

ENSAYO

AMNISTIA Y PERDONAR EN CHILE: Discusión moral de la moral dominante en materia de violación de los derechos humanos

Arturo Montes L.*

El presente artículo contiene, por un lado, una crítica de la moral dominante en materia de violación de los derechos humanos que se refiere a la política; y, por otro, una reflexión más general sobre el problema moral de la justicia.

En su parte crítica se argumenta que la moral dominante respecto de violaciones de los derechos humanos es la de las víctimas y no de los victimarios. Esa moral se expresa a través de ciertos postulados erróneamente identificados con la filosofía cristiana; por ejemplo: "no se debe olvidar", "no se debe confundir el perdón con el castigo", "para perdonar es necesario haber conocido la verdad", "el culpable debe ser castigado". Con esta crítica el autor busca representar, entonces, la perspectiva del cristianismo.

En la segunda parte se sostiene que la justicia en una sociedad sana requiere que coexistan la condenación y la exculpación de culpables de violaciones de los derechos humanos, pues su sola condenación o su sola exculpación constituirían un mal social.

*Abogado. Licenciado en Ciencias Jurídicas, Universidad Católica de Chile. Doctor en Ciencia Política, Instituto de Estudios Políticos de París. Profesor titular de Ciencia Política en el Instituto de Estudios Políticos de Grenoble, en Francia. Actualmente es asesor del Ministerio de Planificación y Cooperación (MIDEPLAN). Entre sus publicaciones más recientes puede mencionarse "Contra el Sida, la agresividad sexual", *Les temps modernes* (París), junio de 1990.

Chile es un país de confesión mayoritariamente cristiana. La cultura nacional integra esta realidad. Ambas, cultura y confesionalidad, influyen en la moral establecida y en la discusión de la moral. Sería absurdo olvidarlo durante el desarrollo del tema anunciado en el título.

Chile no está actualmente en crisis económica, política o social. Sin embargo, hay rencor y violencia. Son, sobre todo, secuelas de la dictadura (aunque la dictadura también es secuela de algo anterior, en particular del período 1970-1973, pero éste de 1964-1970, éste de 1958-1964, etcétera). El rencor y la violencia actuales son consecuencia, especialmente, de las violaciones de los derechos humanos cometidas bajo el gobierno de Pinochet; consecuencia de una afectividad herida en el terreno de la ética.

La prosecución y profundización de la reflexión sobre la moral, siempre delicada, parecen, por tanto, necesarias. Tal reflexión y la experiencia que de ella vaya surgiendo pueden además ser valiosas no únicamente para Chile (aunque no se pretenda, por cierto, dar una lección de moral al resto del mundo).

En efecto, no son muchas las sociedades que nutren abiertamente sus conflictos de un desafío moral. Generalmente los nutren de desafíos de apariencia más prosaica, como en la economía, en la política o en los movimientos de reivindicación social. Y cuando las sociedades nutren sus conflictos de la moral, suelen caer en sórdidos fanatismos, al igual que en Irán bajo el gobierno de Jomeini.

Existiría así la posibilidad, sobre la base dolorosa de los años que han sido recientemente vividos en Chile, de una reflexión y experiencia valiosas.

Las violaciones de los derechos humanos han generado un espíritu justiciero cuyos blancos replican amenazando la institucionalidad democrática. Los grupos afectados por este conflicto representan una pequeña minoría, pero tienen proyección política y pueden crecer, hasta generar una espiral violentista capaz de comprometer la transición y la consolidación democráticas.

¿"Viene el lobo"? El alarmismo es frecuente, pero no convence. Los riesgos de una evolución de tipo golpista parecen actualmente pequeños no sólo en Chile sino en la escena internacional. El problema no estaría por tanto allí. Pero sí está en la génesis, siempre tardíamente advertida, de procesos incontrolables. Consciente de esto, el Gobierno de Aylwin ha tratado de pacificar la sociedad chilena y de atenuar el conflicto entre los enemigos de ayer y de hoy, dando garantías a cada uno. Asegura así a las antiguas autoridades que no habrá venganza, y a sus víctimas que no habrá impunidad. No obstante, la garantía dada a las primeras hiere a las segundas y viceversa.

Esta herida les incita a las vías de hecho, las cuales, de proseguir, podrían terminar deteriorando desde ambos flancos la imagen global del Gobierno y de la democracia.

El equilibrio buscado por las autoridades ha chocado con fallas de la realidad -por ejemplo, el asesinato reciente de Jaime Guzmán- que lo toman precario y ponen su viabilidad en duda. Si llega el momento en que la mantención del equilibrio sea percibida como una política saturada, como una debilidad gubernativa que rinde frágil la estabilidad democrática, será necesario ponerle término, optando claramente a favor de una de las partes. ¿Cuál?

Ninguna democracia puede sobrevivir enemistada con un sector importante de sus Fuerzas Armadas. No se ve cómo ello sería practicable en Chile. En otros términos, suponiendo que la prioridad sea evitar el quiebre institucional, el punto de vista atribuido a las víctimas deberá ser pospuesto, como en Francia después de la Segunda Guerra Mundial o, más recientemente, como en Argentina. Y como prácticamente en todas partes.

La opción no es fácil. No lo es, sobre todo debido al impacto moral que tiene aquí la política e, inversamente, al impacto político de la moral.

El pragmatismo opuesto a la moral degenera en suicidio político cuando provoca el repudio mayoritario de la población, como en Irán bajo el Sha o en Estados Unidos bajo Nixon ("*Watergate*"). Y la moral engeguedada por sí misma puede crear una situación moralmente insostenible, como -siguiendo en el mismo ejemplo iraní- desde la llegada de Jomeini al poder: nueva dictadura, nuevas violaciones de los derechos humanos, etcétera; o el moralismo excesivo e ingenuo puede al menos derivar en un abandono de cierta moral ciudadana -fue lo que sucedió bajo Cárter en Estados Unidos.

La prudencia y la sensibilidad respecto de la política y la moral serían, por tanto, de rigor en Chile.

Es lo que se dice. Pero la reiteración de este buen deseo puede transformarse en cantinela si la violencia continúa desarrollándose.

La moral actualmente dominante expresa no el punto de vista atribuido a los ofensores de ayer sino, *grosso modo*, a sus víctimas. Es dominante: en efecto, sería difícil probar que las posiciones de Patricio Aylwin interpretan más a Augusto Pinochet o a Manuel Contreras que a los herederos políticos de Salvador Allende.

La moral dominante contiene, sin embargo, ambigüedades y contrasentidos propiamente morales que se prefiere no ver, por la tendencia a identificarse afectivamente con la memoria de la debilidad y, dentro de ésta, con el débil; por la propensión a transformarse en un rehén de esta identificación.

La política del avestruz parece desaconsejable. La moral dominante merece ser discutida, y ello desde su propia óptica, es decir, desde la óptica moral, hasta que se vea -si corresponde- modificada. No hay ninguna razón de principio para decidir de antemano que la posibilidad de ver alterada la moral dominante sería rechazada por las víctimas, aun cuando la modificación, fundándose por cierto en una argumentación convincente y en una discusión verdaderamente democrática, justifique la opción por las Fuerzas Armadas.

La moral atribuida a las víctimas, discutida en este texto, se articula en tomo de cinco postulados y reivindicaciones principales:

- 1 No se puede perdonar el daño sufrido por otro, únicamente la víctima tiene la facultad de perdonarlo.
- 2 Para perdonar es necesario haber conocido la verdad.
- 3 No hay que confundir el perdón con el olvido.
- 4 No se deben olvidar los crímenes de la dictadura. Y
- 5 El culpable, aun perdonado, debe ser castigado, para reparar el daño causado y para constituirse en ejemplo disuasivo de otros crímenes, suyos o ajenos (así, quien atentó contra la vida de Juan Pablo II fue perdonado por éste, lo cual no le libró de ser condenado por la justicia italiana).

