



“Identidad, memoria y poder: Elementos para la reconstrucción de la comunidad.”

IDENTIDAD, MEMORIA Y PODER: Elementos para la reconstrucción de la comunidad

Lorena González Fuentes¹

Resumen

La posibilidad de reconstruir una comunidad que ha experimentado quiebres profundos entre quienes la componen, al haber sido el escenario donde se produjeron crímenes que caen en el plano de lo imprescriptible al transgredir la dignidad humana de lo alterno, se ha vuelto tema de reflexión de distintas disciplinas.

Así, y enmarcado en lo propuesto por Arendt y Ricoeur, lo que se busca problematizar en este artículo es de qué modo inciden en esta reconstrucción la memoria, el poder y la reasunción de una identidad, acompañados de la promesa y el ejercicio del pensamiento enmarcados en la esperanza del “para que nunca más” y en el empoderamiento del querer vivir juntos.

Palabras claves

Memoria, identidad, poder, promesa, comunidad

Introducción

Sin duda, a lo largo de los últimos siglos son muchos los cambios que la humanidad ha experimentado. Grandes avances y descubrimientos en el plano de las ciencias y tecnología, son, probablemente, los que más comúnmente suelen señalarse cuando se hace referencia a la “evolución vertiginosa” de la que estamos siendo parte.

Sin embargo, no es posible pasar por alto que, junto con los adelantos en estos y otros ámbitos, la historia reciente del mundo ha sido determinada de un modo inmensurable por sucesos horrorosos que han remecido todas las concepciones preexistentes ya sean éticas, morales, teológicas o simplemente, como podríamos llamar burdamente, de sentido común.

Así es como las reflexiones que se refieren a estos acontecimientos hacen alusión a lo controversial que es el momento en que ellos son llevados a cabo, pues las doctrinas éticas y morales estaban en su punto álgido, al menos en relación a la noción del hombre, el respeto y valoración que éste implica, con la formulación y adhesión por la mayoría de los países del globo a la Declaración de los Derechos Humanos. Paradójico es que éste haya sido el contexto en el que el surgimiento de campos de concentración y exterminio, genocidios, torturas sistemáticas y toda clase de vejaciones destinadas a la extinción no sólo de la vida sino de la dignidad humana de quienes se vieron involucrados, se hayan producido en muchos países o, más propiamente, en regímenes totalitarios en el mundo.

Los más recurrentes o emblemáticos, teniendo en cuenta lo impropio que puede parecer el adjetivo, siguen siendo el Tercer *Reich* de Hitler y el nazismo, junto al régimen soviético estalinista. En consecuencia con la envergadura de éstos, si bien no se han constituido universalmente en “lugares comunes” como los recién mencionados, es imposible pasar por alto los estados totalitarios de los que gran parte de América latina fue víctima. Uno de ellos, es el caso de este país, Chile, durante la dictadura militar de Pinochet entre 1973-1989.

¹ Magíster [c] en Filosofía política y axiología, Universidad de Chile.



A pesar de la magnitud de las aberraciones experimentadas, las sociedades que las padecieron siguen existiendo no sin inconvenientes e infinitas contradicciones presentes en el seno mismo de su colectividad, en la cual ahora coexisten asesinos y familiares de los ejecutados o desaparecidos, torturadores y torturados, subyugadores y subyugados, en definitiva, victimarios y víctimas. Y donde no ha habido justicia ni castigo, si es que esto fuera posible. Además, no obstante las posibles políticas de “transición”, reconstrucción, “reconciliación” o enmienda, los discursos e iniciativas en general apelan incesantemente a dejar atrás los horrores vividos, a olvidarlos, perdonarlos para, así, poder reconfigurar la comunidad y confiar en que tales hechos jamás volverán a suceder.

Teniendo en cuenta esto último, vale decir, la reconstrucción de la sociedad y la proclamación cargada de esperanza del *“¡Para que nunca más!”*, en este informe pretendo considerar las visiones de dos pensadores, Hannah Arendt y Paul Ricoeur, ambos connotados y sobresalientes en sus trabajos de análisis y proyecciones realizados en estos temas o aledaños a ellos.

