminada como método para conseguir beneficios personales. Explica Nietzsche que en los contratos originales el deudor, para dar más solidez a su promesa, ofrecía al acreedor indemnizarlo, en caso de insolvencia y como garantía firme de su pagamiento, con su vida o con partes de su cuerpo, con su esposa o con sus hijos. *“La compensación consiste, pues, en el derecho de ser cruel”* (NIETZSCHE, 2003, p. 49). El contrato no libraba de la violencia al deudor, ya que ella era (es) la cláusula última de su incumplimiento. A su vez, para el acreedor lo que garante el contrato es la memoria del mismo. *“Ahí es*

donde se promete, donde se hace la memoria a quien se promete; allí es donde crueldad y brutalidad se manifiestan libremente” (NIETZSCHE, 2003, p. 48). En el fondo de todo contrato late la violencia que suscita la venganza como solución última de las deudas no pagadas. Nietzsche se pregunta: “¿cómo hacer sufrir puede ser una reparación?” (NIETZSCHE, 2003, p. 49). La refinada e hipócrita sensibilidad de los hombres modernos se resiste a reconocer que la violencia transformada en espectáculo es el goce favorito de la humanidad desde los tiempos más antiguos. El contrato encuadra la violencia ciega dentro del espectáculo de la venganza legal, por la cual el acreedor tiene el placer de ver sufrir a su deudor dentro del marco legal de la justicia imperante. “Sin crueldad no hay goce, he aquí lo que nos enseña la más antigua y larga historia del hombre –el castigo es una fiesta.” (NIETZSCHE, 2003, p. 50).

Benjamín se aproxima de la tesis de Nietzsche cuando sustenta que “*toda violencia en cuanto medio es o instituyente o mantenedora del derecho*” (BENJAMÍN, 1986, p. 167). Incluso argumenta que la solución de conflictos a través del contrato no es una solución no violenta, como pretende el contractualismo. Aunque el contrato haya sido firmado entre las partes en un clima de paz y en un acuerdo inicial, el contrato siempre da derecho a reivindicar la violencia como forma última de mantenerlo. La violencia, en el mejor de los casos, está implícita al contrato, pues ambos contratantes saben que si no cumplen lo prometido una fuerza violenta actuará sobre ellos. Benjamín enfatiza que tal violencia no es sólo la garantía final de lo contratado sino que es su fuerza originaria. Todo contrato remite, en su origen, a la violencia. No necesariamente existe como una violencia explícita que obliga a comprometerse con algo que no se quiere, aunque también ocurre en muchos de los contratos bancarios, inmobiliarios, de trabajo, etc., que las personas tienen que aceptar humillantemente porque no tienen otra salida para su situación. La violencia está presente en el origen de todo orden jurídico. Consecuentemente el orden social que instituye los contratos actuales también remite a un acto de violencia inaugural. La

conquista de América, la revolución burguesa, las repúblicas modernas, el nuevo orden mundial neoliberal, incluso las democracias contemporáneas, etc., son ejemplos históricos de que todo orden social se origina por un acto de violencia y por ella es mantenido. La violencia no aparece como origen inmediato de los contratos, pero está presente en ellos en la medida que el poder que los garantiza es, a su vez, de origen violenta. (BENJAMÍN, 1986, p. 167).

LA AMNAMESIS Y LA DESCONSTRUCCIÓN DE LA MÍMESIS VIOLENTA

La mimesis reproduce la violencia, la amnésis la neutraliza. No nos proponemos en este trabajo hacer un análisis exhaustivo de las posiciones de Nietzsche sobre estos puntos. Este autor mantiene en otros textos una postura muy crítica sobre la memoria, sobre todo en *La segunda consideración extemporánea* (NIETZSCHE, 1987), acusa a la memoria de ser un fardo pesado que inhibe la vitalidad del presente cargando al ser humano con el peso de los recuerdos. La memoria sería un freno de la vida, llegando a afirmar que: “*es posible vivir casi sin recuerdos, e incluso ser feliz, como muestran los animales. Pero es totalmente imposible, simplemente vivir, sin olvidar*” (NIETZSCHE, 1987, p. 66). Defiende el olvido como condición necesaria para el desarrollo de la vida, sin olvido la vida se quedaría presa en el pasado. La vida avanza cuando olvida. El olvido es condición necesaria para el progreso de la vida, por eso la memoria aparece como su lastre. “*Este animal necesariamente olvidadizo, para quien el olvido es una fuerza y una manifestación robusta de salud, se creó una facultad contraria, la memoria, la cual contrapesa el olvido, y aún en ciertos casos logra la victoria, por ejemplo cuando se trata de prometer*” (NIETZSCHE, 2003, p. 42).

Hemos de reconocer que la crítica de Nietzsche es pertinente en muchas circunstancias. La memoria no es buena por sí misma, pero el olvido

tampoco. Ambas son facultades inherentes al ser humano y la valoración de las mismas depende del modo como se utilizan. Sólo el ser humano instituye valor y sentido para su praxis, y sólo su uso histórico determina la bondad o maldad del olvido y la memoria. El objetivo de este estudio es destacar la potencia positiva de la memoria como dimensión instituyente de la justicia a partir de las víctimas, la falta de espacio nos impide ampliar nuestra reflexión para los reales límites y peligros de la memoria³.