La *discusión* de esta moral ocupa la mayor parte de las líneas que siguen. Una vez desarrollada esa discusión, (I) será necesario detenerse en el último postulado (el culpable debe ser castigado), a fin de que la ampliación de su análisis abra la posibilidad de sacar una *consecuencia* más general, aunque breve, sobre el problema de la violación de los derechos humanos y de la justicia (II).

No obstante, antes de entrar a discutir los postulados y reivindicaciones transcritos, cabe notar que ellos generalmente dejan como de lado, en la realidad, la necesidad de una reforma del Poder Judicial destinada a que éste dé garantías de imparcialidad. La transición democrática en Chile tiene aquí un tabú que la limita seriamente.

El tema, por cierto, está presente en las conciencias. Aparece en el discurso de algunos grupos de limitada audiencia política que denuncian con pasión la pusilanimidad de la justicia chilena. Otros sectores más prudentes e influyentes también dan indicaciones en este sentido, pero son indicaciones más bien tangenciales; como si estos sectores quisieran sobre todo dejar un

testimonio, ojalá fecundo, de sus convicciones, aunque sin hacer frente al problema.

Da la impresión de que dominara una resignación: el problema sería irresoluble, no valdría por tanto la pena encararlo; por lo demás, encarándolo, se agravaría la situación global y quizás, con ella, el propio problema judicial, como durante el régimen de la Unidad Popular y después de éste.

Y da la impresión de que no sólo el grueso de la sociedad política piensa así, sino también la mayoría de la sociedad civil. Ello explicaría que entre las reivindicaciones usuales no figure la reforma del Poder Judicial o, si figura, que aparezca, incluso en el ámbito legislativo, como una reivindicación formal. En la realidad, la esperanza de un cambio estaría puesta en el curso natural de los acontecimientos. "Quizás si el día de mañana..."

Hay en esto una ambigüedad que no deja de serlo porque parezca inevitable. Esta ambigüedad se desarrolla a través de los pasos siguientes:

- No se cree en la justicia, pero se simula creer en ella.
- Se actúa simulando creer en ella, pues se quiere creer que esto la cambiará.
- O bien no se quiere creer que esa simulación cambiará a la justicia, ni se simula creer en ella. Y por tanto, en este caso,
- ni siquiera se cree que la expresión de lo que sí se cree vaya a cambiar nada importante.

Así, en ninguna situación se termina creyendo en lo que se hace.

Esta ambigüedad sobre la justicia opera en estrecho contacto con los cinco postulados transcritos, les recubre, les deja su huella.

En efecto, conscientes de la ambigüedad, los propios militantes de los postulados citados llegan a dudar de la sinceridad de sus reivindicaciones y de la suya propia, y suelen por consiguiente fingir una y otra vez una certidumbre que no tienen, hasta que de fingirla creen tenerla y no fingir. En este universo un tanto surrealista participan también numerosos observadores de la sociedad civil a cuya advertencia la ambigüedad descrita no escapa del todo. Cunde entonces un escepticismo que tiende a ser aplicado a la moral y a darle una connotación de irrelevancia y trivialidad generales: "son juicios de valor". Se aprueba el contenido de ellos, pero la aprobación carece de convicción.

Ello es obviamente negativo. Lo es tanto más cuanto la moral en juego, por ser aquella dominante, es muy reacia a interrogarse sobre sí misma, se inclina fácilmente a mantenerse en vigor gracias a la sola repetición de sus postulados, bajo el supuesto de que "está bien", y acentúa de este modo entre los chilenos la sensación de tener en la moral algo finalmente

anodino. Además, dado que lo anodino suscita comúnmente el desinterés, nacen de éste una inercia y pereza intelectuales que contribuyen a tornar perennes las fallas al interior de la moral y que dificulta su eventual rectificación.

I. LA DISCUSIÓN

No es por tanto sin tener conciencia de estas dificultades que pasarán a ser discutidos los postulados de la moral dominante (1° a 5°).

1. No se puede perdonar el daño sufrido por otro, únicamente la víctima tiene la facultad de perdonarlo

Habría así, según este postulado, una especie de propiedad privada sobre el dolor sufrido y un concepto restringido de la condición de víctima.

Por ejemplo, lo sufrido por un padre asesinado en la tortura sería substancialmente diferente de lo consecuentemente sufrido por su hijo. Tres casos pueden ser distinguidos:

- a) Si lo sufrido por uno y otro no fuese diferente y fuese equivalente, habría una comunidad en el dolor que permitiría al hijo perdonar el dolor sufrido por el padre, sin que ello desmintiera el postulado (perdonando, el hijo "es" el padre), pero, al mismo tiempo, desmintiéndolo (perdonando, es *él*, distinto del padre). O sea, el postulado sería, en este caso, inútil.
- b) Pero no hay dolor igual a otro. Hay diferencia. La diferencia privaría al hijo de la facultad de perdonar al asesino, salvo que el padre haya manifestado su voluntad de perdonarle y que esta voluntad se haya reproducido en el hijo (si no se ha reproducido en él, el postulado permanece, al menos formalmente -volveremos sobre esto-, respetado: no es el hijo, simple mensajero forzado del padre, sino éste quien perdona). Pero dado que el hijo no puede haber visto reproducida en él la voluntad de perdonar sin tender a materializarla en cuanto perdón, ni puede moralmente perdonar sin haber sufrido (también volveremos sobre esto), esta reproducción de la voluntad paternal en el hijo y el perdón consecutivo estarían dando un desmentido al postulado. Lógicamente, la diferencia anotada privaría igualmente al hijo de la facultad de reclamar castigo, salvo, de nuevo, que el padre lo haya reclamado y que el espíritu de esta reclamación haya renacido en el

hijo (*mutatis mutandis*, si éste entabla querella como mensajero forzado del padre, el postulado también permanece, al menos formalmente -ya se ha dicho que volveremos sobre esto-, respetado: es el padre quien lo envía). Pero puesto que tampoco se puede moralmente reclamar castigo por algo que no se ha sufrido (y volveremos sobre esto), este renacimiento de la reclamación paternal en el espíritu del hijo también estaría dando un desmentido al postulado. Finalmente,

- c) En los demás casos, es decir:
- i. Cuando el padre no ha dejado entrever su voluntad de perdón, ni tampoco de castigo, la absolución filial implica, del mismo modo que la querella filial, una interpretación del padre que también estaría dando un desmentido al postulado de la propiedad privada sobre el dolor sufrido.
 - ii. Cuando el padre sí ha dejado entrever su voluntad, pero ella es respetada sólo en la forma pues la conciencia del hijo está opuesta al mensaje paterno, la absolución o la querella filiales encubren una oposición al padre que también estaría dando un desmentido de fondo al postulado. Y,
 - iii. Cuando el mensaje paterno suscita no la oposición sino la indiferencia del hijo, el postulado carece de relevancia en la actitud filial, sea ésta absolutoria, condenatoria o decididamente ajena al problema (el hijo "vive su vida").

Por consiguiente, cualquiera sea la situación, el postulado aquí discutido no tiene una relevancia sino formal, y sólo la tiene en el "mejor" de los casos: el del hijo que está en desacuerdo con la última voluntad del padre. En los otros casos el postulado se halla desmentido o carece de relevancia.

