



¿Cuidado o dominio? Aportes arendtianos para pensar el sentido de los procesos de justicia pos-transicionales

Paula Hunziker*

*Debo esperarlo, encontrarlo, enfrenarlo,
Verlo irrumpir de pronto en mi vida;
Acaso destruya la conciencia de cualquier otra cosa,
Acaso me aniquile;
Acaso, por otra parte, se limite a alterarlo todo,
Atacando mi mundo desde sus raíces
Y abandonándose a las consecuencias, cualesquiera que sean.*

Henry James
La bestia en la Jungla

Al intentar comprender el “pasado reciente” como categoría y como experiencia Hannah Arendt advertía, en 1960, sobre el fracaso de todas las predicciones que depositaban en el paso del tiempo un factor de olvido del pasado nazi y de sutura de todas las heridas. Lejos de esa pretensión, el “paso del tiempo” acercaba más ese pasado y lo hacía menos “dominable” (1990: 30). ¿Puede hacerse algo –en el presente– con un pasado de violencia radical en el que están involucrados crímenes aberrantes contra la comunidad o una parte de ella? ¿Qué pueden –y qué no pueden– hacer con ese pasado, sociedades que han sido parte y víctima de esa violencia? En especial: ¿Qué rol o qué funciones pueden –y cuáles no–, asumir las instituciones de un Estado democrático de derecho para tramitar, elaborar, una violencia política, social, existencial, ligada de manera esencial a eso que se denominó en la Argentina “terrorismo de Estado”?

En el horizonte de este conjunto tal vez demasiado amplio y abstracto de preguntas, quisiera ofrecer una respuesta un tanto brutal: las comunidades, entre otras cosas, pueden “juzgar”, y es muy importante que lo hagan. Cuando señalamos “juicio”, por supuesto, decimos procedimientos penales –con su dimensión punitiva–, pero no sólo eso. Hay un núcleo de

* CIFFyH-IDH-UNC
paulahunziker@gmail.com

sentido ético y político ligado a la capacidad y la actividad de juzgar que no se agota en el procedimiento, y que conecta los procesos judiciales con procesos sociales y subjetivos que son fundamentales para lograr la finalidad de “hacer justicia al acusado y a la víctima”. Para mostrar ese núcleo de sentido, quisiera detenerme en el sintagma “cuidado del mundo común”. Esta forma del cuidado es sugerida en algunos textos de Hannah Arendt como un hilo conductor alternativo al proporcionado por la imposible figura del “dominio”, para pensar ciertas elecciones fundamentales ante un pasado de violencia política.

A nuestros fines, nos interesa establecer la articulación entre el “cuidado del mundo” y la “elección por lo común” involucrada en el modo de reflexión y de sensibilidad que cultiva quien ejerce la facultad de juzgar. Al juzgar, suponemos y volvemos a dar vida a un “amor por el mundo” que sólo se sostiene por la elección interesada en lo común –por un interés en el desinterés, como señala Arendt.

Nuestra idea es que debería existir una estrecha vinculación entre los procesos de democratización de una comunidad que ha sido gravemente vulnerada en tanto comunidad, y el aseguramiento de las condiciones para el ejercicio del juicio, en el sentido arriba denotado. El problema de este esfuerzo es que el tipo de daño provocado por el totalitarismo exige pensar de manera radical en las condiciones para que la actividad de juzgar sea posible. En esa clave, nos interesa evaluar algunos de los principios que configuran lo que se ha dado en llamar –a partir de los años ochenta– el paradigma de la “justicia transicional”, esto es, según una definición convencional, todo el conjunto de teorías y prácticas derivadas de los procesos políticos por medio de las cuales las sociedades “tratan de ajustar cuentas con un pasado de atrocidades e impunidad, y hacen justicia a las víctimas de dictaduras, guerras civiles y otras crisis de amplio espectro o larga duración, con el fin de avanzar o retornar a la normalidad democrática” (Valencia Villa, 2007: 76). Como ya he discutido en otro texto, entiendo que la salida de la “impunidad” es el centro de gravedad del que depende que esta teoría pueda ser una “teoría de la justicia”, y que esta es una condición necesaria, si bien no suficiente, de la obtención de la “verdad” y la “reparación”. Al menos en nuestras sociedades, esta salida sólo puede asegurarse por medio de la aplicación del sistema penal. En ese marco, nuestro trabajo intenta profundizar en las dimensiones que vinculan los procesos judiciales con núcleos de sentido éticos, políticos,

existenciales. Por ello, buscamos pensar, con Arendt, una idea que nos permita analizar aquello que conecta la posibilidad de efectuar procesos judiciales de castigo a los responsables, y la reconstrucción de una comunidad de juicio en el sentido antes denotado. Esta interpretación amplia de la facultad de juzgar puede aportar interesantes criterios para evaluar el alcance y los límites del paradigma de la “justicia transicional”, y sus usos discursivos a nivel local.

