

ANTE EL DAÑO ABSOLUTO, LA RESISTENCIA: UNA LECTURA DESDE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Lida Esperanza Villa Castaño

Pontificia Universidad Javeriana

Villa.null@javeriana.edu.co

RESUMEN

Este artículo, siguiendo al filósofo francés Vladimir Jankélévitch, desvela la ética de la resistencia como una vía frente a la imposibilidad de perdonar en casos de violencia extrema y, en particular, cuando no hay arrepentimiento por parte del victimario. La senda de la resistencia configura, entonces, no solo el compromiso y la necesidad de mantener vivo el recuerdo del horror y la preciosa *ipséité*, sino la posibilidad de re-sentir y re-significar el silencio como un modo de dignificar a las víctimas, sin permitir que el lugar de lo moral sea usurpado por lo jurídico o lo legal. La tesis central que queremos sostener aquí se rige por la siguiente afirmación: si no podemos perdonar, por lo menos podemos resistir. La resistencia está relacionada con el deber de la memoria y con la recuperación de la voz silenciada de las víctimas en el espacio público.

PALABRAS CLAVE

Daño absoluto, indignación moral, perdón, ética de la resistencia, Vladimir Jankélévitch.

ABSTRACT

This article, following the teachings of the French philosopher Vladimir Jankélévitch, presents the ethics of resistance as a path facing the impossibility of pardon in cases of extreme violence and, in particular, when there is no remorse on the part of the violence performer. The path of resistance shapes, therefore, not only the commitment and the need to keep alive the memory of the horror and the cherished *ipséité*, but also the possibility to feel again and redefine silence as a way to honour the victims without allowing the moral stance to be usurped by the judicial system or the rule of law. The central thesis that we would like to hold here is based on the following statement: If we cannot forgive at least we can resist. Resistance concerns the duty of memory and the recovery of the silenced voice of victims in the public space.

KEYWORDS

Absolute harm, moral indignation, pardon, ethics of resistance, Vladimir Jankélévitch.

ANTE EL DAÑO ABSOLUTO, LA RESISTENCIA:
UNA LECTURA DESDE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas centrales en la obra de Vladimir Jankélévitch es la pregunta sobre el perdón en casos de violencia extrema. La pregunta, aunque restringida al caso particular del holocausto nazi, permite realizar una reflexión actual en casos de daño absoluto en los que se escinde la vida y se aniquila la *ipséité* y el *hápax*. Así, en Jankélévitch la reflexión sobre el perdón versa sobre la imposibilidad de perdonar los actos atroces de aquellos que no sienten culpa ni arrepentimiento y, por el contrario, disfrazan la maldad con inocencia. Ciertamente, el filósofo marca una clara distancia con aquellas posturas que afirman que el perdón es *de lo imperdonable*, como es el caso de Derrida.

Ahora bien, lo que nos interesa abordar en este artículo no versa sobre la imposibilidad de perdonar el daño absoluto y la muerte del próximo, sino en mostrar que frente a esta imposibilidad de perdonar crímenes atroces, la vía que nos queda es la resistencia como un posible camino para enfrentar el crimen y al criminal. En este sentido, la resistencia se ofrece como una posibilidad ético-política a la hora de honrar las innumerables víctimas.

En el desarrollo de este artículo se trabajan los siguientes temas: frente al daño extremo, la indignación moral, rescindir abre el camino de la resistencia y, ante todo, siempre resistir. Finalmente, se termina con unas reflexiones a modo de conclusión.

FRENTE AL DAÑO EXTREMO, LA INDIGNACIÓN MORAL

Jankélévitch dedicó dos obras fundamentales al problema del perdón: *Le pardon* (1967) y *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité* (1971), donde pone especial énfasis en el problema del perdón desde una lectura que está atravesada, básicamente, por la reflexión en torno a los crímenes que se cometieron en los

campos de concentración. Es decir, el filósofo se pregunta por el perdón pero en referencia a los crímenes contra la humanidad, y desde allí alza la voz en una especie de reclamo, pero ante todo de resistencia, frente a lo que no se puede olvidar y a lo mejor tampoco perdonar.

La pregunta que emerge es la siguiente: ¿cómo asumir entonces la resistencia? En el texto *L'imprescriptible. Pardonner?* Jankélévitch (1971) afirma: “Esos innumerables muertos, esas víctimas de las matanzas, esos torturados, esos pisoteados, esos ofendidos son asunto nuestro” (p. 61). En estas palabras encontramos un tono de firmeza que convoca de modo abierto y radical a la memoria, la cual configuró en la vida del filósofo una especie de ética de la resistencia; es decir, frente a la ausencia de demanda de perdón por parte de los verdugos solo es posible la defensa de los débiles, de las minorías, de los desarmados. En suma, ya que no es posible perdonar al agresor, debido a su ausencia, explícita o implícita, de aflicción y conmoción, las víctimas deben ser conservadas en la memoria de los hombres desde una acción efectiva y personalmente concernida:

[Pero,] ante lo acaecido, ¿qué debemos hacer? En el sentido estricto del verbo hacer, no se puede hacer hoy más que gestos impotentes, simbólicos y hasta poco razonables, como por ejemplo no pisar jamás el suelo alemán... ¡y aún menos el suelo austriaco! No aceptar ni indemnizaciones de los alemanes, ni sus “reparaciones”. (Jankélévitch, 1971, p. 60)

Detengámonos en esta cita, que llama la atención por el tono con el que el filósofo nos exhorta a actuar. El daño extremo, como resultado de la libre voluntad del verdugo en el pleno uso de su libertad, trae consigo, en el caso más radical, la pérdida irremediamente del *hápx*; frente a ello el hombre no puede hacer nada. El daño causado a un semejante es irreversible y en este caso nadie puede resarcir la pérdida. Así, la violencia extrema que genera el daño absoluto significa la destrucción de un proyecto de vida. Esto indica que no debemos percibir el daño solo en tér-

minos materiales; por el contrario, lo que se pone de manifiesto es que este daño tiene que ver con una doble relación, moral y existencial. En suma, lo que se suprime con el daño absoluto es el proyecto de vida:

[Este] se asocia al concepto de realización personal, que a su vez se sustenta en las opciones que el sujeto puede tener para conducir su vida y alcanzar el destino que se propone. En rigor, las opciones son la expresión y garantía de su libertad. Dificilmente se podría decir que una persona es verdaderamente libre si carece de opciones para encaminar su existencia y llevarla a su natural culminación. Esas opciones poseen, en sí mismas, un alto valor existencial. (Jankélevitch, 1971, p. 142)

En consecuencia, y dado que la ruptura del proyecto de vida constituye el daño más extremo, resulta necesario criticar la juridización de la vida, por cuanto esta impide analizar ontológicamente la gratuidad de la vida bajo la afirmación de *la vida es sagrada*. No obstante, es precisamente allí, en la impotencia de no poder hacer nada, donde surge la ética de la resistencia. Es decir, la violencia y la injusticia cometidas por el verdugo desatan la cólera, ya que como humanos hay cosas que no podemos soportar; una de ellas es precisamente la que afirma la maldad y niega el *hápax*. En consecuencia, según Jankélevitch (1971), la ética empieza únicamente con la indignación.