Más profundamente, el postulado de la propiedad privada sobre lo padecido carece de interés cuando existe un sentido de la solidaridad. En un contexto solidario, el dolor del padre si se comunica al hijo, y el del hijo al padre (desde el fondo de su célula, el prisionero político sufre del sufrimiento que el suyo causa a su familia), es de los dos (desde la casa, el hijo sufre del sufrimiento que el suyo agrega al padre). Y si, por ejemplo, este hijo perdona desde el corazón lo que su padre no perdona, el resto no tiene importancia.

El dolor del padre en el hijo se comunica de éste a su alrededor; por ejemplo, a su novia, de ésta a su compañera de trabajo, de ésta a su madre, de ésta a sus nietos, de éstos a sus amigos lejanos, etcétera. Se puede ser víctima del dolor padecido por una víctima distante en el espacio y en el tiempo. "Aquel que me ha causado tristeza no me la causó sólo a mí, sino en

cierta manera -no quisiera exagerar- a todos"; y "lo que he perdonado, si realmente he tenido algo que perdonar, lo perdóné en atención a ustedes". (Corintios 2. 5-10).

Por cierto, en la cadena del dolor, éste va cambiando de forma, abriéndose a otras manifestaciones de la existencia, ampliando sus sustentos, poniéndolos en comunicación entre ellos, dentro del vasto panorama de la vida. Y así también el dolor se va calmando, para la reafirmación de la vida.

Desde este punto de vista, una amnistía actual de los culpables que fuera respetuosa de las víctimas no sería distinta, en su raíz, del perdón que el hijo acuerda al asesino de su padre.

Otra cosa es que, de hecho, el hijo, la novia, la amiga, etcétera, no hayan sufrido. Sus "perdones" serían entonces tan arbitrarios como sus alegaciones punitivas. Tales "perdones" equivalen a la gracia, al indulto o a la amnistía dispensados por un cálculo desvergonzado, como ocurrió con la ley de amnistía dictada por la dictadura. Y tales alegaciones punitivas equivalen a una condenación pronunciada como medio probatorio del poder que se detenta, grande o pequeño: el pulgar apuntando hacia el suelo demuestra a su dueño que es él quien manda y lo demuestra a sus subordinados, cuyo acatamiento les prueba y prueba al dueño del pulgar que su poder aumenta. De un modo similar, es para darse importancia que apunta al suelo el pulgar del hijo (o de un tercero) indiferente al asesinato del padre.

Obviamente no hay dolor al estado puro. Quien sufre -un prisionero político, por ejemplo- suele dudar de su dolor. Ello le ayudaría ocasionalmente a soportarlo. Se pregunta entonces: "¿Sufro en realidad? Parecería que estoy sufriendo menos que hace un instante. Y menos en todo caso que otras personas". La duda atraviesa como hacia afuera las rejas de la prisión y se transmite a la voluntad de enfrentar mañana la vida, tomando en cuenta la situación actual. Esta voluntad dubitativa se actualiza con la liberación del prisionero, quien duda entonces ya sea de perdonar, posibilidad que así se aleja y que, con su alejamiento, acerca la probabilidad de negarse al perdón; ya sea de no perdonar, posibilidad que así también se aleja y, con su alejamiento, acerca aquella consistente en perdonar.

Inversamente, tampoco hay insensibilidad al estado puro. La insensibilidad suele interrogarse a sí misma ("¿es verdad que no sufro?") y su interrogación se transmite a la voluntad, provocándole la duda descrita entre perdonar o no.

De allí que normalmente transcurra un tiempo entre el acto que motiva el perdón y éste. El perdón instantáneo es excepcional, como en los niños. Lo mismo ocurre con el rechazo al perdón, salvo en tiempo de guerra, donde el juicio sumario hace la ley.

Y hay el movimiento destinado a aplacar la duda. Este movimiento acelera las decisiones, quiere crearse las convicciones que le son convenientes, hasta cierto punto las crea ("era justo perdonar", o bien "era justo no perdonar"), pero lleva generalmente en memoria la duda contradicha. Volviendo al ejemplo anterior, el hijo que perdonó al asesino de su padre duda sobre si debió perdonarle; o duda, habiéndose negado al perdón, sobre si debió hacerlo.

Cuando alguien dice que "no existe el derecho de perdonar el daño sufrido por otro", está indirectamente confesando, la mayoría de las veces, su propia insensibilidad al sufrimiento ajeno. Dado que éste no le hace sufrir, no le da, lógicamente, el derecho de perdonar. Peor habría sido -es verdad- que, sin tener este derecho, lo hubiera ejercido, habiendo o no mentido sobre su insensibilidad al padecimiento ajeno ("estoy adolorido y sin embargo amnistió" o "amnistió aunque este padecimiento me es indiferente"). Pero al reconocer que no tiene tal derecho (y está bien que lo reconozca) induce a que su actitud sea considerada como una prueba de su honestidad, que prueba, por extensión, su respeto hacia el dolor ajeno, un respeto del cual se tiende directamente a pensar que es incompatible con una posible insensibilidad suya. Contribuye de este modo a que su vecino, quien sí ha sido sensible al padecimiento ajeno, compare el suyo al de otras personas y al del torturado; y a que tenga una duda sobre el valor de su propio sufrimiento. Esta duda le disminuye normalmente el dolor, en todo caso le desvaloriza la compasión, le disuade de admitírsela como algo respetable, le infunde el temor de sentirse irrespetuoso si perdona; y le crea poco a poco una disposición general de miedo y de rechazo al perdón.

Muchas veces este rechazo al perdón está así fundado en cierta humildad. No hay solución evidente frente a esta situación. Sólo la reflexión íntima podría ayudar: "¿es respetuosa mi compasión?" Una respuesta afirmativa debería poner fin a las comparaciones del dolor propio con los distintos dolores supuestos a los otros. Pero reaparece entonces el riesgo de pensar contra toda humildad; de ser, ante todo, "Yo".

Por excusable que pueda ser, el miedo al perdón envenena en general mortalmente a todo individuo y a toda sociedad. Quien teme dar el perdón temerá pedirlo y no lo pedirá aunque lo quiera. Quiere pedirlo: en conciencia, su petición existe, pero el miedo la ha acallado, de modo que permanece ignorada por los otros, o es, a lo sumo, para ellos, una hipótesis sin mayores consecuencias. Terminan así por ver en el silencio no una petición de perdón ahogada por el miedo de expresarla, sino soberbia. La soberbia les produce una sensación visceral de rechazo e incluso de cólera. Según ellos, el culpable no está siquiera consciente de serlo e incluso se

enorgullece de sus crímenes. Reclaman por tanto su castigo. Escena hoy conocida en Chile.

La cólera que inspira la soberbia atribuida al otro oculta el temor propio de perdonar y facilita la reproducción tanto de éste cuanto de la soberbia y de la cólera en general.

En resumen: parece injustificado sostener que no se tiene el derecho de perdonar el mal sufrido por otro; en las condiciones indicadas -que, es verdad, nunca llegan a crear una certidumbre moral- sí se tendría este derecho.

La amnistía por las violaciones de los derechos humanos cometidas bajo la dictadura podría, en consecuencia -ya se lo ha dicho-, ser moralmente justificable hoy día. Es cierto que la ley de amnistía dictada por el régimen militar dificulta técnicamente una solución de este tipo: se falta a la lógica jurídica cuando se amnistía lo ya amnistiado. Pero podría concebirse una reforma de la ley vigente que la confirme en el resto.