Lo que pretendo es conjugar parte de sus planteamientos de modo tal que se establezca la necesidad de recuperar la memoria, en tanto constituye la base de la identidad auténtica de un pueblo con todo lo que esto implica (dolores, responsabilidades, culpas, éxitos, méritos, etc.) y lo imperioso que se ha develado hacer presente el pensamiento, la facultad de juicio o sabiduría práctica, como un aspecto esencial a la hora de impedir que el mal se banalice y que crímenes como estos se repitan. Ambos ingredientes, estarían en los fundamentos de una posible recuperación, tras la crisis, de ese “querer vivir juntos” que para Arendt vendría a ser el poder. Idea con la que Ricoeur concuerda y asume como noción en sus reflexiones. Así como también comparten, aunque desarrolla con mayor profundidad el pensador francés, la exigencia del prometer.

Estos cuatro aspectos, la memoria, con su antagonista el olvido, en la base de la generación (reconstitución, en este caso) de la identidad, la sabiduría práctica, el poder en el sentido arendtiano y la promesa, son los que serán relacionados buscando dar respuesta a la posibilidad de seguir desenvolviéndonos como sujetos partícipes y constructores empoderados de la sociedad de la que somos parte.

Identidad y memoria

Si bien el tema de la generación de la identidad es vasto, sobretodo si se tiene en cuenta los factores que en ella influyen, las distintas transgresiones o abusos que se pueden dar, etc., en esta oportunidad, considerando la extensión del informe, realizaré una exposición bastante general que aborde los aspectos esenciales para que la relación con la memoria y lo que viene más abajo sea posible y clara. Por lo mismo, llevaré ambos conceptos a la escena de lo colectivo y sólo recurriré a la especificidad del sujeto de modo funcional, en tanto lo “micro” ayude a dar a entender lo “macro”. Con esta salvedad expresada, procedo.



En la filosofía de Ricoeur la identidad se encuentra enlazada indisolublemente a la fenomenología del “hombre capaz”² y, por ende, al reconocimiento de sí. Así es como el hombre, al cuestionarse quién es él, atesta ser un sujeto con distintas facultades: la de decir, hacer, narrar, imputar y prometer³.

Todos y cada uno de estos poderes conllevan una serie de implicancias y manifestaciones. En este caso, la que se devela como especialmente decidora en la gestación de la identidad, en tanto en ella las otras aptitudes que la preceden, el decir y el hacer, revelan una especial relevancia, es la capacidad de poder contar y contarse, es decir, la de narrar.

Ricoeur hace una distinción en el ámbito de la identidad. En ella reconoce dos aspectos, uno la de la identidad como *idem* y otra como *ipseidad*. A groso modo, la primera hace alusión a aquello que se mantiene invariable en cada uno, lo fijo, rasgos permanentes que se suelen asociar con el carácter. La identidad como *ipseidad* corresponde a su complementario, es decir, a lo que muta pero que se mantiene como reconocible, la que se construye constantemente en base a las distintas experiencias que se ha tenido, por lo tanto, está en estrecho vínculo con la historia de cada uno, y, así, constatamos que es una tarea incesante que se ve influenciada por cómo nos ven y reconocen los otros y, también, por cómo nos percibimos a nosotros mismos.

En este terreno de la identidad como *ipse* es donde el poder narrar tiene una gran incidencia, pues a través del contarnos se configuran e interpretan huellas, seleccionando cuáles son de mayor relevancia, indicando causas, consecuencias y desarrollos, se estructura una trama que manifiesta lo que somos. Dicho relato puede ser contado infinitas veces, y en cada narración los énfasis pueden cambiar y no por eso el personaje deja de ser el mismo. “Aprender a contarse es también aprender a contarse de otra manera”⁴: poder relatarse implica ser capaz de dotar de sentido a los actos que se están llevando, se llevaron y se llevarán a cabo⁵. Así, se da una dialéctica entre esta identidad narrativa y la identidad como *ipseidad*.

Todo esto deja ver lo frágil que es la identidad, quien necesita estarse creando constantemente en la narración, viéndose afectada por el reconocimiento de los otros, el paso del tiempo, la violencia y la ideología. Estas cuatro “afecciones” dejan manifiesto la vulnerabilidad que le es propia.