En este sentido, el deber está ligado a las acciones concretas que debe ejecutar el hombre frente a la indiferencia y a la afirmación del daño. Por esto, para el filósofo francés “no pisar suelo alemán”, “no aceptar indemnizaciones”, “no leer más a los filósofos alemanes”, entre otros enunciados, constituyen un acto de resistencia lleno de simbolismo. Encontramos, entonces, que la ética nace de una emoción y, en este sentido, vemos una cierta cercanía con Hume (1993), quien afirma en su *Ensayo sobre los principios de la moral*:

Mientras ignoremos si un hombre era o no el agresor, ¿cómo podemos determinar si la persona que lo mató es criminal o inocente? Pero después de que sean conocidas todas las circunstancias y relaciones, el entendimiento ya no tiene un campo adicional sobre el que operar ni ningún objeto sobre el que pueda emplearse. La aprobación o censura que sobreviene entonces no puede ser la obra del juicio, sino del corazón; y no es una afirmación o proposición especulativa, sino una sensación o sentimiento activo. (...) En las decisiones morales todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conocidas; y la mente, a partir de la contemplación del conjunto siente alguna nueva impresión de afecto o disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura. (p. 164)

Esta cita nos parece iluminadora a la hora de entender la posición de Jankélévitch, pues ciertamente encontramos también en este filósofo una comprensión de la ética que no está anclada a la razón sino al sentimiento moral, frente al cual el hombre se inclina dependiendo de la situación y la emoción que le despierta un hecho concreto.

De esta manera, puede afirmarse que la resistencia tiene que ver con una sensibilidad que va más allá de la siempre perjudicial indiferencia; es decir, muy al contrario del espectador consentido (Arteta, 2010), el cual se sumerge en la más cruel omisión, nuestra propuesta es resaltar que ante el criminal que no reconoce su falta y que no demanda un perdón sincero, lo único que nos queda es el sentimiento de “indignación” como un motor que potencializa la acción frente a la injusticia cometida por el agresor. No obstante, indignación sin resistencia es indiferencia; de allí que la resistencia haya que acompañarla de militancia¹, esto es, de la acción con-

¹ Hoy el término *militancia* está ideologizado, pues se asume como si fuera una actividad exclusiva de la izquierda, la cual se relacionaba con ciertos aspectos de carácter político. Ahora bien, desde la caída del Muro de Berlín parece que en el mundo hay una cierta decadencia con respecto al compromiso activo y la defensa de las injusticias que se cometen a diario. Es posible que esta ausencia de militancia se deba a la indiferencia con la cual se asumen hoy los problemas y los sufrimientos de los

creta; una acción que pueda propiciar un verdadero cambio en la sociedad y que, de alguna manera, tenga como objetivo no seguir permitiendo el daño de los hombres contra los hombres. En este sentido, resistir significa asumir compromisos precisos, dado que la toma de posición ética no tolera la abstención o la neutralidad.

La resistencia puede ser asumida desde diferentes perspectivas, de modo que ella no es unívoca sino plural; por ejemplo, tomar posición frente al horror es una exigencia que hace Celan (1999) en su poema *Tubinga, enero*. En este el poeta expresa, no sin cierto vértigo, la necesidad de la palabra:

Si viniera,
si viniera un hombre,
si viniera un hombre al mundo, hoy, con
la barba de luz de
los patriarcas: debería,
si hablase de este,
tiempo,
debería
solo balbucir y balbucir,
siempre, siempre,
así así
("Pallaksch", "Pallaksch").

Hay en el poeta una necesidad imperiosa del lenguaje, como lo exige el propio Jankélévitch; sin embargo, ¿qué se puede decir del horror? Tal vez tan solo "Pallaksch", "Pallaksch". No sabemos si esta palabra, evocada aquí dos veces por el poeta, entre comillas, para cerrar su poema inspirado en *La torre* de Hölderlin, tiene una significación puntual, pues esta no existe en ninguna lengua, y por ello se asemeja a la singularidad irreductible del *hápax*, a su

otros, dado que de cierta manera se ha perdido la relación con el otro como vínculo y espejo, y en su lugar se ve lo diferente, lo distante. Sin embargo, no podemos negar que en esta década han surgido movimientos ciudadanos que luchan por la equidad, por los derechos, por una sociedad más activa y más incluyente; un ejemplo de ello lo tenemos en el Movimiento de los Indignados.

vínculo idiomático; pero nos atrevemos a decir que *Pallaksch* indica también la palabra misma que expresa lo indecible, el horror que nos hunde en el vértigo y en su silencio. A propósito de lo indecible, Valente (2005) afirma:

Paradójicamente, lo indecible busca el decir. (...) La experiencia de lo que no tiene forma busca el decir, se aloja de algún modo en un lenguaje cuya eficacia acaso esté en la tensión máxima a que lo obliga su propia cortedad. En el punto de máxima tensión, con el lenguaje en vecindad del estallido, se produce la gran poesía, donde lo indecible como tal queda infinitamente dicho. (p. 66)

Pallaksch es entonces el repudio al horror, pero también la palabra que expresa la acogida de las víctimas en la forma simple de un balbuceo. Este balbuceo no es expresión de locura indiferente, sino ante todo militancia en la protesta, pues ante el horror debemos darle sombra a nuestras palabras, ya que “verdad dice quien sombra dice” (Celan, 1999, p. 109).

Ahora bien, la resistencia puede llevarse a cabo desde los actos que los hombres realizan como símbolo de oposición al daño causado, pero sin lugar a dudas la literatura también es una forma de hacer resistencia, como lo hizo abiertamente Celan. Así, pues, afirmamos con Deleuze (1987): “Solo resiste a la muerte el acto de resistencia, o bajo la forma de obra de arte o bajo la forma de una lucha de los hombres” (p. 8). La resistencia literaria de Celan es convertida en palabra que emerge de la herida profunda de sus recuerdos. En su memoria habita el horror y el desgarramiento de las múltiples heridas vividas, las cuales germinan en el compromiso que adquiere con el lenguaje, volviendo su angustia poesía de la resistencia; resistencia que comprendemos como una responsabilidad que va más allá de la simple función estética para convertirse en apuesta ético-política. Esto significa que en la poesía de Celan hay un compromiso con las múltiples *ipséités*, encadenado con el deber de la memoria.