2. Para perdonar es necesario haber conocido la verdad

"La verdad..." Espinado problema. Pilatos preguntó a Cristo: "¿qué es la verdad?" Cristo no le respondió. Ese silencio inquieta hasta hoy, no como signo de ignorancia o de desprecio, sino como una enseñanza virtual. El silencio de Cristo querría enseñar que la búsqueda de la verdad ajena a Su verdad (básicamente, "amaos como yo os he amado" y "ama a tu prójimo como a ti mismo") es un ídolo, al igual que la búsqueda de otras certidumbres también ajenas a dicha verdad; y que, del mismo modo, es un ídolo el presunto encuentro ya adquirido de tales certidumbres. El silencio de Cristo querría enseñar la modestia ante la perspectiva del saber, disuadir del fanatismo ante los espejismos del conocimiento.

Desde este punto de vista, se requeriría pensar lo contrario de lo comúnmente admitido: en lugar de "para perdonar es necesario haber conocido la verdad", "para conocer la verdad es necesario haber perdonado". Ello parecería más conforme a la moral cristiana, tan invocada tratándose de las violaciones de los derechos humanos en Chile.

La realidad, en esta materia, ya es ampliamente conocida. En substancia ya lo es. Se conocen los crímenes, sus causas, los responsables directos (por ejemplo, el señor Romo), indirectos (por ejemplo, el señor Pinochet), remotos (muchos más: "el que esté libre de culpa, que lance la primera piedra... Todos comenzaron a retroceder"). La insistencia en los fenómenos de superficie -reconstituciones reales o verbales de los hechos- corresponde

con frecuencia a una fijación frustrada o, más pobremente, a una necesidad de gratificación maniqueísta y de reconocimiento social.

Lo importante no está en los residuos desconocidos de la realidad sino en su esencia perfectamente conocida: se ha hecho sufrir. Nadie ignora su sufrimiento. O si alguien lo ignora es porque ha perdonado. Y en este caso llega incluso a olvidar que ha perdonado. Entonces sólo recuerda haber olvidado, parece ignorar y es incapaz de decir cómo logró aquello que, sin embargo, desde entonces, ininterrumpidamente logra, aunque no sin contradicciones: perdonar(se).

Es verdad que el miedo al castigo lleva a los culpables, un poco en todas partes del mundo, a sembrar el desconocimiento y la equivocación respecto de sus obras. Pero, en el fondo, "la única manera de equivocarse consiste en hacer sufrir" (Camus, *Calígula*).

Desde este punto de vista, ¿qué importan el desconocimiento y la equivocación en determinados casos, si todos los otros casos están a la vista, indicando la realidad? ¿Qué importa desconocer el mal aquí, si se conoce el mismo mal allá? Y si se desconociera el mal no sólo aquí sino también allá, es decir, si se desconociera todo el mal, ¿qué importaría ello, salvo por cuanto no se conocería el mal, lo cual de generalizarse no sería una mala cosa? Pero, claro, *hay* mal. No obstante, su conocimiento aquí no tiene por qué llevar necesariamente a querer conocerlo allá.

Puede llevar, por ejemplo, en lugar de eso, a querer perdonarlo aquí.

"La verdad..." Es posible perdonar sin saber exactamente a quién, ni de qué.

Cuatro situaciones pueden ser distinguidas en este sentido: se ignora el nombre del asesino; están ignoradas las circunstancias precisas del asesinato; no se dispone, al igual que en los "desaparecimientos", de una confirmación específica del asesinato en cuanto tal; o sólo se tiene, como la mayoría de los chilenos, una visión de conjunto, aunque basada en antecedentes concretos, sobre la violación de los derechos humanos.

Examinemos cada una de estas situaciones.

- a) El hijo del padre asesinado desconoce el nombre del asesino. ¿Puede perdonarle? No hay disposición al perdón desde la jocosidad o el orgullo sino sólo desde la aflicción. Esta disposición del espíritu no requiere firma, cédulas de identidad ni declaración notarial. Si la disposición del espíritu se expresa solemnemente, hay perdón. Pero no lo hay si la solemnidad -sentencia absolutoria, por ejemplo- está firmada sin una disposición adecuada del espíritu: sin una aflicción real hacia la pena supuesta de la víctima y hacia la pena más hipotética, pero tal vez no menos verdadera del victimario arrepentido.

- b) Por la misma razón, el hijo del padre asesinado también puede perdonar el asesinato cuyos detalles desconoce. Su voluntad de perdonar (o de infligir castigo) no va a cambiar porque sepa que el verdugo fue más o menos cruel.
- c) Por su parte, el hijo del padre "desaparecido" puede perdonar el asesinato que se le oculta -si puede perdonar el asesinato (a), con mayor razón puede perdonar la mentira-, asesinato cuya realidad él ya ha, sin embargo, comprendido y que en este sentido conoce, si bien no le ha sido específicamente confirmado (pero no puede perdonar si no ha comprendido que hubo asesinato, o sea, si cree que el padre está vivo: su "perdón" anticipado sería arbitrario o cínico, como se verá al discutir el tercer postulado de la moral dominante en esta materia: "no hay que confundir el perdón con el olvido"). Y,
- d) Habiendo conocido y sufrido como propio el dolor ajeno, los chilenos podrían perdonar los crímenes y mentiras (c) cometidos bajo la dictadura, aunque desconozcan a un buen número de sus autores (a) y su materialización específica (b).

Puede por tanto ser impugnado el postulado según el cual "para perdonar es necesario haber conocido la verdad".

El propio sentido común impugna este postulado. Por ejemplo, un hijo miente al padre, el padre lo nota, pide la verdad, no tiene éxito, renuncia a tiranizar al hijo en nombre de ella y a infligirle el sentimiento de la tiranía de la verdad, recuerda sus propias mentiras, comprende, perdona ("comprender el mal es, ya, haberlo perdonado", dice Vladimir Jankelevitch en *El perdón*).

3. No hay que confundir el perdón con el olvido

Si la disociación de ambos conceptos -perdón, olvido- aparece así requerida, es porque no constituye una evidencia.

Perdón y olvido suelen, de hecho, confundirse. A veces es además moralmente necesario que se confundan, ya lo veremos.

Y también ocurre que en un contexto determinado se deba, efectivamente, por la moral, disociarlos, de modo que la posibilidad del olvido se aleje y que, gracias a su lejanía, no se vean borrados la ofensa como tal ni su significado: el dolor (o su ausencia) y la posibilidad del perdón (o de su contrario). Esta disociación se impone además porque la borradura de la ofensa y de su significado genera la tentativa de institucionalizar *a priori*

el olvido, como en el stalinismo (Orwell, 1984; o Koestler, *Del cero al infinito*).

Naturalmente, la disociación del perdón y del olvido puede igualmente ser un simple pretexto para no perdonar.

La distinción que sigue facilita la discusión de este tercer postulado:

- a) Si quien ha perdonado una ofensa la rememora, no puede, en cierto modo, dejar de revivirla, íntegramente a veces, ni dejar así de volver a situarse como antes del perdón, sin embargo, ya dado: está como herido de nuevo, olvida que había perdonado (existe por tanto una relación entre el perdón y el olvido), perdona o esta vez no perdona, hasta que perdona de nuevo, queriendo que sea definitivamente, etcétera.

El perdón humano es imperfecto, no sabe darse de una vez por todas. Si se le diera así, se le habría dado una sola vez; habría por tanto desaparecido como problema y, desapareciendo en cuanto tal, habría provocado, al final de la perfección, el resurgimiento de la mayor imperfección humana: dar el perdón de antemano, "sin problema", estrategia que insensibiliza y excluye toda solidaridad. Así, para no llegar a darlo de antemano, es necesario haberlo dado imperfectamente ("no seas excesivamente justo ni te hagas demasiado el sabio, no sea que te pierdas", recomienda el Eclesiastés); es necesario no haber dado el perdón de una vez por todas y volver a como antes del perdón. Y,

- b) Si la persona ofendida no rememora la ofensa perdonada, es, obviamente, que la ha olvidado (puede así comprobarse que a veces existe no sólo relación sino, contrariamente al postulado, confusión del perdón con el olvido). Este olvido constituiría un valor: el perdón "humanamente perfecto" sería en lo posible gratuito, se olvidaría de sí mismo ("que tu mano derecha no sepa lo que ha hecho tu mano izquierda") y, al olvidarse, olvidaría en cierto modo aquello mismo en lo cual consistía: "¿de qué perdoné, en realidad?", "si realmente he tenido algo que perdonar". Puede entonces comprenderse que la confusión del perdón con el olvido sea a veces moralmente necesaria.