El cuidado del mundo y la idea de un interés en el desinterés.

“Crisis en la Cultura” nos ofrece algunos indicios clave para pensar el sentido del *cuidado del mundo*, esa actitud existencial y cultural básica que Arendt sitúa en un lugar clave de la vida política.

Allí leemos que es en la obra de un Cicerón –lector filosófico de los antiguos y, a la vez, actor político republicano en el exilio– donde puede encontrarse una primera formulación explícita del sintagma. Efectivamente, el autor romano ofrece una reformulación de la *phrónesis* en términos de *cultura animi*, de “mente cultivada”: la *phrónesis* supone y mantiene “lo común” cuidando-cultivando la vida histórica de una comunidad, que para los romanos se abre en su relación –de identidad y de diferencia– con la herencia clásica, con el “mundo griego”:

Tanto la palabra como el concepto “cultura” son de origen romano. El vocablo deriva del verbo *colere*, cultivar, colonizar, ocuparse de algo, atender y conservar, y en primer término se refiere al intercambio del hombre con la naturaleza, en el sentido de cultivar y atender la naturaleza para que el hombre pueda habitarla. Esta acepción indica una actitud de cuidado afectivo y establece un contraste abrupto con todos los esfuerzos hechos para sujetar la naturaleza al dominio del hombre [...] Parece que el primero en usar la palabra para temas espirituales y abstractos fue Cicerón, que habla de *ex colere animum*, cultivar la mente, y de *cultura animi*, el cultivo de la mente [...] Los griegos no sabían lo que era el cultivo, porque no cultivaban la naturaleza, sino que más bien arrancaban del seno de la tierra los frutos que los dioses habían ocultado allí de los ojos de los hombres (Hesíodo); conectado de cerca con esto está el hecho de que tampoco compartían esa gran reverencia de los romanos hacia el testimonio del pasado como tal, a la que debemos, además de la preservación de la herencia griega, la continuidad misma de nuestra tradición (Arendt, 1996: 224-225).

Apuntemos tres cuestiones. Por un lado, el concepto de cuidado-cultivo incorpora el momento de la “formación” –del aprendizaje político en sentido amplio– como “cultivo del espíritu”. Por otro lado, ese cultivo del espíritu está ligado a la atención a los documentos del pasado: en su lectura es posible encontrar claves para proseguir, y aumentar, la tarea de hacer “habitable” la naturaleza “para nosotros”. Por último, esta tarea supone una “elección” (este es el rastro aristotélico más obvio) que “humaniza” los criterios absolutos de lo bello, lo verdadero, lo justo. Juzgar es ejercer una “relación activa” que busca en el pasado, y en sus juicios, el “valor humano y la categoría personal” de un quién que los expresa al juzgar: a través de esta mediación transformamos la reflexión sobre los criterios, en una sobre la posible comunidad con los que en el presente o en el pasado, también han juzgado. Juzgar nos “incorpora” en la comunidad en sentido amplio, y promueve un “gusto por lo común” que nos ayuda a tomar distancia de los exclusivos e imperiosos “intereses morales” o “vitales” del yo. Sobre la compleja mediación reflexiva de la actividad de juzgar, la autora señala:

El humanismo, como la cultura, es de origen romano; tampoco el vocablo latino *humanitas* tiene equivalente en griego. Por tanto, no será impropio [...] que elija un ejemplo romano para ilustrar el sentido en que el gusto es la capacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea una cultura. Conocemos una peculiar sentencia ciceroniana que parecería una formulación deliberada para contradecir el lugar común por entonces muy difundido en Roma: «*Amicus Sócrates, amicus Platón, sed magis aestimanda veritas*». Este viejo adagio, se esté de acuerdo o no con él, puede haber ofendido el sentido romano de *humanitas*, de la integridad de la persona como persona, porque en él se sacrifica el valor humano y la categoría personal, junto con la amistad, en aras de la primacía de la verdad absoluta. De todos modos, nada puede estar más alejado del ideal de una verdad absoluta, perentoria, que lo que dijo Cicerón: «*Errare mehercule malo cum Platone ... quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire*» [...] la frase significa con claridad: es cuestión de gustos preferir la compañía de Platón y sus pensamientos aun cuando nos lleven a equivocarnos en cuanto a la verdad. Y esta afirmación es muy atrevida, incluso de un atrevimiento excesivo, en especial porque se refiere a la verdad; es obvio que otro tanto se puede decir y decidir con respecto a la belleza, que para los que adiestran sus sentidos tanto como la mayoría de nosotros adiestramos nuestras mentes es no menos perentoria que la verdad. En rigor, lo que dice Cicerón es que para el verdadero humanista ni las verdades de los científicos ni la verdad del filósofo ni la belleza del artista pueden ser absolutos; el humanista, porque no está especializado, ejercita una facultad de juicio y

gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad nos impone (Arendt, 1996: 236-237).