En la poesía de Celan (1999) la estética se convierte en ética, y esta en denuncia política. Esto es posible porque el poema permite ver una realidad, un tiempo, el tiempo de la guerra, de la masacre, de la injusticia, el tiempo de *hoy*. Este develamiento permite un acercamiento con el otro, al establecer comunicación al mismo tiempo que alteridad. Pero el poeta no habla para sí mismo, sino para los hombres del por-venir, quienes de alguna manera deberán asumir el compromiso de retornar al pasado a través de la palabra, para desde allí darle sentido a la existencia, ver la sombra que enmarca. El poeta busca, entonces, la mirada intersubjetiva, ya que “el poema está solo. Está solo y de camino. El que lo escribe queda entregado a él. (...) El poema quiere ir hacia algo Otro, necesita ese Otro, necesita un interlocutor. Se lo busca, se lo asigna” (Celan, 1999, p. 506).

La poesía de Celan nos remite a la realidad vivida por el poeta, en la cual se manifiesta descarnadamente la muerte, la oscuridad y, por qué no decirlo, el desasosiego; empero, toda esta oscuridad está dotada de un cierto sentido que nos impone la imperiosa necesidad de la memoria, para poder desde allí resistir; es decir, el poema de Celan busca el diálogo con el otro, con la alteridad, como espacio necesario para la resistencia, pues es la única forma de luchar contra los horrores silenciados; de allí que la poesía se torne en símbolo de lucha hacia las actitudes violentas.

En su poema Celan (1999) permite el desplazamiento de los lectores hacia la realidad irreductible del poeta que revela y recrea la noche occidental, esto es, la perpetración del acto atroz, la dolorosa singularidad del exceso. Desde esta dimensión, como realidad en sí misma, el acto de resistencia se construye desde el afán de la memoria por retener todos los actos que merecen repudio y acción. Así, pues, podemos interpretar la poesía de Celan como una voz que llega de lejos y que plasma el vértigo en los lectores de ayer, de hoy y del mañana; un vértigo que debe sembrar en cada uno de nosotros la indignación moral por todos aquellos que padecieron sufrimientos injustos. Leer la poesía de Celan implica entonces un proceso de comunicación no solo de orden

estético, sino un encuentro con una realidad que nos reclama la acción, que nos pide a nosotros mismos. Por esta razón, podemos entonces indicar ahora que la indignación, como motor moral, debe potencializar la forma en que los hombres luchan contra el daño y la injusticia de modo efectivo.

Ahora bien, resistir es aceptar la premisa de que existen cosas que jamás debemos admitir bajo ninguna circunstancia; esto es, precisamente, el daño extremo, en el que se atenta contra la dignidad y contra la vida como un bien sagrado. En este sentido, si en casos extremos el perdón no es posible, la resistencia es, empero, la apuesta por un cambio de actitud en relación con la vida y con respecto al ofensor. Es decir, resistir es el compromiso del hacer efectivo y de la auténtica intensión moral que no tiene nada que ver con la apuesta verbal, sino con la acción y la tenacidad por la negativa de reivindicar al culpable que se afirma en su maldad.

Resistir significa, entonces, no conceder el perdón y librar una batalla contra todo tipo de crueldad; una batalla que muestre de modo explícito y abierto el rechazo contra el consentimiento y complacencia en relación con la violencia. Puede señalarse, entonces, que la acción ética no procede de una normativa abstracta y formal, sino del sentimiento de rechazo que se desata en el corazón del hombre cuando asume como deber combatir el mal y la infamia.

La resistencia es un llamado abierto a responder no solo exclusivamente por mis actos, sino la respuesta por las injusticias cometidas y, sobre todo, implica sentar una voz de protesta ante la pretensión de concesiones, de amnistías, las cuales han provocado una cierta suerte de desamparo en sobrevivientes y víctimas. Tal vez este sea el problema social de nuestro tiempo, pues una sociedad que en lugar de resistir acepta —no sin cierta resignación— el daño y la maldad está condenada a sucumbir en medio de la injusticia y la violencia. Por consiguiente, una sociedad que se resigna y tolera todo tipo de atropellos es una sociedad que está abocada a que los hechos crueles se cometan en la cotidianidad como algo que es de su cultura y que, en consecuencia, no es

posible combatir. Cuando se acepta o se dona el perdón como herramienta para vivir en sociedad, violamos la vida como un misterio inconmensurable.

El daño causado al próximo suscita una conmoción que va más allá de la simple “solidaridad” con la víctima, pues permite que los hombres potencialicen su *faire-être*, es decir, la lucha activa contra todos aquellos que atentan contra el hombre. En este sentido, la exigencia por la no disminución de penas, la exigencia por la eliminación de amnistías, deben ser acciones concretas si como sociedad deseamos que los criminales no vuelvan a delinquir, ya que ha sido evidente que criminales con rebajas de pena han vuelto a dañar al hombre y lo pueden volver a hacer. Desde nuestro punto de vista, el sentimiento de profundo respeto por las víctimas configura el espacio de resistencia, pero también engendra la posibilidad de protegernos frente a aquellos que persisten en hacer uso de la voluntad para dañar.

Ahora bien, dado que la resistencia es nuestra salida frente al hombre que no se arrepiente de su crimen, consideramos esta posibilidad como una exclamación propiamente moral ante los actos que comete el hombre. Frente al horror del crimen y del criminal, y ya que no es posible la reconciliación, dado que el perdón no emerge allí donde el infame se afirma en su maldad, no reconocemos el olvido como un asunto específico para hacer catarsis y recomenzar. El olvido atenta contra las múltiples violaciones realizadas históricamente a los hombres. Resistir implica mantener presente el crimen y el criminal en aras de, por lo menos, impugnar con la memoria el horror vivido que quiere ser olvidado. En últimas, la exigencia de la memoria es una cierta consideración de carácter ético-político, por cuanto el acto de la memoria exige no solo el mero recuerdo, sino un deber de actuar en función del haber sido de un *hápax*; esto es precisamente lo que configura *lo serio de la intención* (Jankélévich, 1968). En otros términos, la mera indignación sin acción no es suficiente. En efecto, indignarse implica hacer un despliegue de toda la responsabilidad y toda la

fuerza de la acción en el que sea posible el rechazo de la violencia, ya que esta escinde el derecho mismo de la existencia.

La indignación tiene entonces que ver con un cierto asombro por el atentado fraguado por un hombre consciente, en el sentido de que obstruye la cotidianidad y la libre posibilidad de ser. El rechazo de la acción destructora y del criminal tiene que ver con el sentimiento que produce el horror; en este sentido, el horror, como una acción que irrumpe en la cotidianidad de la existencia, se convierte en asombro y posteriormente en un sentimiento de indignación. Consideramos que si el acto atroz no sorprende por su dimensión destructora, la ética de la resistencia no tiene entonces cabida en ninguna sociedad. Lo anterior nos lleva de manera categórica a un rechazo de la tolerancia, “virtud” que ha implicado la aceptación del prójimo, incluso de aquellos hombres infames que viven entre nosotros con la conciencia tranquila. De modo que tolerar es casi como soportar; soportar la injusticia, el daño, la amnistía y hasta el perdón que arbitrariamente concede el Estado para alcanzar los procesos de paz, con una total indiferencia por el sentimiento de las víctimas.