El deber de gratuidad encierra, no obstante, un problema complejo (no es sin una duda sobre su pertinencia en este texto que es planteado, sin embargo, en seguida). Si se debe dar -dar, aquí, perdón- sin pedir nada de vuelta, este deber, para no desaparecer como tal, necesita ser memorizado: sin serlo, ¿qué sería del deber? (de allí los Evangelios, por ejemplo: "que tu mano derecha..."). Y no puede memorizarse un

deber sin programar su ejecución, pues el deber consiste justamente en ella. No es en consecuencia posible dejar de prever el deber cumplido o, lo que es igual, de memorizarlo. Pues bien, esta memorización preventiva ya disfruta en cierto sentido de su próximo cumplimiento y en esta medida *es ya recompensa*, por tanto negación *ab ovo* del deber de gratuidad. De allí que en el acto de dar -de dar, aquí perdón- haya a menudo un sinsabor no por lo dado (aunque esto suela ocurrir), sino por la "conciencia del deber cumplido" (aunque ésta pueda ser vanagloriosa). Habiendo percibido esta dificultad, el corazón generoso desearía serlo más allá incluso de las nociones que le han cogido en la trampa de su deseo ("deber de gratuidad", "gratuidad", "deber"). Desearía cumplir tales nociones habiéndolas olvidado en cuanto tales. ¡Pero su olvido implicaría el desaparecimiento de toda norma moral!

Así, sin entrar en problemas todavía mayores como aquel no dilucidable de la *necesaria gratuidad divina*: *¡Dios olvidaría lo que ha creado!*, es posible decir que el olvido bien podría confundirse con un perdón dado en la medida de nuestras capacidades.

"No hay que confundir el perdón con el olvido". El postulado no sería importante sino en un universo de tipo orwelliano que tiene poca relación con Chile. No se ve por qué habría de intervenir en la decisión de los dirigentes chilenos, si debieran abandonar la política del equilibrio y definirse a favor de las Fuerzas Armadas.

4. No se deben olvidar los crímenes de la dictadura

Se puede ser breve aquí.

No se decreta el olvido. La amnistía dictada por Pinochet es un decreto de olvido. Este decreto memoriza oficialmente lo "olvidado". Y promueve una actitud de rechazo que se materializa en un decreto de tipo contrario, como el postulado de arriba, cuyo objetivo inmediato es que los hechos criminales sean recordados no sólo en cuanto hechos sino al mismo tiempo en cuanto crímenes y que, siendo recordados de este modo, el castigo de los culpables sea naturalmente perseguido e infligido. Este objetivo se halla obviamente más lejos del precepto según el cual "se debe perdonar" que del precepto inverso: "no se debe perdonar". El rechazo al perdón sería así el objetivo final del postulado. Nada obliga por cierto a aceptar tal objetivo.

Por último,

5. El culpable, aun perdonado, debe ser castigado, para reparar el daño causado y para constituirse en ejemplo disuasivo de otros crímenes, suyos o ajenos (así, quien atentó contra la vida de Juan Pablo II fue perdonado por éste, lo cual no le libró de ser condenado por la justicia italiana)

Se entra con esto en un terreno principalmente jurídico. Conviene avanzar analizando los términos uno por uno. Una triple progresión se impone:

a) "El culpable, aun perdonado, debe ser castigado..."

Surgen de esta idea varias preguntas y una conclusión.

- ¿Se puede perdonar sin castigar? Es fácil imaginarlo.
- ¿Se puede castigar sin perdonar? Igualmente fácil.
- ¿Se puede perdonar y luego castigar? Difícil. El perdón suprimiría la voluntad de castigar. No sólo suprimiría esa voluntad. También daría lugar a una voluntad más activa a favor del ser perdonado.
- ¿Se puede castigar con la finalidad de -más tarde, gracias al castigo-perdonar? Imposible. No hay táctica que lleve al perdón (volveremos sobre esto en la letra c)). Y,
- ¿Se puede castigar a pesar de tener el deseo de perdonar y a pesar de no tener -e incluso contra- la voluntad de castigar? En principio, sí (la situación será examinada en II).

En conclusión, es sólo en este último sentido que parecería razonable hablar del "culpable, aun perdonado", que "debe ser castigado".

b) "... debe ser castigado, para reparar el daño causado..."

La ley del Talión ("ojo por ojo, diente por diente") sobrevive plenamente allí donde la reparación es impracticable, como en el asesinato. La ejecución del asesino no resucita a su víctima. Pero el presidio perpetuo tampoco sana las lesiones graves producidas por la tortura. Y tampoco una pena más leve sana las lesiones leves. El castigo como reparación sólo se justificaría cuando ésta es practicable, al igual que luego de un robo: el ladrón está condenado a indemnizar. A menos que se dé a la reparación una acepción más amplia (pero esto ya es otra historia, de la cual hablaremos en II): el ex torturador repara el mal causado haciendo el bien, no castigándose ni siendo castigado -no tiene sentido estar "castigado a hacer el bien".

- c) "... y para constituirse en ejemplo disuasivo de otros crímenes, propios o ajenos..."

La idea del castigo como disuasión del crimen significa evidentemente que un crimen ya ha sido cometido. La disuasión quiere haber producido el miedo de ejecutar otro crimen ajeno o propio. Pero el crimen ya cometido -por ejemplo, el degollamiento de tres chilenos por algún agente de la dictadura-, ¿de qué ha nacido? No ha nacido de una actitud de confianza, sino esencialmente del miedo: del miedo por parte de la dictadura a verse destruida, condenada, castigada; y, quizás, del miedo a su propia condenación moral de sí misma. Este miedo acumulado y condensado en la memoria -esta condenación- en lugar de disuadir a los partidarios de la dictadura de actuar criminalmente, les persuadió a la inversa de dejar a su miedo reflejarse en sus actos. Nada más natural que ello. El miedo no es mudo. El ser se distingue en el miedo. Así, el miedo se propagó a los actos, en particular a las violaciones de los derechos humanos y, entre ellas, al degollamiento considerado, bajo la forma de seguridades para el criminal, que actúa así con alevosía, "sobre seguro".

La expresión "no hay bien que por mal no venga" no transforma el mal en bien (ni el bien en mal, la expresión contraria). Sólo quiere decir que luego del mal ocurrió *algo* que condujo al bien. Así, si la madre de uno de los degollados ha tomado una decisión favorable a la reconciliación nacional, no es debido al degollamiento sino a *algo* que la llevó a esa decisión (algo relacionado y al mismo tiempo no relacionado con el degollamiento, algo no relacionado con él: algo más general, algo de carácter moral). De la misma manera, en otro plano, si los padres de un hijo nacido enfermo mental deciden tener otro hijo no es porque el primero nació enfermo mental sino por una confianza adicional de los padres en la vida.