Los análisis de Nietzsche anteriormente expuestos muestran la estrecha vinculación de la violencia con la memoria a lo largo de la historia. Si embargo entendemos que Nietzsche realizó una lectura fragmentada y parcial de esta problemática. Concordamos que la memoria fue históricamente el gran freno de la violencia bárbara institucionalizada por la ley y las costumbres. Avanzando más, afirmamos que la potencia anamnética continua siendo el gran factor para la inhibición de la mimesis de la violencia, como a continuación iremos explicar. Pero es difícil aceptar que el origen de la memoria se restrinja a esta utilidad social y biológica. Como expondremos con más detalle posteriormente, la memoria no es un fruto casual de la evolución biológica, sino una dimensión antropológica que identifica al ser humano como tal. Concordamos con Nietzsche que debemos procurar las características actuales de la memoria en los avatares históricos que la instituyeron; ella está fuertemente condicionada por las tramas de la cultura y del poder. Sin embargo, y contrariando a Nietzsche, no podemos reducir la memoria a una mera casualidad evolutiva de la especie. Sin la memoria el ser humano sería una otra especie animal pero no sería humano.

También discordamos de Nietzsche en que toda la génesis histórica de la memoria se deduzca de su relación con la violencia. No se puede reducir el surgimiento de la memoria a una evolución casual del instinto de sobrevivencia ni determinarla como un epifenómeno causado por ese impulso. El origen biológico e histórico de la memoria tiene

³ Un breve artículo sobre los límites y abusos de la memoria puede ser encontrado en, TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.

condicionamientos históricos como aquellos analizados por Nietzsche, pero es mucho más complejo que los condicionamientos. Hay otros muchos factores que estuvieron y están presentes en la configuración histórica del tipo de memoria que los seres humanos desarrollamos. El origen de la memoria no se puede reducir a una causalidad unívoca ni deducir su desarrollo de un único aspecto⁴.

A pesar de nuestro distanciamiento crítico de algunas de las posturas de Nietzsche, su análisis nos pone en la pista de la potencia anamnética de la memoria para neutralizar la violencia. Esa potencia es inherente a la memoria aunque sus manifestaciones son siempre históricas. Para pensar formas de superación de la violencia debemos profundizar las potencialidades de la amnésis contra la mimesis de la violencia.

Como vimos anteriormente la relación entre memoria y alteridad es estrecha y compleja. La memoria neutraliza la violencia trayendo a la luz el dolor de las víctimas. La memoria presentifica el sufrimiento provocado injustamente. Resgata del olvido el dolor de las víctimas, expone a la luz pública la negación de humanidad que la víctima carga consigo. La memoria desmascara la perversidad de la violencia. Confronta la violencia con la víctima poniendo al violento frente a las consecuencias de sus actos. En la mayoría de los casos el violento se esconde detrás de un caparazón de legitimaciones que tranquilizan su conciencia. Si las consecuencias de sus actos violentos se tornasen evidentes para él, su escondrijo justificador desaparecería. La crueldad cometida contra el otro se muestra a través del testimonio de la memoria. La mimesis violenta tiende a olvidar lo ocurrido, en cuanto la memoria, a través de la potencia anamnética, torna presente el pasado y rebela lo oculto por el tiempo y el olvido. El conflicto entre violencia y memoria remite a la tensión de sus potencias anamnética y mimética (MATE, 2005, p. 159-170).

⁴ Como ejemplo de la complejidad inherente al origen de la memoria, remitimos a los estudios de Henri Bergson, entre otros, BERGSON, Henri. *Memoria e vida*. São Paulo: Martin Fontes, 2006; Id. *Matéria e memória*. São Paulo: Martin Fontes, 1999.

La amnésis evidencia la crueldad de los objetivos de toda violencia al mostrar las consecuencias de su fin primero en la humanidad negada de la víctima. El reconocimiento del sufrimiento de la víctima no es algo automático, de hecho es muy común el violento legitimar de muchas formas sus actos. Sin embargo, la legitimación de la violencia social pierde consistencia cuando la misma se confronta con las víctimas que produce. La naturalización de la violencia es desconstruida al rebelarse sus consecuencias sobre la vida humana de cada sujeto afectado. La memoria es un poderoso instrumento para desconstruir todo intento de naturalización de la violencia. Ella recupera el dolor de la barbarie y lo expone como algo injustificable. No hay fin justo que legitime la destrucción estratégica de la vida humana. La violencia estratégica es injustificable cuando se percibe el dolor estampado en el rostro y en los cuerpos de las víctimas. Sólo el fanatismo se mantiene insensible ante el horror del sufrimiento de las víctimas.

