

La culpa política*

HELMUT DUBIEL

Universidad de Giessen

En el ámbito de las investigaciones en torno a la memoria se distinguen fundamentalmente dos formas en las que el presente y el pasado se relacionan entre sí. En la primera forma, aquel que recuerda somete al pasado —lo convierte en *instrumento* de afirmación del presente. Este fenómeno se designa recientemente con el concepto de la política del pasado (*Vergangenheitspolitik*). En la otra forma, el pasado posee un poder *mítico* sobre el presente. Experiencias del pasado cargadas con sentimientos de miedo y de culpa bloquean en este caso la orientación en el presente.

Nuestra memoria no es únicamente algo así como un depósito en el que pudiéramos descargar simplemente una serie de signos. Desde los neurofisiólogos hasta los historiadores, en el ámbito de la investigación existe el consenso de que el recuerdo procede en forma constructiva. El así llamado «pasado» no posee una existencia objetiva. Se trata más bien, tanto en el ámbito de la vida individual como en el ámbito de la vida pública de una construcción altamente subjetiva y dependiente de la situación. Lo que recordamos y el modo en que lo recordamos está determinado desde el presente. Un ejemplo extremo de esta instrumentalización del pasado en dirección de un futuro aún por venir se encuentra en la guerra entre serbios y croatas. En los primeros meses de la guerra parece haber habido un acuerdo secreto entre los bandos en guerra para sepultar a los caídos desnudos y sin ningún signo que permitiera reconocerlos. Esta suerte de anonimato fue pensado para futuras comisiones de historiadores que eventualmente habrían de realizar un balance por encargo de un jurado especial de la ONU en torno a la violación de los derechos humanos cometidos por criminales de guerra de ambos lados. Este anonimato de los muertos ofrecía a

* Traducción de Gustavo Leyva.

cada uno de los bandos en guerra la posibilidad de reclamar los cadáveres encontrados como pertenecientes a él y, de este modo, utilizarlos con el propósito de justificar su propia causa.¹

En esta imagen de una memoria colectiva que subordina el recuerdo por completo a los imperativos del dominio, del control sobre el presente, se puede incluir también la experiencia de la época de la posguerra en Alemania occidental —la experiencia de un silencio en muchos planos, del encubrimiento y de la relativización de la inimaginable crueldad perpetrada entre 1933 y 1945 en los campos de concentración y en las expediciones de exterminio en Europa oriental.

En el fenómeno del silencio en torno a esta crueldad hacia el inicio de la época de la posguerra se puede aprender que el dominio del presente sobre el pasado —por extendido que pueda ser también en muchas sociedades y épocas— no es parte de una suerte de *condition humain* inmutable. Se trata más bien de un síntoma patológico tanto desde un punto de vista sociológico como desde un punto de vista psicológico. La memoria colectiva de los alemanes en la época de la posguerra funcionó como un rígido programa de procesamiento de información que utilizaba todas las informaciones solamente para la estabilización de los cauces ya predeterminados por los que habrían de correr en lo sucesivo el pensamiento y los sentimientos. Muchas actitudes abiertamente irracionales de esta época —por ejemplo, aquella autoestilización de los alemanes como víctimas, la desviación de toda culpa hacia el individuo llamado Adolf Hitler o la interpretación del régimen nacionalsocialista como una suerte de catástrofe natural— llegan a ser posteriormente obvias en lo que concierne a su función, a saber: apoyar una visión del mundo estereotipada y aún imbuida por el sistema totalitario.