La dificultad que encontramos en la llamada “tolerancia” radica precisamente en que en ocasiones su contenido tiene un carácter negativo; esto implica que en medio de situaciones de injusticia e inequidad, en lugar de asumir una posición crítica se privilegia la indiferencia e incluso se ignoran las acciones que no son buenas para la sociedad o un individuo en particular. En este sentido Arteta (1998) expresa:

Ya no es la intolerancia, sino más bien el talante habitual de la tolerancia misma y el riesgo de sus abusos lo que merece constituirse en objeto de atención y prevención. Pues se diría que aquella virtud ha generado en vicio. (...) Pero, en todo caso, estamos ante una falsa tolerancia porque tiende a rebasar sus límites y a tolerar lo intolerable. (p. 53)

Por esta razón afirmamos que la tolerancia tiene unos límites y que, por tanto, resulta peligroso tolerarlo todo, dado que lo

que emerge de una conducta que acepta sin discriminación todas las acciones que realizan los hombres construye una sociedad enferma, antes que denunciar lo inaceptable. Esta enfermedad se caracteriza por el no reconocimiento de nuestra alteridad. No podemos, entonces, caer en el extremo del vicio: “Los hombres tolerantes se toleran, se soportan como se miran los perros de porcelana, es decir, viven codo a codo sin conocerse, cohabitan sin dirigirse la palabra, se abstienen simplemente de toda violencia” (Jankélévitch, 1953, p. 371). De esta manera, romper el límite de la tolerancia significa ampliar nuestro horizonte de mundo en el cual los otros son nuestras múltiples alteridades; esto posibilitaría restringir los contenidos de la tolerancia.

La resistencia implica, así, romper con el mito de la tolerancia como exigencia positiva, pues mientras las víctimas son confinadas al olvido, a los otros, nosotros, nos deparan otras realidades:

[Seguimos] asistiendo al espectáculo de la muerte desde el burladero, a lo sumo desde un corrillo de orgullosos que observa mientras sigue su camino, como aquellos conductores que bajan el vidrio y la velocidad para ser espectadores del accidente en una carretera. (Santana, 2012, p. 5)

Observar las injusticias sin más que la simple morbosidad acentúa la tolerancia del ver, pero más aún abre la posibilidad de la desunión por protegernos los unos a los otros. En este sentido, la resistencia es todo lo contrario a la tolerancia. En el primer caso, los hombres no estarían dispuestos a permitir la violencia o la crueldad en contra de sus semejantes; pero si esto pasa, como suele suceder en la sociedad, lo correcto es actuar con determinación ante la agresión. Esto no supone tomarse la justicia por las manos, ni mucho menos ir en búsqueda del agresor para matarlo; supone, más bien, el desplazamiento activo en contra del hombre que no acepta su acto como una agresión moral. Por otro lado, implica también una protesta continua en contra de aquellos que encarnan la justicia y la ley y que, valiéndose de lecturas poco transparentes, cometen otra injusticia con las víctimas. Así, pues,

no basta con quedarse en el simple resentimiento; hay que potencializarlo, como lo hizo Jean Améry, quien mantuvo la herida abierta hasta el punto de finalmente darse muerte.

RESCINDIR² ABRE EL CAMINO DE LA RESISTENCIA

Améry ha sido duramente criticado por ser un “resentido”, como si este sentimiento fuera en sí mismo una desproporción consigo mismo y con la sociedad y que, por tanto, deberíamos suprimirlo de nuestro entorno. Primo Levi (2000, p. 109) dice al respecto de este sobreviviente: “Hans Mayer, alias Jean Améry (...) entre estos dos nombres se desarrolla su vida sin paz y sin búsqueda de paz” (p. 109). Recordemos que, no obstante, Jean Améry manifestó de modo literario sus sentimientos de resentimiento por lo vivido en los campos de concentración, tal vez buscando exorcizar su sufrimiento o, por qué no, decirlo como una forma de no olvidar y de resistir. Consideramos que su resentimiento puede ser leído como una apuesta por la resistencia, que implica en el autor una postura por la memoria y una contundente negativa por el olvido. Esto último es lo que precisamente hace que su resentimiento se ancle en un esfuerzo doloroso por vivenciar una y otra vez su dolor, más como una apuesta moral que como un sentimiento tormentoso sin ninguna finalidad.

Afirmamos, entonces, que así como la poesía de Celan es un modo de resistencia, el resentimiento abierto y declarado de Améry se convierte también en un modo de resistir. Mantener la herida abierta es un resistir que impregna de identidad su vida. Esta identidad la comprendemos como la apuesta moral por la memoria, en la cual se juega la vivencia del pasado como un

² Sin duda alguna, el resentimiento está emparentado con la actualización del dolor en el presente. En este sentido, comprendemos que hay una estrecha cercanía entre el rescindir, entendido como “rasgar de nuevo, o violetamente” (Gómez, 2008, p. 60), con el re-sentir, ya que el sobreviviente mantiene la herida abierta. Esto propicia, entonces, siempre una nueva fractura.

eterno presente; de allí su negativa por olvidar los sufrimientos causados por los soldados nazis, pues como él mismo lo afirma, “el hombre de resentimiento no puede secundar aquel llamamiento a la paz que con tono jovial nos exhorta al unísono a no mirar hacia atrás, sino hacia adelante, hacia un futuro mejor” (Améry, 2001, p. 56). Como podemos ver, estas palabras son contundentes, pues resaltan el sentido de lo que implica resistir, que en palabras de Améry encierra el rechazo categórico a seguir viviendo como si la herida causada por el agresor fuera menor y no profunda y contundente. Este filósofo hizo un llamado a la resistencia desde la continua evocación de la realidad pasada, de donde los crímenes y criminales quieren escapar para emprender una nueva vida. Esta alternativa para propiciar la paz es, según la visión del autor, inmoral. Miremos por qué.

En primer lugar, Améry rechaza de manera categórica mirar el futuro como un lugar de refugio y tranquilidad; esto porque una vez la *ipséité* ha sido violentada, la confianza en el mundo se diluye; y ante esta situación no hay una posibilidad tangible de recuperar lo perdido, de resarcir lo violentado. Por ello, el resentimiento es para él el modo de regresar al pasado, lo que recuerda de modo continuo la pérdida irremediable, pero también le indica al culpable su responsabilidad del acto atroz.