Sin embargo, tanto en la identidad subjetiva como en la identidad de una colectividad, la ideología⁶ es la que deja en claro más explícitamente el problema moral que conlleva, en tanto en uno de sus niveles actúa distorsionando y manipulando la realidad entregando imperativos sobre lo que debe ser recordado y lo que no. Aquí es donde el tema de la memoria cobra protagonismo enlazándose con la historia.

Es importante hacer hincapié en la relación directa que existe en la constitución de la identidad individual y la identidad comunitaria. Esta última es más que la mera suma de las partes

² Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, traducción de Agustín Neira. Segundo estudio, capítulo II, p. 101 y ss.

³ Esta última por implicar a todas las otras y constituir una parte esencial de este informe, será abordada más adelante

⁴ *Ibíd.* p. 111

⁵ Al respecto ver MacIntyre, A. *Tras la virtud*, Ediciones Crítica, Barcelona, 1987, traducción de Amelia Valcárcel.

⁶ Me parece necesario aclarar que Ricoeur establece la ideología no únicamente como algo nocivo, distingue, además del de la distorsión de la realidad, otros dos niveles, uno de los cuales constituye la memoria común y que es necesario para la existencia y configuración de cualquier narración.



que la integran, pues la común-unidad es generada tanto por los sujetos como por el vínculo que se establece en base al acuerdo y que se expresa en representaciones colectivas que luego se traducen en capacidades sociales. “Este vínculo entre representaciones y prácticas sociales se expresa en [...] la instauración del vínculo social y de las modalidades de identidad vinculadas a él”⁷, “La esfera de las representaciones realiza la función de mediador simbólico y lleva [...], al primer plano, la cuestión de la identidad de las entidades sociales en juego [...] El campo de las prácticas sociales remite al lugar de honor al agente del cambio, el protagonista social, tanto en el plano colectivo como en el individual”⁸.

Los abusos que se dan en la memoria tienen directa relación con lo que usualmente se considera su antítesis, el olvido. Debido a que no es posible considerar el uno sin el otro, no sólo en el sentido en que es posible definir a uno por la negación de su opuesto, sino porque ambos deben actuar en conjunción, vale decir, para que exista memoria es necesario olvidar ya que no es posible recordarlo todo, neurológicamente es imposible; y, solamente se sabe que se ha olvidado porque se es capaz de recordar que se ha olvidado algo, que se ha perdido. “Las observaciones sobre el olvido constituyen en gran medida un simple reverso de las que se ofrecen a la memoria; acordarse es, en gran medida, olvidar”⁹.

Pero no se reduce sólo a estas consideraciones pues “las manifestaciones individuales del olvido están inextricablemente unidas a sus formas colectivas, hasta el punto de que las experiencias más inquietantes del olvido, como la obsesión, sólo despliegan sus efectos más maléficos dentro de las memorias colectivas”¹⁰.

La relevancia de la memoria y, con ella, del olvido en la posible reconfiguración de la identidad de la comunidad en crisis, tiene directa relación con la potencia estructurante que tienen estos aspectos. Dicha capacidad queda manifiesta al notar las repercusiones que desencadenan los abusos.

Uno de ellos corresponde a la “memoria impedida”¹¹, la cual ha sido materia recurrente del psicoanálisis freudiano. Cuando se da un evento cuyas características implican un trauma significativo en la entidad que lo padece, muchas veces este acontecimiento se vuelve inaccesible al recuerdo. Suele llamarse comúnmente, memoria selectiva, como una medida de autodefensa que el inconsciente asume buscando alejar o borrar aquello que tanto daño ha causado. No obstante, citando a Freud, “el pasado experimentado es indestructible”¹². Por lo mismo, con gran fuerza, comienzan a generarse fenómenos de sustitución destinados a evadir el suceso¹³.

Si relacionamos esto con nuestra sociedad podríamos establecer que ésta se encuentra enferma de melancolía, añorando el objeto que ha sido perdido, que le fue quitado (en este caso, la

⁷ Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento...*, p. 145

⁸ *Ibíd.*, p. 146

⁹ Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, traducción de Agustín Neira, p. 567

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido...*, p. 568 y ss.