Hay un gran consenso en todos los campos —que, por lo demás, se encuentran siempre en medio de disputas— del psicoanálisis, por un lado, y de la ciencia social, por el otro, en el sentido de que este bloqueo de la memoria colectiva de los alemanes tiene algo que ver con sentimientos de culpa traumática. «Culpa» es un concepto difícil. Tendemos fácilmente a comprender este concepto en el sentido del Derecho Penal como una culpa criminal —y, para el contexto de nuestra discusión, a rechazarlo. Naturalmente que la gran mayoría de los alemanes no fueron en este sentido estricto del Derecho Penal «culpables» y esto tampoco como colectivo. En un sentido más general, la «culpa» pertenece a las experiencias existenciales fundamentales del hombre.² Como seres humanos no estamos fijados solamente por nuestra constitución biológica en lo que se refiere a nuestra identidad —en la forma en que podríamos estarlo, por ejemplo, a través de una huella digital peculiar. A nuestra identidad pertenecen también esencialmente aquellos parámetros morales adquiridos en la educación a los que nos ajustamos en nuestra acción y a los cuales podemos no adecuarnos. La posibilidad de la culpa se origina de esta falibilidad, es decir, de esta experiencia de una no-coincidencia entre los parámetros morales que hemos internalizado y la vida que llevamos. El filósofo búlgaro Tstvan Todorov ha descrito en su libro *Angesichts des*

Äussersten (*A la vista de lo extremo*) la dimensión moral de la experiencia de los campos de concentración. Él enlaza este concepto de culpa con el de la dignidad humana.³ Pertenece a la dignidad humana el que el mal que hemos hecho podamos atribuirlo a nosotros mismos y a otros y asumir así la responsabilidad por él. Culpa en el sentido estricto surge propiamente —y ello en forma paradójica— sólo cuando no estamos dispuestos a asumir la responsabilidad por el mal que hemos causado o que ha ocurrido en nuestro nombre. Esta clase de culpa, que Ralph Giordano denomina la «segunda culpa», resulta de la negación, del rechazo a incorporar el crimen, la injusticia o también solamente las consecuencias de la imprudencia de acciones pasadas, en el proceso de la formación de nuestra identidad. En una variación de la conocida frase del discurso de Richard von Weizsäcker el 8 de mayo de 1985, podría también decirse que la culpa surge solamente cuando nos resistimos, nos negamos a recordar, a interiorizar (*er-innerr*) un pasado opresivo de modo que este pasado se convierta realmente en una parte de nuestro interior.

Éstas son, desde luego, reflexiones fundamentales que dejan aún completamente abierta la cuestión de cómo la categoría de culpa enlazada al individuo se relaciona con la esfera de la política. Karl Jaspers distinguió en su escrito en torno a *Die Schuldfrage* (*La cuestión de la culpa*), la culpa *criminal*, la culpa *política*, la culpa *moral* y la culpa *metafísica*.⁴ El problema con el que Jaspers se veía confrontado en ese momento consistía en formular una concepción del Holocausto de cara a la responsabilidad de los alemanes, de una responsabilidad que tendría que especificarse en forma gradual y diferenciada. Una concepción semejante tendría que permitir delimitar, por un lado, la forma específica de la responsabilidad y, por otro lado, debía permitir al mismo tiempo fijar conceptos adecuados del arrepentimiento, de la expiación y de la reparación moral por el daño cometido.

A Jaspers le era claro por principio que —dejando de lado el caso de la culpa criminal— la utilización del concepto de culpa era solamente metafórica. Las dificultades que Jaspers se acarrearía con la utilización metafórica del concepto de culpa no son, sin embargo, las únicas en su concepción. En su correspondencia con Karl Jaspers y en una conferencia no publicada, Hannah Arendt sometió a una aguda crítica, en último término una crítica constructiva, las reflexiones de Karl Jaspers.⁵ Es por ello que los comentarios de Hannah Arendt tienen que ser tomados en cuenta en la reconstrucción de la argumentación de Jaspers.

Culpa criminal

En la tradición del Derecho europeo el concepto de culpa criminal está claramente determinado. Ese concepto se refiere a un delito individual que está definido como un crimen por la ley del Estado. La instancia que fija esta culpa es un tribunal. Esta clara determinabilidad analítica de la culpa criminal está enlazada desde luego con condiciones históricas que después del totalitarismo no

son más comprensibles a primera vista. En aquella tradición del Derecho no se había previsto que el Estado, que debía ser el guardián del Derecho, pudiera convertirse él mismo en sujeto de crímenes monstruosos. Ningún Derecho Penal convencional es adecuado al crimen del exterminio ordenado estatalmente y realizado siguiendo una división metódica del trabajo. Cuando hay un delito al que ningún castigo convencional corresponde —tanto por su gravedad como por su realización conforme a una cierta división del trabajo— surge entonces aquella situación de desconcierto y perplejidad como la existente en Alemania en el inicio de la posguerra en la que, como ya Hannah Arendt lo anotara, de alguna manera todos y a la vez ninguno eran culpables.