No es entonces debido a una falta de miedo o al exceso de confianza y de imprudencia por parte de tres opositores a la dictadura que un agente de ésta les degolló. Imaginemos un instante, retrotrayéndonos en el tiempo, la tarde, a pesar de todo finalmente alegre, en que el degollamiento aún no ha ocurrido. El mal que está todavía impidiendo el recelo previo y actual de las víctimas -son víctimas hasta ahora sólo potenciales- no hace sino exacerbar en el mismo instante la disposición al mal en los criminales de mañana.

Desde este punto de vista, el degollamiento efectivamente ocurrido en Chile encierra una desconfianza y un miedo anteriores, por parte de los mismos o de otros perseguidos.

Esta prevención, habiendo impedido la realización de un mal en principio menos grave que el degollamiento, en realidad sólo postergó la realización de ese mal menos grave y, postergándola, habría agravado la disposición al mal en los criminales: habría contribuido a transformarles en degolladores -no hay mal que por mal no venga-. Desconfianza, miedo, disposición al mal, y mal hubo realmente, por lo demás, en los actos de terrorismo que precedieron al degollamiento de los tres compatriotas aquí evocados.

De un modo semejante, muy pocos días transcurrieron entre, por un lado, el miedo y el rechazo por Jaime Guzmán a la liberación de los presos políticos condenados bajo la dictadura (ya había temido y se había opuesto a la abolición de la pena de muerte) y, por otro, el miedo y la disposición al mal que llevaron a su asesinato.

En consecuencia, el crimen actualmente disuadido por miedo al castigo supone, y crea, una desconfianza suplementaria, que se añade a la desconfianza conducente al crimen anteriormente cometido. La disposición al mal que implica esta desconfianza suplementaria es ya mala e incita al mal, al primer crimen de un individuo, y luego incita a la reincidencia en el mal, al segundo crimen, etc. La espiral del miedo -de la cual forman parte y son reflejo los prontuarios- es exactamente la misma cosa que la espiral del crimen.

La condenación de los culpables no se justifica entonces en cuanto ejemplo disuasivo del mal, sino, en el fondo, como se ha visto, disuasivo, al contrario, del bien. Desde este punto de vista, que representa por cierto el peor de los casos, o sea, justamente el caso de fondo, la condenación no se justifica a fin de cuentas sino en cuanto incitación al mal. Ahora bien, en el mejor de los casos, la disuasión del mal mediante la condenación no es nada más que una apariencia provisional. La generalización de esta apariencia provisional por la multiplicación de las sentencias condenatorias generaliza la disposición al mal como realidad definitiva. En esta realidad definitiva, *todos quieren siempre causar(se) daño, y si no lo hacen es únicamente por la forma y por ahora*: buena definición del infierno.

La conclusión de lo anterior no es que deba suprimirse la facultad de condenar. Si pudiera llegarse a algo semejante a una conclusión, sería gracias a una profundización del concepto de condenación, una profundización realizada sobre bases distintas que las nociones dominantes (reparación del mal causado, ejemplaridad disuasiva).

Es en tal dirección que se proponen las líneas siguientes.

II. UNA CONSECUENCIA

Dejando aparte los criterios de reparación y de disuasión, la condena-
ción se justificaría:

- Por un lado, en cuanto impusiera *aflicción o pena* en el sentido estricto de esta palabra, o sea, según un diccionario como *Roben*, pena en la acepción de "sufrimiento moral" (Siglo XII), más que en la acepción de "sanción aplicada a título de castigo o de reparación por una acción juzgada reprensible" (Siglo XIII). Y,
- Por otro lado, la condenación se justificaría en cuanto la pena o sufrimiento moral estimulara, hacia su origen, la conciencia no de la condenación, sino del mal causado, o *arrepentimiento*; y en cuanto estimulara, hacia su fin, la conciencia indispensable a la *enmienda* en su sentido amplio, a la enmienda como reparación verdadera, es decir, a la conciencia de merecer otra vez confianza, incluso ante sí mismo.

Desde este punto de vista, no debería haber prisión sin propósito de educación y de reinserción social. La "pena" de muerte (no es pena: los condenados a morir se desembarazan rápidamente de la posibilidad de afligirse, haciéndose como extraños a lo que les sucede y extrañándose de la Justicia como tal) y la pena "perpetua" (no es perpetua: los condenados a ella ponen rápidamente fin a la noción de la perpetuidad, negándola mediante la automatización de su conciencia, idiotizándola) excluyen el propósito de la reinserción social. Hallándose excluido convendría no tomar como simple fórmula, o como utopía prematura, aquello de "no juzguéis" (y para qué decir aquello de "no matar"). Dicho de modo positivo, si condenación debe haber, es, en materia de delitos políticos como de delitos comunes, dentro de un propósito educativo, y no fuera de él, pero no orgullosamente educativo.

Ahora bien, lo normal sería -una vez que han sido dejados de lado los criterios usuales de reparación y de disuasión- que el criminal ya reeducado haya sido previamente condenado mediante una sentencia judicial cuya sola razón de ser hubiera sido la reeducación por el arrepentimiento y por la voluntad de enmienda que produce la pena.

La sentencia es un acto social explícito. Pero puede haber un acto implícito que la reemplace y que cumpla los mismos fines. Puede haber condenación, pena, arrepentimiento, espíritu de enmienda, confianza, en suma, reeducación, sin sentencia expresa. Puede haber sentencia informal de un pueblo hacia sus criminales. Puede haber sentencia condenatoria en el corazón mismo del criminal. Puede haber proceso tácito. Se puede ser prisionero

nero de sí mismo. Se puede también ser prisionero no de sí mismo sino, como en muchos casos de suicidio en prisión (los sistemas carcelarios suelen ser ineficientes), prisionero del exterior, de un exterior cuyos muros parecen perceptibles, poco perceptibles o incluso imperceptibles; prisionero de un país o de un mundo como cárcel total. La duración fija de la pena en la Penitenciaría de Santiago puede no coincidir con aquella indispensable a la reeducación. Se puede vivir sin aflicción tras los muros perceptibles de la Penitenciaría ("nunca he sido más libre que durante la Ocupación", decía Sartre en *la Crítica de la razón dialéctica*; y algo similar han dicho algunos ex prisioneros de los campos de concentración creados en 1973 por la dictadura de Pinochet). Se puede urdir la venganza y preparar el próximo crimen mientras el juez pronuncia la sentencia condenatoria. Y también puede ésta coincidir con un ánimo afligido de arrepentimientos y de enmienda. Por todas estas circunstancias, es en el sentido real y no formal que seguiremos hablando en adelante de sentencia, de condenación, cárcel y pena.

Pero el concepto del espacio carcelario aparece como más restringido tratándose del homicida común que del autor de "desaparecimientos", por ejemplo. Y el concepto del tiempo carcelario aparece como más indefinido en el segundo caso que en el primero.

a) El espacio

El homicida común mata a un individuo que carece de significado ideológico. Por ello, hallándose todavía en libertad, este homicida, si es prudente, *puede salir*: en general no se le reconoce en la calle, no se le indica con el dedo, ni en consecuencia suscita una reacción concreta de miedo y de oprobio. Por esta razón se podría decir, si se lo compara con el autor de "desaparecimientos", que el comienzo de la condena tiende a confundirse -en el espíritu del homicida común- con el umbral físico del presidio.

En cambio, el autor de "desaparecimientos" ha querido matar, incluso por procuración, algo ideológico: ha querido matar la idea contenida en los individuos ultimados. Por ello, este hombre *no puede salir* (no puede ir al cine, a la playa, al restaurante, al estadio, al supermercado o a misa), por prudente que sea: suele reconocérsele, es indicado con el dedo, suscita miedo y oprobio. Su "prudencia" consiste en vivir alevosamente, sobre seguro, es decir, entre alarmas, sirenas, matones, escoltas, ametralladoras, vidrios ahumados, desplazamientos furtivos, complicidades sombrías. La puerta de su casa, espacio de la "libertad", "arresto domiciliario", le señala, hacia afuera, el presidio de la vida civil, que le está vedada. La libertad de este ser

considerado oprobioso -y de su propia familia, también infrecuente- está hecha de temor hacia cualquiera, de desconfianza en todo, de vergüenza, de extravío intelectual. Es la condena ya iniciada, incluso de manera extrajudicial.