¹² *Ibíd.*, p. 569

¹³ Podríamos considerar un fenómeno de sustitución la fiebre por el consumo que se dio en Chile desde mediados de los '80 y que se mantiene hasta hoy. Tal vez buscando evadir lo que estaba pasando en ese entonces y prefiriendo no saber nada que nos pueda incomodar hoy, los *mall* constituyen parte del paisaje en la mayoría de las ciudades donde se colman de visitantes y, por su parte, los medios de comunicación de masas están inundados de liquidaciones y novedades faranduleras.



dignidad, la credibilidad, la confianza, ideal de justicia y todos y cada uno de los elementos que podrían hacernos querer seguir viviendo juntos en esta y no otra colectividad) teniendo como consecuencia el desprecio de sí¹⁴. Y, en el caso de estas sociedades que, tras el trauma o crisis, siguen existiendo, su historia está marcada por la confusión y desorientación frente a la certeza de lo que ha sido efectivamente vivido y lo que no, lo que impide la gestación de nuevos proyectos e, incluso, se opta por el abandono de los preexistentes, pues “ya no se puede pensar en términos de pulsión sin pensar también en términos del objeto perdido”¹⁵. De modo que se establece todo un aparataje en el que “olvidos, recuerdo-pantalla, actos fallidos adquieren, a escala de la memoria colectiva, proporciones gigantescas, que sólo la historia, y más precisamente la historia de la memoria, es capaz de explicar y esclarecer”¹⁶.

Anteriormente se hacía referencia a la importancia que tenía el narrar en la constitución de la identidad. El relato funciona como una especie de puente entre la memoria y el olvido, y como no podemos contar todo de un modo acabado así como tampoco podemos recordarlo todo, cada vez que se está contando algo hay un proceso selectivo que determina lo que forma parte de la narración, es decir, lo que queda en la memoria y lo que cae en el olvido.

Por lo mismo, es que el acto de narrarse nunca es éticamente neutro. Él entraña ensayos de identidad.

De este modo, mediante la determinación de lo que se considera digno de ser contado, puede darse un nuevo abuso de la memoria y el olvido, *id est*, la manipulación¹⁷ ideologizada de ambos: “ver una cosa es no ver otra. Narrar un drama es olvidar otro”¹⁸.

“Entramos en contacto aquí con la estrecha relación que existe entre memoria declarativa, narratividad, testimonio, representación figurada del pasado histórico. [...] Fue posible la ideologización de la memoria gracias a los recursos de variación que ofrece el trabajo de configuración narrativa”¹⁹.

Esto se ve claramente con la imposición de una historia oficial o autorizada. En ella se establece toda una configuración que nos cuenta quiénes somos, cuáles sucesos son los que deben destacarse al hablar de lo que en la colectividad sucede o ha sucedido, sus figuras emblemáticas, héroes y villanos; cómo se llevaron a cabo tal y cual hecho, cuáles fueron sus causas y propulsores, acompañado del juicio de valor pertinente. Con esto, los sujetos entregan una de las capacidades que los constituye como persona, la de poder narrar, a una entidad superior como lo es la ideología, quien utiliza al relato como una trampa.

Esta entrega o renuncia al contar y contarse implica una complicidad por parte de la comunidad que no se informa, no investiga, cómodamente prefiere “querer-no-saber”. “Aquí el lema de la Luces: *isupere aude!*, isal de la minoría!, puede reescribirse: atrévete a crear relato, a narrar, por ti mismo”²⁰.

¹⁴ ¿Cómo alguien podría querer ser parte de una sociedad que se desprecia a sí misma? ¿en qué medida se puede trabajar por ella, constituirla y, dada la situación, buscar el modo de reconstruirla sanándola?

¹⁵ *Ibid.*, p. 570.

¹⁶ *Ibid.*, p. 571.

¹⁷ *Ibid.*, p. 571 y ss.

¹⁸ *Ibid.*, p. 576.

¹⁹ *Ibid.*, p. 572.

²⁰ *Ibid.*, p. 573.