La inconmensurabilidad entre la culpa y el castigo no es por supuesto el único problema en una situación semejante. A esa mirada orientada por el Derecho Penal criminal que intenta analizar el fenómeno del exterminio masivo llevado a cabo por el Estado se le escapan aquellas formas aparentemente «inofensivas» de complicidad como el seguidismo apático, el cobarde pasar-por-alto, el no-querer-saber, etc. Jaspers intenta comprender estas formas de complicidad con el concepto de culpa *moral*. Culpa *moral* designa la responsabilidad por las consecuencias que se originan a partir de un hacer u omitir individuales. La instancia ante la cual me debo responsabilizar como alguien moralmente culpable es en último término mi propia conciencia. En la línea de la tradición cristiana y de la protestante, tendemos a considerar a la conciencia como un fenómeno puramente interior, por así decirlo como «el tribunal del propio corazón». Pero la conciencia es, a la vez, el representante del deseo de ser respetado por los hombres que yo amo. El Derecho Civil y el Derecho Penal fijan cuáles son las formas de la violencia, de la amenaza o del chantaje que son admitidas. En el ámbito de la moral no hay una demarcación semejante para un comportamiento equivocado que podría ser admitido en el límite. La moral es rigurosa. Ella se dirige también a faltas que el tribunal no investiga. En el caso del autoexamen moral no hay ningún recurso, ninguna posibilidad de apoyarse en la «orden en estado de emergencia»: un asesinato es y sigue siendo un asesinato, incluso aunque haya sido ordenado. En los tiempos seculares en que vivimos se subestima el papel de la así llamada «conciencia» en la organización psíquica. Sin embargo, la reciente rama de investigación de los trastornos postraumáticos de la personalidad ha suministrado pruebas empíricas arrolladoras de que la participación en agravios, en injusticias —como, por ejemplo, en los crímenes de guerra— destruye interiormente también a aquellas personas cuyas acciones se explican por una aparente falta de conciencia.⁶

Karl Jaspers y Hannah Arendt tendían a extender el ámbito de la culpa moral o el de la responsabilidad moral individual. Un caso límite estaría marcado por la pregunta en torno a si todo ciudadano de un Estado es responsable por la manera en que ese Estado gobierna. La respuesta a esta pregunta nos lleva ya al terreno de la culpa *política*.

Este concepto de culpa política se relaciona con crímenes, en especial, y con una injusticia histórica, en general, que han sido perpetrados en nombre del Estado del que yo soy ciudadano. A lo largo de la historia y hasta ahora, la instancia que declara judicialmente esta culpa ha sido siempre el vencedor militar en una guerra. Cincuenta años después del escrito de Jaspers tenemos desde luego un motivo para la esperanza de que existan en forma creciente instancias jurídicas transnacionales que puedan fijar y dar seguimiento a esta forma de culpa. Así, se ha decidido en Roma la instauración de un tribunal mundial de la ONU para la investigación de los crímenes en contra de la humanidad. Los contornos del concepto de la culpa política continúan siendo desde luego poco precisos. Karl Jaspers habla en este contexto también de «responsabilidad política». Este concepto nos es habitual en el acontecer político cotidiano cuando, por ejemplo, un ministro dimite por causa de un comportamiento incorrecto de un funcionario en su ministerio, en su «ámbito de responsabilidad», aunque a este ministro en lo individual no le concierne culpa alguna. Otro concepto adicional que ayuda a la clarificación del concepto de la culpa política es el de la «responsabilidad colectiva». Una persona puede ser también llamada a cuentas por cosas en las que ella misma no ha participado. Ella «responde», es «responsable» entonces, como Jaspers y Arendt dicen, por una injusticia que tuvo lugar en nombre de un colectivo al que esa persona pertenece. Desde luego que no está claro, ni en Karl Jaspers ni en Hannah Arendt, cuál es la forma de pertenencia a una sociedad que permite hablar de la «responsabilidad colectiva» o de la culpa política en todos los miembros de una comunidad política. Para Jaspers es el mero *factum* jurídico de la pertenencia a un Estado lo que constituye esta responsabilidad. Hannah Arendt, por su parte, coloca este plano en un nivel aún más profundo: para ella es la pertenencia a un colectivo nacional en el que, por así decirlo, sin haber sido preguntado, se ha nacido. Creo que ambas propuestas son insuficientes. Cabría así preguntarse: ¿no serían también, en último análisis, los judíos-alemanes culpables políticamente por la injusticia que fue cometida en contra de ellos por los alemanes? El mero *factum* de la pertenencia a un colectivo nacional, sea éste concebido en forma jurídica o en forma étnica, no puede explicar el concepto de la culpa «política» en forma satisfactoria. Se puede hablar con sentido de la «culpa política» sólo cuando se ha alcanzado un grado determinado de integración política y cultural de una sociedad. En sentido estricto es imputable de culpa en el plano político un Estado nacional solamente si estuviera caracterizado por una congruencia suficiente de pertenencia socioestructural, cultural (esto es, lingüística y religiosa), al igual que de pertenencia política (plebiscitaria o democrática).