En segundo lugar, Améry no puede desprenderse del pasado, dado que precisamente su resentimiento implica un re-sentir, es decir, su interioridad está volcada en los sentimientos de dolor provocados por sus semejantes. Olvidarlos sería convertirse en cómplice de sus agresores:

El resentimiento, de hecho, es ese retornar del pasado, que sujeta al culpable a sus responsabilidades y empuja a la víctima a un legítimo, aunque tardío, impulso de revuelta en contra de la injusticia. El resentimiento, entonces, no es la venganza innoble y subterránea del impotente; ese deviene, para la víctima, un sistema opresivo, el único modo de moralizar la vida y la historia. (Risari, 2002, p. 13)

De esta manera, Améry pide siempre justicia; esta justicia implica mantenerse fiel a la memoria como una apuesta moral por la resistencia, ya que perdonar y olvidar por conveniencia en nombre de la paz, como lo sugiere Levi (2000), sería justamente lo contrario de su protesta. En consecuencia, congelar el tiempo y quedarse en el instante del daño recibido implica una condena permanente que se hace al criminal y, por tanto, no superar lo insuperable como lo pretende la sociedad. Así, pues, el rescindir (re-sentir) significa estar de lado de la víctima y no del ofensor; pero más aun, es una apuesta moral con carácter histórico que representa la deconstrucción del sujeto, que entraña la exigencia del progreso desde la memoria y la resistencia frente al daño atroz. De hecho, Améry no habla para sí mismo, sino para todas las generaciones, pues su resentimiento se potencializa solo en la comprensión que los otros tengan de sus padecimientos. Sin la existencia de los otros para hacer resistencia, el re-sentir de Améry sería absolutamente infructuoso. Y este silencio sería realmente lo más espantoso.

El llamado de Améry es preciso: la fidelidad al pasado hace justicia a las víctimas; por ello es necesario, como también lo advierte Jankélévitch (1971), que la singularidad del *hápax* acoja la absoluta pluralidad; es decir, no ignorarnos entre nosotros mismos, sino asumirnos y hasta cierto punto hacer una apuesta ética, para así poder “salvar” a las víctimas del desamparo y del olvido. Solo de esta manera podemos abrigar a las víctimas y no las dejamos condenadas al espacio del olvido y a la ratificación del daño.

Finalmente, queremos resaltar que el resentimiento de Améry se debe comprender como la demanda de escuchar a las víctimas en lugar de ignorarlas, asistiendo a la demolición del hombre, y grabar este hecho en la memoria como un deber sagrado para poder afrontar el por-venir.

ANTE TODO SIEMPRE RESISTIR

Afirmemos nuevamente la posición que hemos querido sostener: *si no es posible donar el perdón en el plano humano, por lo menos se puede resistir*. Esta resistencia puede tener diversas motivaciones que emergen del sentimiento moral, pero que sin lugar a dudas exige el compromiso ante la vida y enfrenta de modo exigente todo tipo de violencia. Así, pues, si bien Jankélévitch invoca la resistencia como un movimiento peculiar formado en medio de la Segunda Guerra Mundial, el cual se oponía a los crímenes nazis, nosotros consideramos que la resistencia debe desplegarse y contagiarse cada espacio donde la violencia y el daño extremo estén anidando. La pregunta, entonces, es: ¿a qué debemos resistir? Esta cuestión indaga por el contenido; es decir, la resistencia debe ser algo que implique un cierto contenido, pues de lo contrario se puede volver un despliegue de fuerzas y de energías sin horizonte alguno, ya que todo re-sentir es siempre *un resistir a*. La respuesta a esta cuestión es simple: debemos resistir *a* todas las formas de violencia que atenten contra el *hápax* y *l'ipséité*. Esto significa que una lucha contra el daño físico y moral es necesaria si estamos conmovidos por el otro.

Dado que el daño extremo no es un asunto meramente individual de un *hápax*, sino ante todo un asunto de la absoluta pluralidad, la apuesta de una ética de la resistencia no se limita entonces a la lucha que pueden hacer los posibles sobrevivientes y familiares; más bien, diríamos que la resistencia es de un orden superior, ya que en ella no se mezclan intereses egoístas o mezquinos, aunque sean justificados, sino que, por el contrario, abre hacia una fraternidad enteramente humana; haciendo con ello posible que el resistir sea del orden moral y que, por tanto, no esté condicionado por intereses diferentes al rechazo categórico de toda violencia que ponga en peligro el *hápax*. Así, pues, vivir la existencia misma implica comprender que cada uno de los millones de *hápax* es irremplazable; y ciertamente en esta develación de la existencia como *primer-última vez* emerge de su centro la

resistencia. El ser único, inimitable, irremplazable, incomparable implica comprender que la vida misma es un milagro finito que se diluye en la infinitud; por eso, por ese instante absurdo de la existencia que no podemos prolongar a nuestro antojo, vale la pena resistirse a la crueldad del infame con un acto ético; pero sobre todo con un acto de amor por la plural *ipséité*, ya que esta, siendo absolutamente preciosa, no puede recomponerse cuando se ha fragmentado. Esta situación de *irreparabilidad* nos pone de frente con el hacer, esto es, la acción misma.

En este orden de ideas, vemos compatible la ética de la resistencia con el amor. Detengámonos en esta relación. De modo alternativo a la vía del resentimiento hemos señalado la vía de la resistencia, en la cual los hombres se conmueven ante el dolor de las víctimas y rechazan de modo categórico la infamia de los verdugos. El acercamiento con la víctima y el rechazo hacia el agresor se construye desde los vínculos ontológicos que tenemos los hombres entre sí, expresados en nuestra irreductible *ipséité*. Este movimiento o, mejor, desplazamiento implica una cierta entrega con la víctima, de tal modo que se toma conciencia sobre el sufrimiento del prójimo. Esto exige reconocer que el otro no es diferente a mi *ipséité*, sino su propio reflejo.

Este movimiento de reconocimiento implica una especie de unión con las víctimas, que entendemos como un reconocimiento del otro como la propia *ipséité* (*tat twan asi*: ese otro eres tú)³. Es decir, allí donde hay sufrimiento y ruptura de la *ipséité* hay un devenir de lo otro; esto es, ponerse en situación. Ello implica situarse en la esfera de la víctima, y desde allí acoger el sufrimiento

³ Por ejemplo, Schopenhauer (2003) recurre a la frase hinduista *Tat twam asi*, que significa “tú eres eso” o “ese ser viviente eres tú”. Esta sentencia está relacionada con el sentimiento de la compasión, el cual emerge cuando los hombres son capaces de ver el sufrimiento del otro en un espejo. La indicación *tú eres eso* es el desvelamiento de la realidad que el hombre debe afrontar como si esa realidad fuera propia. En esta aceptación hay un desplazamiento de reconocimiento del mundo y de los hombres que abarca la totalidad de la comprensión humana; esto es, que la miseria del hombre en singular es también la de la absoluta pluralidad. Comprender el dolor del otro implica, por tanto, la construcción de la comunidad del dolor que desata la compasión.

como propio para desplegar la resistencia contra el agresor⁴, pues ya que como humanos no podemos revertir los actos cometidos por los hombres infames, sí podemos, y por qué no decirlo, es nuestro deber, comprometernos con los actos y no sumergirnos en la contemplación. Esto contrasta bien con la siguiente afirmación: “Preferimos ser impuros con los puristas profesionales o puros con los que aceptan la impureza aproximativa, (...) preferimos la impureza del coraje y de la buena voluntad apasionada, (...) actuar consiste en aceptar las mediaciones impuras” (Jankélévitch, 1931, p. 269).