A fin de sobrevivir sin arrepentimiento en tal espacio, es necesario preservar, fuera de las precauciones referidas, el ideal conducente a los crímenes (este ideal era, entre nosotros, "la lucha por la Patria amenazada"). Pero dado que este ideal ha perdido en Chile gran parte de su substancia y que en ningún caso requería el ensañamiento empleado, sus propios invocadores lo ven ahora como un pretexto. Verlo así reforzaría su sensación de acoso, si no les quedara el recurso -habiendo perdido el ideal- de aferrarse ahora a un ensañamiento desidealizado, *puro*, que les proporciona la ilusión de permanecer fieles a su pasado, de confirmar su identidad, de agruparse, y que llega ocasionalmente hasta envalentonarlos y ensoberbecerles, por el lapso se unas horas.

De la noción de espacio se llega así a la noción de tiempo.

b) El tiempo

A la amplitud señalada del espacio carcelario se añade el carácter indefinido de la duración de la pena. Su duración parece más indefinida en el caso del autor de "desaparecimientos" que en el caso del homicida común.

Es posible pensar que sólo por una metáfora eufemística puede hablarse de una cárcel donde se hallarían actualmente un señor Contreras o un señor Romo. Esta perspectiva será considerada más adelante. Por el momento, continuaremos suponiendo que estos señores son seres humanos y rechazando desconocerles el derecho de arrepentirse (o de no hacerlo) y de enmendarse (o no); suponiendo, por tanto, que podrían estar -no en un sentido metafórico, sino substancial- como en una cárcel: afligidos, cumpliendo una pena. Las rejas de esta cárcel son las rejas que impiden al arrepentimiento nacer y salir. No hay para éste "tres años y un día". De su llegada sólo se sabe que es futura, pero incierta. El condenado puede siempre postergarla y condenarse, ahora sí, a perpetuidad. La sociedad nada gana con esto.

Se posterga la llegada del arrepentimiento por miedo a la soledad (miedo de ver rechazada la demanda de perdón y de quedarse únicamente con ella). Retardando el arrepentimiento, el miedo a la soledad retarda también la enmienda, la confianza, la reeducación, la salida.

Pero se retarda el arrepentimiento, al mismo tiempo, según la magnitud y la duración de la criminalidad practicadas. Ellas imponen, en Chile, un arrepentimiento a la medida de los crímenes cometidos: un arrepentimiento exhaustivo, madurado. Si fuera superficial y prematuro, los condenados, sin

haber convencido a nadie, perderían la última "dignidad" que les queda, aquella de una arrogancia ocasional. Recíprocamente, un perdón aun sincero, pero dado a destiempo, precoz, generaría recelo y escepticismo en el condenado, si éste sólo se ha estado preparando -quizás todavía sin saberlo- al arrepentimiento; y el perdón dado a destiempo le importunaría, le agrediría, le tomaría agresivo otra vez. Rechazaría entonces el perdón (o amnistía) prometido, concedido. La consideración presente de esta perspectiva le permite incluso rechazar preventivamente un perdón futuro, dado a destiempo, espectáculo conocido en Chile: conocido no sólo porque un Contreras ya ha proclamado, lamentablemente (¡en la televisión!), que no tiene de qué ser perdonado sino también porque nadie le ha ofrecido expresamente perdón.

No es, por tanto, seguro que sea necesario recluir en establecimientos especializados a estos condenados. Su proceso, su castigo y la posibilidad de su arrepentimiento estarían, en el fondo si no en la forma, ya operando.

Pero la base de este punto de vista (un Contreras está como en la cárcel) puede ser rebatida: "los culpables exultan de su impunidad". No sería del todo falso. Se propende con tal hipótesis a imponer la pena por la pena (se habla nuevamente de "reparación", de "disuasión"), que no está destinada a la enmienda. Sólo está destinada a ésta la aflicción cuya imposición, habiendo afligido al propio juez, no ha emanado sino de una voluntad reeducativa y se ha visto en este sentido como ignorada por él -se ha visto como ignorada en cuanto afligimiento en sí.

Pero lo más probable es que los dos tipos mencionados coexistan: en una "pareja" de culpables, uno se halla como condenado (o además oficialmente condenado), el otro como gozando de la libertad (o además gozando oficialmente de ella gracias a una sentencia absolutoria). Veremos en conclusión que así debe ser.

* * *

Desde sus situaciones particulares, los componentes de tal pareja parecen dialogar *sobre ellas*. El sentido de su diálogo, figurado por la sociedad, es que revele a ésta la función judicial, en potencia y en acto, aquí y lejos de aquí. La sociedad, de la cual la pareja es miembro, así lo requeriría, para no transgredir la convicción cultural según la cual todo juicio escapa, en último análisis, al orden "humano, demasiado humano": ¡no juzguéis! -al final, el Juicio es Final.

De allí la organización del juicio en instancias que significan su naturaleza provisional y, a lo largo de ellas, un diálogo sobre la jurisdic-

ción. Y de allí la supremacía acordada por la lógica a la función jurisdiccional:

- primero, se *actúa* ("al principio era la Acción", afirmaba Goethe);
- luego, únicamente después de lo anterior, se *legisla*, según lo obrado (Moisés baja del Sinaí con las Tablas de la Ley, "Antiguo Testamento", sólo después que la adoración del becerro de oro haya comenzado a actuar); y, al final,
- *se juzga*: se juzga en conformidad a la ley, sobre lo obrado después de ésta (principio de la "irretroactividad de la ley penal", cuya excepción, de factura reciente -data de los juicios de Nuremberg-, está constituida por los "crímenes contra la humanidad" que son retroactivos, o sea, creados como crímenes con posterioridad a los actos cometidos; imprescriptibles, es decir, imperdonables a pesar del tiempo; y carentes de "tipo", o sea, carentes, en el lenguaje común, de especificidad).

El laicismo republicano heredado desde Montesquieu reconoce la lógica de este orden. Así, hay:

- primero, el poder ejecutivo, espacio de la Libertad (Revolución Francesa, 1789: "Libertad, Igualdad, Fraternidad");
- luego, el poder legislativo, espacio de la Igualdad ("la ley es igual para todos"); y, por último,
- el poder judicial espacio de la Confraternidad o Fraternidad Universal (allá no hay ricos ni pobres, grandes ni pequeños, sólo hombres: "la Justicia es ciega").

Podría reconocerse la misma simetría en el extremo del dogma cristiano: la Trinidad, Una, está compuesta por el Padre -"Creador"-, el Hijo -"Nuevo Testamento"- y el Espíritu Santo -"se llama Fiel y Verdadero. Juzga" (Apocalipsis, 19, 11).

Esto hace *el* Poder. Y, en la cima de la pirámide, el Poder de la *Jurisdicción*.

De la jurisdicción, se habla: es el diálogo jurisdiccional. Puesto que nadie está "libre de culpa", ni puede "lanzar la primera piedra", el diálogo jurisdiccional es entre culpables; entre culpables que discuten no su culpabilidad ni a propósito de ésta sino, entre ellos y a la vista de todos, sobre la absolución consentida a uno y negada al otro. Tal diálogo es, en el sentido jurídico más amplio, *el proceso general*.