La forma de culpa más difícil es aquella que Jaspers denomina la culpa *metafísica*. Esta forma de la culpa se origina a partir de la violación de aquella obligación abstracta de solidaridad que tengo con todo aquel que tiene un rostro humano. En este concepto se hallan superados, integrados, y a la vez condensados en extremo, los tres conceptos de culpa precedentes. En ese sentido soy culpable,

y tengo que serlo necesariamente, si no hago todo aquello que está en mi poder para impedir cualquier injusticia en el mundo o, por lo menos, para limitarla. La concepción de Jaspers de la «culpa metafísica» está fundamentada en último término en forma religiosa. Solamente el Juicio Final y esto quiere decir Dios, determina esta culpa. Y la obligación abstracta de solidaridad con respecto a todo aquel que tiene un rostro humano contenida en esta concepción se origina en último término a partir de la semejanza del hombre con Dios. Hannah Arendt ha contradicho vehementemente la fundamentación religiosa de lo que Jaspers denomina «culpa metafísica». Para ella, el sentido de una concepción de «responsabilidad colectiva» ampliada en forma universalista se seguía en último término de la limitación interna ya señalada de la concepción de la «culpa política». Esta limitación era resultado de la circunstancia de que el marco de referencia que en ella se pensaba era el Estado Nacional. Tanto la reciente apertura comunicativa como la apertura infraestructural de la sociedad mundial al igual que la experiencia de que el Estado Totalitario estaba en posibilidad, en su ámbito de dominio, de destruir a la civilización humana, nos obligan hoy a una concepción de solidaridad y responsabilidad colectiva que no conoce ninguna frontera. Era este equivalente político del concepto de Jaspers de la «culpa metafísica» el que llevó a Hannah Arendt a hablar, en relación a las crueldades ventiladas durante el proceso de Eichmann, de la «vergüenza de ser un ser humano».

A veces me he preguntado si les habría sido posible a los alemanes en los años cincuenta y sesenta asumir la responsabilidad colectiva por el monstruoso crimen del Holocausto en una forma honesta y veraz. Dicho en forma concreta: ¿Podría imaginarse un discurso como el de von Weizsäcker el 8 de mayo de 1955? No solamente el psicoanálisis sino también las más antiguas tradiciones de la filosofía moral y de la teología nos enseñan que un sujeto que carga una culpa no está en todo momento en situación de una aceptación moral de su culpa. La capacidad de admitir la culpa está limitada por la magnitud de la misma y por el intervalo temporal que se requiere para una expiación adecuada. En ocasiones, no alcanza el tiempo de una vida humana para asumir una culpa severa extrema. En ese sentido, los alemanes que habían participado como personas adultas en el exterminio masivo habían muerto como sujetos morales aunque físicamente hubieran sobrevivido a ello. ¿Puede considerarse como no realista la expectativa de que su co-responsabilidad por el hecho monstruoso de la liquidación industrial de incontables seres humanos habría podido tener lugar en el curso de pocos años y ser objeto de un sentimiento subjetivo de culpa *consciente*? La cultura de la reflexión, de la autorreserva crítica, de los sentimientos morales y las formas lingüísticas y rituales de su articulación pública de los que se requiere para que pueda allanarse el camino a una asunción de responsabilidad, en general, tienen primero que crecer y desarrollarse en largos e improbables procesos civilizatorios.