LA COMPLICIDAD DE LA AMNESIA CON LA MÍMESIS VIOLENTA

Si la memoria neutraliza la violencia, el olvido la refuerza. Las consecuencias perversas de la violencia tienden a desaparecer por influencia del olvido. El olvido histórico es el gran aliado de la violencia. El paso del tiempo contribuye para que la violencia sea olvidada, su brutalidad se banaliza como algo irrelevante. El olvido de la violencia es una de las condiciones de su perpetuación. En el olvido de toda violencia hay una dupla negación: la de la violencia cometida y el de las víctimas injusticiadas por ella. El olvido sepulta de una sola vez lo ocurrido y las víctimas, en su condición de personas que sufrieron la injusticia.

La memoria tiene la potencia anamnética de hacer presente el pasado. El olvido tiene la potencia amnésica de sepultar el pasado para el presente. La amnesia hace desaparecer del presente todo lo que ocurrió en el pasado tornándolo irrelevante el pasado y su significación para el momento

actual. La amnesia, al borrar el pasado de la memoria, hace de cada presente un punto cero de existencia. Este es el ideal contractualista al que se recurre como ficción filosófica para pensar una teoría racional de la justicia, sin percibir que cada vez que se invoca un punto cero de la historia se comete una injusticia contra los injusticiados de esa historia. Para la amnesia lo que fue no es, para la amnésica lo que fue continúa siendo bajo nuevas circunstancias. La amnesia elimina del presente los actos cometidos y sus consecuencias, con eso el pasado no existe o existe sin sentido.

La amnesia puede jugar algunos papeles positivos cuando se trata de olvidar traumas, pero tiene una función perniciosa cuando su objetivo es borrar las injusticias y olvidar las víctimas. La amnesia puede ser una potencia importante para superar hechos traumáticos que atenazan el presente, pero también puede ser una potencia ocultadora de la barbarie y legitimadora de la violencia. Hay ciertos aspectos positivos de la amnesia que se deben reconocer, como hay potenciales peligros de la memoria sobre los que hay que estar atentos. Pero cabe destacar que la relación de la amnesia con la violencia es de complicidad y no de contradicción. La amnesia es la gran cómplice de la mimesis. Ésta necesita la amnesia para reproducir como banalidad la barbarie. Esa complicidad reproduce la mimetización de la violencia como un fenómeno natural del comportamiento humano. La amnesia naturaliza la violencia y convierte a la mimesis en un hábito cultural cotidiano. La amnesia, al apagar las consecuencias de la violencia, oculta el potencial destructivo de su mimesis. Una es condición de posibilidad de la otra.

El olvido se utiliza de la potencia amnésica para borrar el pasado. El olvido es silencio. En él se oculta el rostro demacrado de las víctimas para que no interpele, esconde su dolor como inexistente. Con ello consigue que la víctima deje de existir como tal. Extiende un manto tupido de inexistencia para ocultar el dolor de cada ser humano victimado. Olvidar la violencia equivale a negar el sufrimiento y a la víctima. Esta dupla negación es el caldo de cultivo de la reproducción de la violencia. De este modo la amnesia

se torna condición de su mimesis. Al silenciar las consecuencias inhumanas de la violencia, ésta se banaliza y se transforma en un gesto legítimo.

Las víctimas son las que sufren el efecto perverso de la violencia. Ninguna víctima opta por esa condición, pero no puede salir de ella a través del olvido de la injusticia sufrida. La violencia es siempre una injusticia y el olvido, además de no retirar la víctima de esa condición, constituye una segunda injusticia contra ella (MATE, 2003, p.100-1250). El olvido de la violencia trae consigo la negación de sujetos violentados. Para ellos la memoria se torna el principio activo de la justicia. De este modo la amnesia actúa como condición de posibilidad de la violencia mimética, en cuanto la amnésis se convierte en el principio activo de la justicia.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEM, Giorgio. *O estado de exceção*. São Paulo: Biotempo, 2004.
- BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- BENJAMÍN, Walter. *Crítica da violência – crítica do poder*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- BENJAMÍN, Walter. “Sobre o conceito de história”. IN. Id. *Magia, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martin Fontes, 1999.
- BERGSON, Henri. *Memória e vida*. São Paulo: Martin Fontes, 2006.
- FREUD, Sigmund. *The civilization and its discontents*. London: Hogart Press, 1930.
- KROPOTKIN, Peter. *Mutual aid: a factor of evolution*. London: Heineman, 1902.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós, 1993.

- LORENZ, Konrad. *Sobre la agresión: el pretendido mal*. México: Siglo XXI, 1974.
- MARCUSE, Herbert. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.
- MATE, Reyes. *La ética de las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- MONTAGU, Ashley. *La naturaleza de la agresividad humana*. Madrid: Alianza Ed., 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Considerações extemporâneas II”. In: Id. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Madrid: Editores S.L., 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Bogotá: Thema, 2003.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Escala, 1997.
- TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.
- WACQUANT, Lopic. *Os condenados da cidade: estudos sobre marginalidade avançada*. Rio de Janeiro: Fase, 2005.