Otro abuso del olvido y la memoria, que se ha vuelto un tema recurrente en el mundo luego que se llevaron a cabo los crímenes contra la humanidad, es aquel que impone imperativamente un ino recordarás!, el deber de olvidar disfrazado de un perdón exigido, la amnistía. “La proximidad más que fonética, incluso semántica, entre amnistía y amnesia señala la existencia de un pacto secreto con la negación de memoria que [...] la aleja en verdad del perdón después de haber propuesto su simulación”²¹.

En aras de la paz entre enemigos²², de su convivencia cívica, no violenta y carente de sedición, la amnistía es pretendida. Se busca borrar lo sucedido, pasarlo por alto, para poder seguir coexistiendo pacíficamente. Quienes evocan lo sucedido, haciendo caso omiso a la imposición, muchas veces, a lo largo de la historia, han sido castigados, encarcelados. En estos tiempos son descalificados por la opinión pública imputándoles el título de resentidos, anacrónicos, emotivistas, incapaces de superar lo vivido, de “dar vuelta la página”, a pesar de no haber tenido nunca la posibilidad de hacerse cargo en la subjetividad y en lo colectivo del trauma experimentado y del proceso de duelo pertinente.

Si bien hacer justicia en este ámbito, en el de lo imprescriptible, es prácticamente inimaginable, Ricoeur establece la necesidad de no olvidar sucesos como estos, ya que mediante la constatación y toma de conciencia de su existencia sería posible evitar que en el futuro se vuelvan a cometer estas atrocidades.

“¿Qué sucede entonces con este deber de olvido?”²³. Si es que la amnesia de la amnistía se produce “la memoria privada y colectiva sería desposeída de la saludable crisis de identidad que permite la reapropiación lúcida del pasado y de su carga traumática [...] La institución de la amnistía sólo puede responder a un deseo de terapia social de urgencia, *bajo el signo de utilidad, no de la verdad*”²⁴.

Poder

Este concepto es, sin duda, imprescindible al momento de referirse a cualquier fenómeno político en una comunidad. Sin embargo, el término se ha vuelto poco preciso, tal vez por lo mismo, ha sido tema fundamental de análisis en la filosofía, sobretodo, del último tiempo.

Poder, puede ser entendido como potencia, la capacidad actual o futura de “hacer” algo, de ser autor de la acción. Al mismo tiempo, se utiliza también para referirse a la dominación, al “poder sobre” un objeto, entidad o sujetos semejantes. Esta connotación del poder es el que se emparenta al empleo de la violencia.

Una tercera concepción del poder es la que propone Arendt y a la cual Ricoeur se suma. Esta hace alusión al poder de una comunidad, que se traduce en el “querer vivir juntos”, en el ejercicio constante de mantenimiento de esta facultad: “el único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo”²⁵.

²¹ *Ibid.*, p. 578.

²² *Ídem*.

²³ *Ibid.*, 581.

²⁴ *Ídem* (la cursiva es personal)

²⁵ Arendt, Ana, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993. Traducción de Ramón Gil Novales, p. 224.



No obstante las asociaciones y homologaciones que hacemos en la cotidianidad, para Hannah Arendt el poder y la fuerza son dos cosas distintas. La fuerza es una facultad que es posible que sea ejercida por solamente un hombre, o un grupo reducido, sobre los demás, subyugándolos mediante el uso de la violencia. No implica actividades y proyectos en común, sino la imposición de las ambiciones de unos pocos. Ella subyace constantemente en todas las esferas, no debe ser construida como es el caso del poder, quien precisa del actuar en conjunto.

El poder, al existir sólo mientras queramos seguir viviendo juntos, se traduce necesariamente en acciones y palabras que den cuenta de ello y velen para que así sea. La fortaleza suya puede, por esto mismo, paradójicamente ser, a la vez, su debilidad. Pues, por una parte, es la colectividad, y la diversidad contenida en ella, quien lo sustenta. Poca es la relevancia que tienen los factores materiales que lo circunden cuando lo que prima es la potencia comunitaria. Por otra, no importa cuántas construcciones, resultados o el rol protagónico que la esfera pública ha alcanzado como fruto del poder, una vez que los hombres se han disgregado, éste pierde toda vigencia.

“Lo que primero socava y luego mata las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de violencia, sino que sólo existe en su realidad”²⁶.

“El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones, sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”²⁷.