La culpa deviene accesible sólo para las generaciones posteriores que, en virtud del origen familiar y nacional, se sintieron emparentadas con la genera-

ción de los que cometieron aquellos crímenes pero que, al mismo tiempo, no tenían ninguna participación responsable en términos biográficos en aquel contexto empírico de culpa. Sólo de esta manera es comprensible también la paradoja dinámica de la tematización pública de las hipotecas del pasado nacional-socialista. No solamente los protocolos del Parlamento alemán, sino también otros documentos históricos de aquella época dan la impresión de que la atención pública respecto a lo que aconteció en Auschwitz empieza no a decrecer, sino más bien a aumentar con la distancia temporal. Evidentemente, el proyecto civilizador de asunción de la culpa es posible sólo en la forma de una cooperación, siempre llena de conflictos, de varias generaciones constantemente bloqueadas por fuerzas inconscientes poderosas.

El balance de lo soportable

Pero, ¿a quién se le podría atribuir la competencia y la autoridad para fijar, para determinar el punto específico en el tiempo en el que estaría concluido el proceso de una asunción de la responsabilidad colectiva de los alemanes? En cualquier caso, hoy en día sería absurdo caracterizar como supérfluo el proceso de la reflexión en torno a la culpa —que ha sido puesto en marcha en una gran mayoría de la población— apoyándose en la restauración completa de la soberanía de Alemania. Cuando los políticos de la antigua República Federal de Alemania prevenían o advertían de un forzamiento de la reflexión pública de la culpa, tenían en último término un argumento empírico de su lado. Se veían confrontados con la cuadratura del círculo, con la paradójica tarea de acoplar una sociedad profundamente antidemocrática en un sistema político que, como, sistema democrático, no podía dejar de lado las convicciones de sus ciudadanos. Aquellos que, tras la reunificación del Estado Nacional Alemán, exigen detener los rituales públicos de una asunción colectiva de culpa y buscan retornar a un patriotismo «sin prejuicios» y «positivo», socavarían el fundamento más profundo del que se alimenta hasta hoy la cultura democrática de la República Federal Alemana. Al mismo tiempo se desconocería, se pasaría por alto con ello que la presuntamente restaurada «normalidad» de una nación cuyos ciudadanos pueden estar de nuevo «orgullosos» en un sentido inmediato de su Estado, muestra también fisuras en los Estados cuya aparente imparcialidad nacional se querría imitar. Ahora bien, en todo el mundo aumentan los signos de transformación de una forma «positiva» tradicional de legitimación estatal hacia una cultura democrática de la justificación pública que integra también la memoria del duelo de la injusticia colectiva perpetrada en el contexto de la propia historia. El presidente de los Estados Unidos se declaraba recientemente representante de la sociedad de Estados Unidos en la asunción de la culpa por la esclavitud y el racismo; el gobierno australiano hacía lo mismo con la culpa en relación al exterminio masivo de los aborígenes; el gobierno holandés, en forma similar, por la injusticia en el saqueo colonial de Indonesia. El presidente

francés se declaraba también como representante de la sociedad francesa en la asunción de la culpa por la colaboración del régimen de Vichy en la deportación de los judíos franceses en forma análoga a como el ministro noruego lo hacía por la colaboración de su Estado con las fuerzas de ocupación alemanas. Éstos son tal vez ejemplos espectaculares y quizá también superficiales. Más claros son aún los signos de una legitimidad democrática creada mediante rituales de culpa y de duelo como los de las «jóvenes» democracias en Latinoamérica, Sudáfrica y el mundo poscomunista. Estos nuevos Estados democráticos reaccionan así a su pasado pre-democrático con instituciones y gremios de nuevo tipo dotados de un valor alto de legitimidad, instituciones y gremios que no solamente deben esclarecer la verdad sobre la injusticia cometida en el pasado; sino que tienen también la función simbólica de integración de la nueva sociedad. La «Comisión de la Verdad» de Sudáfrica es aquí el ejemplo más visible de una institución de nuevo tipo que crea el vínculo social que mantiene unida a una sociedad en la medida en que da una voz a las víctimas de injusticias pasadas y ofrece a los autores de los crímenes una arena pública en la que pueden confesar y asumir su culpa.