Los procesos en particular se dan entre sus partes: víctimas contra victimarios, donde el victimario es aquí absuelto, allá condenado. Cada "caso" habla de sí mismo: de la víctima derrotada, del victimario victorioso (y viceversa). Hablando así, no constituye a los terceros en un conjunto, sino en una colección de individuos, partidarios unos de la víctima, otros del victimario. Los terceros pueden discutir de lo ocurrido. Y el juez, este tercero (sería imparcial), participa en la discusión, o sea, hace jurisprudencia.

En cambio, la suma de todos los casos habla no ya de la víctima o del victimario, derrotado o triunfante: desde las partes -que son por un lado el llamado a la absolución o defensa, por otro el llamado a la condenación o acusación-, la suma de los casos habla de la absolución o la condenación en general; y, puesto que es de una u otra en general que la suma habla, aquello de lo cual está hablando es, en realidad, de la absolución y la condenación, o sea, de la justicia en cuanto problema global. Ahora bien, hablando así, tal suma de casos, o proceso general, sí constituye en un conjunto a los terceros (entre ellos al juez), reunidos aquí por su común y radical incapacidad de decir nada sobre lo sucedido, pues, en rigor, no ha sucedido nada: lo que sucede está siempre sólo sucediendo; y la contrapartida de lo que está sucediendo, si existiera, sería y es inexpressable: ella sólo crea una estupefacción enmudecida ante la concurrencia escandalosa de la condena y la absolución en un mismo culpable general. De allí que los procesos en lengua castellana se llamen, por ejemplo, "Contreras *con* Pinochet" y no, en lugar de la preposición *con*, *contra*. De allí también que en ninguna lengua exista algo semejante a una jurisprudencia global y que la jurisprudencia sea siempre, eminentemente, una historia de casos.

En la pareja antes considerada, la primera parte, en "arresto domiciliario", dice a la segunda, "libre como un pájaro", lo mismo que un Georges Laval a un Philippe Pétain, o sea, lo mismo que dicen en substancia, respectivamente, un Rudolf Hess a un Albert Speer, un Klaus Barbie a un Maurice Papón y un Manuel Contreras -si se halla como condenado- a un Augusto Pinochet -si éste cree estar a salvo-: "me encuentro o me encontraré condenado mientras usted sigue en vida o goza de libertad". Y viceversa: "sigo vivo o libre mientras usted, en verdad, no".

Esta comunicación de "Contreras con Pinochet", creada por los individuos y repercutida en todos ellos, funda a la sociedad -ya se lo ha sugerido en la condición de tal: de un tercero respecto de los individuos, de un arbitro abstracto o de un juez (pero mudos). El problema de la justicia es fundacional para la sociedad: el proceso, formal o informal, actual o potencial, cercano o lejano, le dice que "el castigo y el perdón, la memoria y el olvido, la verdad y la mentira (se prefiere hablar de error), helos *aquí*". Este "*aquí*" coloca a

la sociedad en situación de extranjera al conflicto. "Hela allá": puede permanecer muda, escandalizada y... tranquila -escandalizada por algo que habiendo emergido de ella se le aparece ahora, sin embargo, como radicalmente exterior; sí, desde su escándalo, gracias a éste, la sociedad puede ahora permanecer tranquila y sentirse sana.

Cuando una sociedad que ha atravesado por situaciones moralmente perturbadoras (y toda sociedad ha atravesado por ellas) no llega a darse el sentimiento de estar sana y al contrario se considera enferma, es, al parecer, porque ya no actúa como tercero sino como parte en el proceso.

En efecto, si todos los culpables han sido encarcelados o, a la inversa, si permanecen todos en libertad, el diálogo jurisdiccional se produce no ya entre culpables (en prisión o en libertad) sino entre, por un lado, ellos, ya sea en prisión ya sea en libertad, y, por otro, la sociedad, que figura desde entonces en calidad de parte acusada. Acusada lo está de haber siempre sido o bien inclemente o bien pusilánime, dos enfermedades. Aquí no habría motivo de escándalo sino para otras sociedades: para Chile, por ejemplo, cuando se escandaliza -y se reconforta- ante la escena de la "inclemencia sionista" o de la "pusilanimidad revisionista" ("Wiesenthal con Faurisson" - Faurisson niega que el nazismo haya producido cámaras a gas).

El Uruguay pusilánime de nuestros días se encontraría más bien en el segundo caso. La Argentina de la Comisión Sábato ("¡Nunca más!") se habría acercado al primero. Sin embargo, su espíritu justiciero le habría en parte venido de la derrota de los militares en la guerra de las Malvinas que les puso en situación de debilidad tanto externa cuanto interna -su desasimiento del poder político mediante el retorno a la democracia debía permitirles la indispensable reconstitución del principio de obediencia al interior de las Fuerzas Armadas.

Chile, por su lado, se hallaría en una posición más bien intermedia, no sólo en el plano judicial (muchos procesos están en curso) sino también en la sociedad civil: la prensa publica todo; al mismo tiempo, una dinámica del perdón se desarrolla entre ciertos próximos de "desaparecidos", por ejemplo.

Hay un riesgo de daño político e incluso económico cuando la memoria se construye sobre una mentira más o menos general, como en Uruguay. Esta especie de repliegue respecto de la realidad vivida, de sombra en la memoria, de movimiento finalmente algo esquizoide en la conciencia oficial de una sociedad debería terminar debilitando su cohesión y su estabilidad.

De modo correlativo se podría decir, al igual que George Steiner, que "no olvidar nada conduce a la locura" (*Después de Babel*); a una fijación de tipo más o menos paranoico que también correría el riesgo de terminar

recibiendo su castigo. De allí, en Argentina, el cierre, en un momento dado, de los procesos.

Así, un paso hacia la "enfermedad social" contraria -cada enfermedad consistiría técnicamente en la ausencia de la otra- sería recomendable en cada uno de estos casos. Y estar socialmente sano significaría estar doblemente enfermo: una *cruz*. No es seguro que la democracia pueda estabilizarse y profundizarse (cuantitativamente, cualitativamente) sin el costo de esta tensión constante entre perdón y castigo.

El gobierno de la transición gobierna más de lo que realiza la transición cuando toma partido por el pulgar hacia arriba, como en Uruguay, donde no se ha visto una verdadera crisis política después de la reinstauración de la democracia; y realiza la transición más de lo que gobierna cuando toma partido por el pulgar hacia abajo, como en Argentina, donde las crisis política, económica y social han sido corrientes, primero bajo Alfonsín, luego también bajo Menem. ¿Qué es finalmente mejor desde el punto de vista político? Imposible decirlo. El adverbio "finalmente" no adquiere su pleno sentido, en política, sino *a posteriori*. Pero es verdad que en cierto modo se está siempre *a posteriori*. Un juicio sobre la política sería entonces siempre posible. Pero tal juicio sería moral. Por ejemplo: la solución argentina parece más digna que la solución uruguaya, cuya principal ventaja consistiría en pasar más o menos desapercibida, gracias a la pequeñez del país y a la pequeñez de su dignidad.

Podría decirse, en resumen de todo lo anterior, que si la cabeza y el corazón lo aconsejan -según la hermosa frase de un chileno, "hay que poner toda la cabeza al servicio de todo el corazón"-, nada impide a nuestras autoridades significar desde ya, claramente, su amnistía por los crímenes cometidos bajo la dictadura. Nada en la moral consciente impediría esta amnistía, la verdadera, la buena amnistía. Y quizás tampoco lo impide la moral instintiva de la mayoría de los chilenos, probablemente deseosos, sobre todo, de ver cesadas las hostilidades y de perdonar como se suele perdonar en Chile: con simplicidad. □