Las dos referencias recientemente hechas, pueden aplicarse a lo que ha sido el marco referencial de este informe, las sociedades víctimas de acontecimientos horribles que produjeron en ellas una crisis de tal envergadura que como consecuencia se han mantenido en la disgregación, perdiendo cualquier poder construido con anterioridad a dichos sucesos, y que por distintas razones, en la actualidad, se hace difícil asegurar que sus integrantes quieran seguir viviendo juntos.

Si se piensa en lo que se denominó “poder popular” en Chile entre 1970 y 1973, relacionándolo con lo planteado en la primera cita, es un ejemplo claro de esto. Se podría haber pensado que por la numerosidad con la que contaba, una vez caída la dictadura, se rearticularía teniendo muchísimo que decir y aportar en el camino de la “transición”, convirtiéndose no sólo en un interlocutor válido en la reconstrucción de la sociedad, sino como el referente necesario por el cual deberían pasar todas las decisiones. Vale decir, que sería el propio pueblo, quien retomando el poder que había construido, se volvía protagonista de su historia. Sin embargo, nada de esto pasó, el poder popular no fue almacenado en algún depósito clandestino para que, llegado el momento, saliera nuevamente al escenario.

La segunda referencia, se puede tomar desde una perspectiva un poco más proyectiva. Es decir, pensando en la reconstrucción posible. ¿Es viable, y si es así cómo, engendrar una comunidad poderosa, que tome posición y un rol activo en su edificación continua, y que goce de los conflictos?

²⁶ *Ibíd.*, p. 222.

²⁷ *Ibíd.*, p. 223.



Pues a través de ellos es posible ejercer la democracia como tarea de todos, dando cuenta que la pluralidad intrínseca de esta sociedad está en tensión constante, ya que se basa en el respeto a la alteridad de los sujetos que la componen, quienes al trabajar incesantemente en su conformación, expresan visiones distintas. Convendría recalcar que el poder es realidad sólo en tanto construye nuevas realidades.

El ejercicio del Pensamiento²⁸

En un afán por evitar que crímenes de esta envergadura vuelvan a suceder, Hannah Arendt, realiza numerosas reflexiones en torno a la necesidad de ejercer la facultad del juicio. Ésta se devela como el único antídoto posible para que nada de esto se repita.

Es imperioso, para poder explicitar cuán fundamental es el pensar, mencionar la concepción que Arendt tiene del mal. Ella, al presenciar el juicio de Eichmann, escuchar sus declaraciones y justificaciones, constata que, en definitiva, los victimarios de los gobiernos totalitarios no son monstruos o seres intrínsecamente malvados. Por el contrario, son hombres y mujeres de familia, quienes gozan de espectáculos artísticos, declaran, como en el caso de Eichmann, haber vivido siempre en virtud del imperativo categórico y, en circunstancias “normales”, se desenvuelven como ciudadanos ejemplares. ¿Cómo es posible que estos hayan sido los criminales más horribles que la historia ha atestado? Para la pensadora, la respuesta radica en la banalización del mal que se produce en complicidad con simplemente dejar de pensar.

Terror provoca la idea de que el mal sea banal pues cuando “el mayor mal no es radical, no tiene raíces, y, al no tenerlas no tiene límites, puede llegar a extremos inconcebibles y arrasar el mundo entero”²⁹. Por lo mismo, se vuelve tan trascendente la necesidad de pensar.

La facultad de pensar no debe ser asociada a una inteligencia destacada ni nada que se le asemeje, sino que “en su sentido no cognitivo y no especializado [...] no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todos los hombres”³⁰. Ésta es concebida tal y como lo ha sido en la tradición filosófica socrática, es decir, como un diálogo interno y silencioso entre uno y uno mismo³¹ buscando siempre estar en la armonía más plena, y permite comprender la formulación de Sócrates que hace alusión a “que es peor cometer injusticia que padecerla”. “La moral tiene que ver con el individuo en su singularidad. El criterio de lo que está bien o está mal, la respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? [...] (depende) de lo que yo decido en relación conmigo mismo. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir conmigo mismo”³².