La irrupción global de una nueva cultura de legitimación «posttotalitaria» se puede determinar con precisión. Hasta 1989, las democracias liberales occidentales pudieron legitimarse —aunque cada vez con menos plausibilidad— a través de la relación de contraste con los diversos sistemas totalitarios. Con los restos del socialismo totalitario estaba siempre presente un modelo de dominio al que se le asignaba una suerte de garantía negativa para la legitimidad de la democracia liberal. Cuando, después de 1989, el «otro lado», aquel otro lado al que podían remitirse los críticos de las relaciones aquí imperantes no existía más, comenzó aquella transformación en el dispositivo simbólico de las democracias liberales cuyas consecuencias no eran en aquel momento previsibles. Si se sigue la idea de Bernd Giesen, el caso alemán de una legitimidad democrática alimentada por la reflexión colectiva de la propia culpa es el ejemplo más pregnante establecido históricamente de un nuevo patrón de formación de identidad nacional.⁷ Este estilo «posttotalitario» de un nuevo tipo de legitimación está caracterizado, según Giesen, en primer lugar, por un rechazo gradual de una demostración triunfalista de la propia historia nacional —como se muestra en forma visible, por ejemplo, en la cultura de los monumentos de guerra; el propio pasado nacional no suministra más ahora el material para un aseguramiento positivo del *status quo*. Se convierte más bien en una suerte de película de contraste de la orientación del presente. Su rememoración pública se reviste ahora con la tarea de romper la mítica compulsión a la repetición de una historia lastrada por la culpa y la injusticia. Muestras empíricas de estas nuevas formas de formación de la legitimidad las encuentra Giesen no solamente en los gestos mencionados de asunción demostrativa de la culpa por parte de prominentes políticos, sino también en las ya citadas nuevas instituciones y nuevos rituales —como por ejemplo los de la «Comisión de la Verdad». Estas nuevas hechuras de la formación de legitimidad fueron preparadas

en las democracias establecidas en virtud de polémicas específicas similares al «Debate de los Historiadores», a debates en torno a la revisión de una visión triunfalista de la historia nacional correspondiente. Podrían mencionarse a este respecto la nueva valoración de la «conquista» en el mundo hispánico y americano, la nueva escritura de la Revolución Francesa, la nueva valoración de la historia antifascista en Bélgica, Holanda, Francia, etc.

El centro secreto de esta nueva forma de legitimación, para mí filosóficamente aún poco claro, parece estar en la supresión de las fronteras temporales del sujeto democrático colectivo. Las generaciones pasadas y futuras se integran simbólicamente en un acto democrático de fundación planteado en forma duradera en la medida en que aquella injusticia, que se les cometió en el pasado pero que continúa actuando hoy en el presente, se confiesa, se reconoce públicamente. De acuerdo a esta lógica simbólica pertenecen a aquello que nosotros denominamos «sociedad» no solamente los físicamente vivos que comparten aquí y ahora nuestro territorio. En el cosmos de los seres humanos a los que nos referimos implícitamente, con los que nos relacionamos implícitamente cuando utilizamos la palabra «nosotros», se integran también los muertos. Si no recordamos a aquellos que antaño fueron excluidos de nuestra comunidad política o que incluso perdieron su vida en virtud de un asesinato perpetrado en nuestro nombre, ellos volverán a ser excluidos por nosotros por segunda ocasión. En el sentido anteriormente expuesto pertenecen al «nosotros» también los niños que aún no han nacido, los pertenecientes a generaciones futuras cuyo sentido de la vida y cuya felicidad está lastrada por las consecuencias a largo plazo y más allá de varias generaciones de una injusticia pasada y no expiada.