Leemos en la cita anterior cierto tono que devela la aceptación de combatir la maldad y el daño con violencia, lo cual consideramos no es una violación de la vida sino una defensa de esta; por ejemplo, en casos extremos, el resistir implica eliminar la fuente del daño. La ética de la resistencia se convierte de esta manera en una apuesta por lo serio de la intención que significa asumirnos a nosotros mismos, en el sentido explícito de tener conciencia de nuestra situación en el mundo, esto es: somos solo un instante; un instante que no debe ser interrumpido por una voluntad perversa. Resistir al daño extremo implica decir categóricamente “no” al criminal, un “no” que busca la construcción de un mundo mejor, donde el instante de las múltiples *ipséités* puedan encontrar su no ser desde sus propios obstáculos interiores.

Se comprende así que la ética de la resistencia exige la superación del egoísmo como el refugio donde el hombre se sienta a contemplar su egocentrismo y donde encuentra sus seguridades ontológicas. En este sentido, en la resistencia el compromiso es con el alma entera. Esto quiere decir que el esfuerzo no es menor

⁴ En Arteta (1996), esta resistencia se origina del sentimiento de compasión que despierta el sufrimiento de los otros; es decir, el intento que hace el autor es acercar la compasión no tan solo a aquellos que pueden ser nuestros cercanos, sino a los otros que incluso no conocemos. En este sentido, su propuesta está anclada a una solidaridad que va más allá de la segunda persona, para anclarse en el nosotros; de este modo, los otros que eran antes anónimos se proyectan como un espejo de la condición de la primera persona.

ni implica tan solo protestar en una marcha por tres horas; resistir es permanecer en el coraje y la fidelidad; virtudes que fundan lo serio de la intención y que emergen de la voluntad, de la voluntad libre del hombre, pues así como el hombre es libre para dañar también es libre para resistir.

Para resistir es necesario el coraje, pues desde allí se fragua la iniciativa y se concretiza el acto del rechazo categórico de la violencia, donde la vitalidad misma es la que cubre de sentido la existencia; pero para ello es necesaria la superación del obstáculo que, en este escenario, es el miedo, el temor que provoca levantar la voz en protesta contra la injusticia y, en particular, en contra de la acción criminal y del criminal mismo. Es decir, requerimos del coraje, pero este exige una superación; por ello, la ética de la resistencia es un compromiso que compromete la vida misma de quien no es ahora la víctima. En últimas, implica un desplazamiento de la propia *ipséité* como un compromiso ontológico y metafísico por los otros.

En síntesis, el coraje es el paso de la potencia al acto, el paso de la indignación a la creación de un por-venir, en el que el mundo sea un mejor lugar para vivir. En la resistencia encontramos la posibilidad del encuentro con la realidad del mal que generan los hombres entre sí; es decir, el perdón otorgado a quien no lo merece, ya sea por ausencia de arrepentimiento o por cinismo, pone en peligro la existencia de las múltiples *ipséité*; por ello es mejor resistir y asumir el riesgo de enfrentar el horror desde el horror mismo. Es un encuentro cara a cara, en el que el riesgo es inmanente, pero el acto se transforma en posibilidad de comienzo.

El hombre que resiste y que no cede ante los supuestos perdones estratégicos requiere del esfuerzo y de la constancia, pues una cosa es comenzar —y ello es ya loable—, pero continuar y permanecer es el bien sagrado que le debemos a todos los mutilados, descuartizados, quemados, incinerados, violados o simplemente dañados en su dignidad.

La ética de la resistencia exige el coraje, la fidelidad, pero sobre todo el amor a la humanidad entera, a la absoluta pluralidad de

l'ipséité, dado que ese otro que es víctima no es diferente de lo que es la primera persona; más bien, es otro que significa un sí mismo. Desde esta perspectiva, la segunda persona e incluso la tercera se movilizan por la víctima en función de lo justo. Se genera así un desplazamiento hacia *l'ipséité* que surge de una circunstancia particular o concreta: la violencia sufrida por la víctima.

Ahora bien, dado que la segunda o la tercera persona no deben perdonar ocupando el lugar del ofendido, lo que nos queda es la resistencia, la cual se opone de manera categórica a la resignación. En este sentido, solo la fidelidad puede luchar contra los obstáculos de la ingratitud y la frivolidad, que terminan matando nuevamente a las víctimas y destruyendo la confianza en una mejor sociedad. Así, pues, hay en la ética de la resistencia un llamado a permanecer fiel al otro, pues solo de esta manera podremos entre nosotros los hombres restablecer la confianza en el mundo y en nosotros mismos.

Si comprendemos la ética de la resistencia desde su doble matiz, esto es, en relación con el victimario y la víctima, encontramos una tensión en el siguiente sentido: resistir al verdugo implica combatir el daño, a veces incluso con el mismo mal. Así lo afirma Jankélévitch (1994a) en *Pensar la muerte*:

La pena de muerte es el mismo tipo de caso de conciencia, es el uso de la violencia. ¿Se puede emplear la violencia contra la violencia? Los jóvenes con los que hablé en estos días decían: contra la violencia fascista, violencia popular. Entonces, se tiene el derecho de utilizar la violencia contra la violencia. De todas maneras, hay una contradicción. Dada la condición humana, dadas las relaciones de fuerzas, dado el estado de finitud del hombre, no se puede ser puro, obrar de manera absolutamente coherente y límpida y, por ejemplo, convencer a los malvados de que son malvados. En consecuencia, contra la violencia está permitida la violencia. Porque si, teóricamente es mi opinión, hubiera que eliminar enteramente la violencia y no resistir el mal —es decir, vencer al mal sin ofrecer resistencia, como lo predicaban Tolstoi, Gandhi...—; y bien, no habríamos resistido al invasor y seríamos nazis en este momento, si lo entiendo bien.

No habría otros medios que tomar las armas, lo que era un deber sagrado. (p. 116)

Si bien la cita anterior está enmarcada en el periodo de la Segunda Guerra Mundial, podemos analizarla en relación con todos los crímenes atroces que atentan contra el hombre. Las acciones de los hombres perversos, es decir, de aquellos que actúan en el pleno uso de su libre voluntad, merecen un rechazo moral categórico que en ocasiones conlleva la anulación de su propia *ipséité*. Por supuesto, este razonamiento no es nada nuevo y, en consecuencia, no debemos escandalizarnos por lo explosivo de este. Recordemos: a lo largo y ancho del mundo siguen existiendo países donde existe la pena de muerte, estemos o no de acuerdo con ello. Esto significa una aceptación de combatir el malvado con su propia aniquilación. Esta vía podría llevarnos a afirmar que el mal menor —en este caso matar a mi semejante por sus delitos cometidos— sería bueno porque de esta manera obtendría una armonía universal. Esta vía negativa desata, por qué no decirlo, el compromiso con la víctima, aunque bien sabemos que no compensa su sufrimiento.