Al pensar, decidimos, optamos por lo que nos parece mejor hacer. El hombre nunca está destinado a simplemente obedecer lo que se le ordena. Puede y debe cuestionar aquella acción que llevará a cabo. Renunciar a esto, es volverse una mera pieza de un engranaje, es ser capaz de hacer lo imprescriptible en materia de transgresiones a la dignidad humana.

²⁸ Si bien a veces se ha utilizado indistintamente el pensamiento como homologación de la facultad del juicio, Arendt establece que el juzgar es un producto del efecto liberador del pensar, por lo que para evitar confusiones he preferido no utilizar esta concepción que, además, está tan “cargada” por la tradición filosófica

²⁹ Arendt, Ana, *Responsabilidad y Juicio*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007. p. 111.

³⁰ *Ibid.*, p. 183.

³¹ *Ibid.*, p. 157.

³² *Ibid.*, p. 113.



La banalidad del mal³³ es consecuencia de esto, de una “curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar”³⁴. Los valores y normas morales pasan a ser simples costumbres tan significativas como puede ser el correcto uso de los cubiertos al comer. Se trivializan y son cambiados con una facilidad desconcertante. Así, lo que era considerado como malo o inadmisibles anteriormente, hoy se revela, en una muestra de superficialidad máxima, como posible de ser hecho sin el mayor resquemor. Lo malo de antes, es lo factible de ahora; lo ilegal o sancionable, se ha vuelto legítimo. “La incapacidad de pensar no es estupidez; la podemos hallar en gente muy inteligente y, la maldad difícilmente es su causa [...] El problema radica precisamente en el hecho de que para causar un gran mal no es necesario un mal corazón, fenómeno relativamente raro”³⁵.

Así, en la perspectiva del “¡Para que nunca más!”, habría que establecer que con el ejercicio del pensamiento, entendido del modo en que se ha hecho referencia, sería posible evitar el despliegue inclemente del mal. Pero, qué hacer con lo ya cometido, con el desmoronamiento que la sociedad ha sufrido, cómo seguir adelante.

Al respecto, Arendt establece que no se debe asumir la culpa como algo colectivo, pues eso no haría más que exculpar a quienes efectivamente, en su singularidad, son culpables. “Donde todos son culpables, nadie lo es”³⁶. Lo que sí se debe establecer es la responsabilidad colectiva, pues ésta no es selectiva, y cada quien que sea parte de una comunidad, carga con la responsabilidad política de su pertenencia. Es decir, se hereda una tradición de situaciones que al ser conformadoras de la identidad de dicho pueblo pueden generar tanto beneficios como contrariedades, pero que al sumarse una colectividad determinada, en tanto decide trabajar por ella, construyéndola y conformándola, se asumen como condiciones dadas.

Ambos aspectos aquí mencionados, el ejercicio del pensamiento, que también se traduciría en una buena deliberación propia de lo que Ricoeur va a denominar como sabiduría práctica, y la asunción de responsabilidad política, serían factores relevantes en la reconstrucción de una comunidad que en su base tenga el querer vivir juntos.

La Promesa

“..Si el acto de prometer define lo que hay de más humano en el hombre, cualquier sospecha respecto a él sólo puede engendrar efectos devastadores en la condición moral del hombre en su conjunto”³⁷.

La promesa le entrega credibilidad a la identidad y posibilita que se piense en ella en términos proyectivos. Aunque se mencionaba lo frágil que era ella y susceptible que se encontraba

³³ Cabe mencionar, buscando una correlación más explícita entre ambos autores, que Ricoeur asemeja el dejar de narrarse al proceso de banalización del mal. Al respecto ver Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido...*, p. 576.

³⁴ *Ibíd.*, p. 161.

³⁵ *Ibíd.*, p. 165.

³⁶ *Ibíd.*, p. 151.

³⁷ Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento...*, p. 139.



al paso del tiempo y al encuentro con los otros, existe un poder que apela a la capacidad de comprometerse a cumplir con algo, a llevar a cabo una acción. Es decir, a pesar de la incertidumbre frente a lo que vendrá, seguiré siendo el que soy, seguiré constante para mantener el pacto.

La permanencia de la identidad como *ipse* está en constante construcción, la cual es posible por la fidelidad en la promesa. Ésta hace que la fragilidad de la identidad disminuya. En tanto, hay otro que espera algo de mí por la palabra empeñada, orgulloso de la confianza entregada y evitando defraudar al otro.