Si esta nueva cultura de legitimación logra imponerse, arrojaría una luz sin consideraciones sobre las formas convencionales en la formación de la identidad nacional. Su estilo triunfalista, que se articula en forma paradigmática especialmente en la simbología militar, en los himnos, en los desfiles, en las tomas públicas de juramento, etc., todo ello, sería reconocido bajo esta luz como una suerte de residuo de una socialidad basada en la barbarie, de una socialidad que se ha constituido ante todo mediante una violencia excluyente. Sus rasgos primarios como la delimitación no cuestionada entre «nosotros» y «ellos», el narcisismo de grupo no cuestionado y una identificación irreflexiva del individuo singular con el colectivo, se habrían convertido en realidad en forma pura en la Alemania nacionalsocialista. Justamente no son estas obligaciones compartidas en común o estas experiencias fundacionales compartidas —como lo sostiene una sociología tradicional—, las que posibilitan el surgimiento de una nación a partir de sentimientos difusos del «nosotros». Son más bien las culpas compartidas en común a lo largo de su historia las que han creado en los seres humanos un sentido existencial de pertenencia determinado por sentimientos de culpa reprimidos. Esta fuerza de unión negativa e inconsciente de semejantes comunidades nacionales es tanto más fuerte cuanto más se ha mantenido a través de la

explotación y destrucción de las vidas de los que son considerados como extraños. El secreto de su vínculo común no se basa en la libre elección de sus miembros sino en la complicidad silenciosa.

Tras el fracaso definitivo de todos los proyectos de sociedad que nos prometían que las relaciones humanas podían ser establecidas con un golpe revolucionario —y adicionalmente con seguridad histórica—, se ha desarrollado en varios seres humanos la conciencia de que el «balance de lo soportable» (Jürgen Habermas), esto es, la garantía de relaciones justas y libres de violencia, es una tarea y un resultado continuo de los ciudadanos democráticos. El progreso que ellos esperan sólo está garantizado por su propia acción política. Una imagen semejante de la sociedad en la que el presente no aparece como el «aún no» de un futuro utópico ni tampoco como el «no va más» de una época dorada, sino como un estado siempre frágil y en todo momento amenazado por la recaída en la barbarie, ha sido expresada por Walter Benjamin con la imagen del ángel que parece tan pronto como cesa de cantar. Aquel que, ante el trasfondo de una imagen histórica semejante en relación a los exterminios masivos y a las violaciones de los derechos humanos en el presente, recuerda a Auschwitz, no pone en cuestión su peculiaridad. Extrae solamente una consecuencia política de esta experiencia ejemplar de lo que los hombres se pueden infligir los unos a los otros.

NOTAS

1. Opinión transmitida oralmente por Zarko Puhovsky, profesor de Filosofía Política en Zagreb y portavoz del Comité Helsinki en ese lugar.
2. En estas reflexiones agradezco numerosas sugerencias al libro de Gesine Schwan, *Politik und Schuld*, Frankfurt, 1978.
3. Véase Tzvetan Todorov, *Angesichts des Äussersten*, Munich, 1993.
4. Véase Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg, 1946.
5. El debate poco conocido entre Karl Jaspers y Hannah Arendt es reconstruido por Anson Rabinbach en su libro *In the Shadow of Catastrophe. German intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, 1997.
6. Véase a este respecto el impactante libro de Jonathan Shay, *Achill in Vietnam. Kampftrauma und Persönlichkeitsverlust*, Hamburgo, 1998.
7. Véase Bernd Giesen, «Verlorene Paradiese, gescheiterte Revolutionen, vergessene Opfer», en *Kollektive Identität*, Frankfurt, 1998.

Profesor de Sociología en la Universidad de Giessen. Entre sus libros más importantes destacan: Die demokratische Frage (con Ulrich Rodel y Günther Frankenberg) (1989) (trad. esp. La cuestión democrática, Huerga y Fierro); Ungewissheit und Politik (1994); Niemand ist frei von der Geschichte. Die NS-Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages (1999).