En este sentido, comprendemos que la apuesta por la resistencia está basada en la defensa continua de las múltiples *ipséités*, que para Jankélévitch (1981) significa tener continua perseverancia, pues en últimas esto es lo que hace de la búsqueda del bien una causa permanente y no ocasional. Por esto, “la vida moral se continúa todos los días y todos los meses y todas las horas de cada día” (Jankélévitch, 1981, p. 32). Esta fidelidad y este coraje solo son posibles cuando, en la tensión entre el egocentrismo y el alocentrismo, triunfa este último como una manifestación fugaz del amor y como revelación de que cada uno de nosotros no es el centro del universo. Este despertar, esta comprensión antropológica y ontológica de la existencia desplaza la vigilancia del deber de los otros y conquista la defensa de los derechos. En este desplazamiento encontramos el amor como la virtud misma sin la cual no sería posible una verdadera resistencia.

Cierto es que hoy en nuestra sociedad el mandato del amor ha sido desplazado por la indiferencia; en este sentido, la ética de la resistencia requiere un esfuerzo individual, colectivo y un compromiso con la memoria que va más allá del reproche momentáneo de daños causados al *hápax* y a su *ipséité*. Para ello es necesario que nos pongamos en el lugar de la víctima. Esto significa que el amor en Jankélévitch (1981) se entiende como el milagro de ser el otro, de ponerse en situación. Ser otro siendo uno mismo nos compromete con una intuición aguda del sufrimiento de la víctima; y ante esta apertura, gestada por el crimen atroz, se levanta la exigencia de defender en todo momento a la víctima, antes que otorgar un perdón al criminal, supuestamente basado en una exigencia jurídica o religiosa, pues lo que se demanda, más bien, es la fidelidad con nuestra propia *ipséité*.

Creemos que la propuesta del resistir choca en una sociedad como la nuestra, donde las apuestas por la paz, la justicia y la reparación salen de las discusiones entre gobernantes y académicos con absoluta exclusión de las víctimas, sobrevivientes o familiares⁵. Es más, de alguna manera intuimos que los perdones otorgados desde la figura judicial son perjudiciales, porque pueden de alguna manera desencadenar resentimiento. En el plano humano, la apuesta por el perdón se torna incluso nociva si lo que buscamos es abrir el espacio de una sociedad más justa y equitativa. Es cierto que perdonar no borra el crimen ni torna reversible el acto, pero perdonar en condiciones en las que no existe la más mínima conciencia desgarrada es, sin duda alguna, la más absurda de todas las apuestas humanas y, en consecuencia, fomentaría una cierta infidelidad a la justicia, puesto que la vocación de la justicia

⁵No podemos desconocer que en sociedades como la española el movimiento de las víctimas forma parte activa en los procesos de reparación, y a partir de allí se han construido espacios a través de los cuales se crean encuentros entre victimario y víctima. Estos encuentros en los que se configura el diálogo han sido útiles en algunos casos para que la víctima haga catarsis y el victimario se arrepienta de modo sincero y preocupado, sin que esto implique disminución de la condena.

es tener la última palabra aquí abajo y sobre la tierra, donde lo sagrado es lo universal singular al cual le debemos cada vez y en cada caso rendir justicia. Es decir, la justicia encierra un deber moral con la absoluta pluralidad.

Mantener viva la memoria de los innumerables sufrimientos de la singularidad representa el compromiso con la resistencia desde la acción categórica de la negación. Esta negación se entiende en palabras de Schwab (2009) de la siguiente manera:

El rechazo no es una negación del acto de actuar; en este sentido, no se trata de inmovilismo, al contrario implica el movimiento más drástico: el de la acción del hombre que se compromete. El tiempo es entonces ironizado por Jankélévitch, no del hombre que sentado en su poltrona, en un lugar caliente conjuga el verbo empeñarse y comprometerse en todos sus tiempos y en todos los modos, sino aquel que abraza de cuerpo a cuerpo la realidad. El tiempo de aquel que con todo el alma trata de invertir el curso de las cosas incluso corriendo el riesgo de traicionar, de negar, de pasar por encima de los antiguos valores para instaurar nuevos valores requeridos frente a la urgencia de la acción. Entonces a la no violencia se sustituye con guerra, al cinismo responde el acto valeroso de actuar sirviéndose en el dolor incluso de las armas. (p. 35)

Podemos entender la negación como un movimiento nodal en la conciencia moral. En el despliegue de la negación, del rotundo “no”, hay una confrontación que propicia tensión; es decir, el rechazo de la acción violenta con la acción concreta de la negación de la *ipséité* del agresor deviene un atentado contra el derecho del otro, que es, no obstante su acto atroz, un semejante. ¿Quiere decir lo anterior que la violencia generada hacia el agresor como una acción concreta del compromiso con las víctimas implica, no obstante, vedar los derechos del ofensor? En efecto, sí. Sin embargo, esta supresión es necesaria como un momento en el que se juega la lucha por la resistencia, si lo que pretendemos es frenar la violencia; es decir, *la violencia contra la violencia suspende la violencia del agresor*. De allí que la exigencia del actuar requiere

del compromiso sincero y manifiesto de la acción y el rechazo categórico de la pasividad del hombre que se indigna solo en el confort de la calidez de su hogar.

En la resistencia de Jankélévitch (1971) podemos observar una posición ético-política, que desde nuestra perspectiva no separa, como lo hace la modernidad, lo ético de lo político; más bien, ética y política forman parte del mismo sistema de su pensamiento. En este sentido, el filósofo está más cercano de los griegos que de los modernos. Ahora bien, la exigencia de nuestro filósofo en relación con no olvidar a las víctimas se convierte en un llamado por la concreción de un acto político, el cual tiene como objetivo darles lugar y espacio a los que no pueden alzar su voz; de allí que su resistir sea, como el de Améry (2001), un re-sentimiento públicamente declarado en contra de todos aquellos que se decidieron por el silencio y por el olvido. Frente a esta situación de indiferencia Jankélévitch (1971) es contundente:

Queda un solo recurso: recordar, recogerse. Cuando no se puede hacer “nada”, por lo menos se puede sentir, incansablemente. Sin duda, esto es lo que los brillantes abogados de la prescripción llamarían nuestro resentimiento, nuestra impotencia para liquidar al pasado. Por cierto, ¿alguna vez ese pasado fue para ellos un presente? El sentimiento que experimentamos no se llama rencor, sino horror –insuperable horror ante lo sucedido, horror ante los fanáticos que lo perpetraron, los amorfos que no lo aceptaron, los indiferentes que ya lo han olvidado. Tal, nuestro “resentimiento”. Porque el “resentimiento” también puede ser el sentimiento renovado e intensamente vivido de lo inexplicable; protesta contra una amnistía moral que no es sino vergonzosa amnesia; nutre la llama sagrada de la inquietud y de la fidelidad a lo invisible. El olvido sería aquí una grave afrenta a quienes murieron. (p. 62)

En la cita anterior podemos encontrar el compromiso político del filósofo como acto que se materializa en el re-sentir, potencia de la memoria por conservar el pasado en el presente. Ahora, la memoria como acto político tiene varios propósitos. En primer lugar, una exigencia por mantener la herida abierta, para así dar-

les voz a los desaparecidos desde el silencio; es decir, ya que las víctimas en primera persona no pueden asumir una posición frente al daño, el acto político exige precisamente mantener suspendida la voz, como una forma de participación social de todos los nihilizados por la violencia. En este sentido, la no voz, lo invisible, se mantienen en el espacio público, *lugar*, como dice Arendt, donde se construye lo político. Esto implica aquí una resistencia al olvido como mecanismo de catarsis social, en el que el silencio de las víctimas es normalmente humillado por la imperiosa necesidad social de dejar de lado la molestia de la violencia para la vida en común, como si el proceso de olvidar suprimiera el hecho, y con ello el horror vivido por las víctimas. El olvido es, empero, lo contrario a una apuesta política por la memoria histórica, dado que su objetivo es la “anulación” del hecho cometido, y como consecuencia, el silencio de la víctima es suplantado.

En segundo lugar, el acto político en Jankélévitch implica la participación activa por la búsqueda de la justicia, que está en estrecha relación con la defensa de los derechos humanos como única posibilidad para una vida en común. Cuando se rompen los acuerdos del respeto y de la responsabilidad que tiene el hombre con el pluralismo de las singularidades, el camino por seguir es la conformación de un acto político que se origina desde la palabra, como lo hizo, por ejemplo, Celan y el propio Améry. La palabra, como acto político, encierra la potencia para la creación de un nuevo orden social y, por qué no, de un acontecimiento en el cual emerja el reconocimiento de lo invisible, que permite ser un ausente-presente por el trabajo de la memoria.

En suma, en el acto político de la resistencia se expresa entonces una imperiosa necesidad de que la voz silenciada de las víctimas se propague por todos los estamentos sociales, pues esto posibilitaría la apertura del reconocimiento de lo nihilizado como parte integral de la sociedad. En este sentido, encontramos en Jankélévitch una exigencia por la toma de una posición política; la cual comprendemos como la inclusión de las víctimas en el espacio público de la cotidianidad, contraponiéndola a la frivolidad de la

premisa de olvidar las ofensas como mecanismo para restablecer la tranquilidad de la vida social.

A MODO DE REFLEXIÓN

La apuesta política de Jankélévitch se sostiene en recuperar de las sobras a las víctimas, dado que ellas no tienen la posibilidad de valerse por sí mismas. Esto es, los muertos no tienen cómo defenderse, pero los vivos, sin suplantar la voz, a manera de un simbolismo, deben exigir el espacio de la víctima en la esfera pública; esto conlleva visibilizar el *hápax* ausente, y en nombre de él impartir justicia con equidad. La posición ético-política de Jankélévitch requiere, entonces, comprender que la justicia no es solamente subjetiva y objetiva, individual y social; ella es a la vez ética, como un modo de ser que se expresa en la cultura moral de una sociedad (Jankélévitch, 1949). En suma, en Jankélévitch, el acto ético-político es una apuesta por el reconocimiento del derecho de las víctimas, que aquí significa no usurpar su voz perdonando al agresor; implica, también, la construcción simbólica de la memoria como un continuo re-sentir, estremecerse con el acto del horror, indignarse moralmente y llevar la palabra, ese silencio-ausencia-presente, hasta la esfera pública. Žižek (2001) expresa la génesis del acto político así:

Como fruto de una decisión subjetiva militante de un sujeto que no puede existir sin el acto. Más aún se trata de una decisión que se podría pronosticar a través de un constante proceso de militancia que se daría en torno a los acontecimientos pasados, los que mostrarían las huellas futuras del acontecimiento por venir. (p. 316)

La ética de la resistencia como un llamado al compromiso con las víctimas y a la acción comprometida para enfrentar al hombre criminal se despliega desde el movimiento de superación del egoísmo como fuerza interior moral para materializar la acción del deber. Por tanto, la moral no es estática sino que requiere

del continuo movimiento y, en sentido estricto, de la memoria histórica como memoria moral para que el deber se haga acción, es decir, para que surja la acción ética en medio de una sociedad que no acoge en su absoluta seriedad el desgarramiento en el que ella misma se ancla, el abandono de la *ipséité*.

REFERENCIAS

- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Arteta, A. (1996). *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós.
- Arteta, A. (1998). *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa.
- Arteta, A. (2010). *Mal consentido: la complicidad del espectador indiferente*. Madrid: Alianza.
- Celan, P. (1999). *Obras completas*. Valladolid: Trotta.
- Deleuze, G. (1987). *Qu'est-ce que l'acte de création* (conferencia). París: Mardis de la Fondation.
- Gómez, P. (2008). *Diccionario histórico: nuevas perspectivas lingüísticas*. Madrid: Iberoamericana.
- Hume, D. (1993). *Investigaciones sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza.
- Jankélévitch, V. (1931). *Bergson*. París: Quadrige.
- Jankélévitch, V. (1949). *Debussy et le mystère*. París: Plon.
- Jankélévitch, V. (1953). *Philosophie première, introduction à une philosophie du presque*. París: Quadrige.
- Jankélévitch, V. (1967). *Le pardon*. París: Aubier-Montaigne.
- Jankélévitch, V. (1968). *Le Sérieux de l'intention. Traité des vertus*. París: Aubier-Montaigne.
- Jankélévitch, V. (1971). *L'imprescriptible, Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*. París: Seuil.
- Jankélévitch, V. (1981). *La paradoxe de la moral*. París: Seuil.
- Jankélévitch, V. (1994a). *Pensar la muerte*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Levi, P. (2000). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik.
- Risari, G. (2002). *Jean Améry. Il risentimento come morale*. Milán: Franco Angeli.

- Santana, P. (2012, 6 de agosto). Y sin embargo crecen las flores. *El Espectador*. Disponible en: <http://www.elespectador.com/noticias/cultura/y-sin-embargo-crecen-flores-articulo-365742>
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid : Trotta.
- Schwab, F. (2009). Vladimir Jankélévitch. Les paradoxes d'une éthique résistante. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 254, 27-50.
- Valente, J. (2005). *Obras completas*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.