Poder prometer conlleva tanto la posibilidad de cumplir, como la de romper la palabra. Por eso, tiene un rol fundamental la memoria, acordarse del compromiso, y tener la voluntad de cumplirlo. Así como la fidelidad circunda al acto de prometer, la fiabilidad constituye su contracara.

De este modo, damos paso al aspecto moral que tiene la promesa. Anteriormente se comentaba que el poder prometer implicaba todas las otras capacidades que tenía el hombre, a saber, decir, hacer, narrar e imputar; todos son necesarios y son manifiestos en la promesa: “tendremos ocasión de observar que el poder prometer presupone poder decir, poder actuar sobre el mundo, poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida, en fin, *poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos*”³⁸. Esto último es lo que posibilitará que el sujeto se haga responsable de sus acciones. Asimismo, notamos que este aspecto moral se encuentra arraigado en la *ipseidad* de la identidad, en el carácter que le es propio y que le permite formular “yo me comprometo a...”³⁹. “Al *atar*, la promesa replica a la impredecibilidad que arruina la confianza en el curso esperado de la acción”⁴⁰.

Arendt lleva la promesa al espacio de la colectividad y las instituciones humanas. Y es que para que exista promesa se necesita de otros, los alocutores con quienes se establece el pacto. No existe en la soledad de mi meditación, necesita ser formulada para que sea real y se dé todo lo que en ella hay imbricado, por lo tanto es un gesto eminentemente político.

Así como la identidad singular, la de la colectividad es frágil sobretodo si se tiene en cuenta la diversidad de quienes la componen. Sólo es posible hacerse parte de ella en un compromiso profundo y fecundo cuando busca responder por la imprevisibilidad de lo que vendrá mediante la asunción de pactos y contratos. Entonces, es posible confiar en ella, en el conjunto que está constituido por todos.

“Ya hemos mencionado el poder que se genera cuando las personas se reúnen y ‘actúan de común acuerdo’, poder que desaparece en cuanto se dispersan. La fuerza que las mantiene unidas [...] es la fuerza del contrato o de la mutua promesa”⁴¹.

A modo de conclusión

Si bien, a mi modo de ver, es imposible dar por sentado que en base a los elementos reseñados aquí es posible la reconstrucción de una sociedad devastada por los regímenes totalitarios y los crímenes monstruosos que ellos conllevan, creo que son aspectos que pueden dar

³⁸ *Ibíd.*, p. 135. (la cursiva es personal)

³⁹ *Ibíd.*, p. 137.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 139.

⁴¹ Arendt, Hannah, *La condición humana...*, p. 264.



“Identidad, memoria y poder: Elementos para la reconstrucción de la comunidad.”

algunas luces, que en caso de no manifestar programáticamente cómo hacerlo, al menos ayudan a entender o hacer ciertos diagnósticos sobre la sociedad en la que nos desenvolvemos.

Desde mi apreciación, es mucho lo que la filosofía, en tanto es capaz de hacer análisis como los de Ricoeur y Arendt, tiene que decir y puede aportar en las colectividades de hoy.

Si fuésemos capaces de configurar una identidad colectiva auténtica, con todo lo que ella implica, me da la impresión que no se estaría tan lejos de constituir sujetos potentes capaces no sólo de conmovirse con distintas experiencias estéticas, sino también de ser tener iniciativa y espontaneidad, en el sentido de poder construir algo bello o admirable. Sujetos partícipes, responsable y edificadores de un proyecto común acorde a eso que nos mantiene queriendo seguir viviendo juntos.

Es fundamental quién y qué es lo que somos, reconocernos, de modo tal que nos hagamos cargo de nuestras acciones y dichos, podamos prometer para seguir construyendo una sociedad, donde el protagonismo de cada uno sea fundamental y los procesos de cuestionamiento y reflexión sean imperiosos, para que en los hechos se encuentre reflejado el ejercicio del pensamiento, y en definitiva, para que desastres como lo sucedido no acaezcan jamás.



Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993.
- Arendt, Hannah. *Responsabilidad y Juicio*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007.
- Ricoeur, Paul. *Los caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.