Gran parte de la obra posterior de Hannah Arendt es un abigarrado intento de pensar las condiciones de la elección política centrada en la facultad de juzgar y su sentido como “cuidado del mundo”, en especial retomando la fuente de la estética kantiana. Como este no es un trabajo sobre esa recepción, simplemente voy a destacar algunos principios que se desprenden de esa lectura, si uno los lee teniendo en cuenta, también, la fuente ciceroniana que acabamos de destacar.

En primer lugar, algunas cuestiones estructurales del funcionamiento del juicio reflexionante: se trata de una facultad ligada al particular, que busca y reclama sin obligación el asentimiento de los otros, que posee cierta validez ejemplar centrada en el gusto común y, más en general, en un gusto por “lo común” y por una relación activa y reflexiva con lo común. Por supuesto, la apuesta arendtiana es una politización del juicio, que en Kant queda circunscripto al terreno de la estética (Arendt, 2003: 35-36).

En segundo lugar, respecto de Cicerón, la perspectiva kantiana supone una democratización del juicio “desde una perspectiva cosmopolita” (Arendt, 2003: 78). Para el filósofo romano, la actividad de juzgar es una actividad realizada por los “humanistas”, en tanto representantes de la élite cultural, que definen lo que es para nosotros y lo que no lo es. Para Kant, aquello a lo que apela el que juzga, es a una comunidad posible de todos los seres que juzgan, que se juega cada vez, ante lo que se muestra como ejemplar en el particular.

En tercer lugar, respecto de la tradición tópico-retórica de la *phrónesis*, Kant conserva el elemento de la elección por lo común involucrado en el juicio, pero, además, retoma la perspectiva romana del espectador, central en el horizonte de una experiencia de la historicidad que, si bien para los romanos se circunscribe al pasado griego, abre el espacio y la dirección general para la pregunta por la relación entre reflexión, temporalidad y elección. La mirada del espectador (Arendt, 2003: 104-105), da cuenta de la importancia y la necesidad del cuidado de un mundo que excede al espacio del presente sin abandonar el terreno de la apariencia. Lo común, ante la mirada del espectador, es lo que podemos traer frágilmente a la presencia –por medio de la re-presentación de lo que ya no es– o lo que

esperamos que aparezca –por medio de la imaginación de lo que aún no es (Arendt, 2003: 143-153).

Por último, aquello que constituye el motor último del juicio, es el interés por “mundo” que está entre nosotros. Kant denomina a este motor como el de un “desinterés del juicio” (Arendt, 2003: 135-136). Y Arendt insiste en que el afecto ligado a este “desinterés” es un placer por lo común. No es descabellado ligar este “placer por lo común” con ese huidizo concepto arendtiano de “amor por el mundo”, que la autora piensa con y contra Agustín, y que en sus *Conferencias sobre Kant* liga al maquiaveliano amor por la ciudad. Un amor que difiere de aquel otro centrado en la salvación de nuestro propio yo (sea un interés o moral, o simplemente vital, ambos están fundados en el “amor a sí mismo”). El espacio que abre el ejercicio de esta facultad no es “inmoral”, sino que brinda la posibilidad de pensar de otro modo la relación entre esos dos modos de estar juntos que son el pensamiento (en donde estoy conmigo mismo) y la acción (en donde estoy con otros). Esto es, abre la pregunta por una “ética política” centrada en el cuidado del mundo:

En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado» y eso significa que no hay en él una implicación, ni de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo. Para los juicios del gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo (Arendt, 1996: 234).

Juicio o dominio del pasado.

Lejos de la ingenuidad, Arendt planteará el problema del “amor por el mundo” y su posibilidad, en relación con la fundación política de los regímenes pos-totalitarios. Este es el contexto inmediato que la convence de que la “fundación” no puede ser ajena a la posibilidad efectiva de “juzgar el pasado”, y cumplir con ello con alguna demanda de justicia. En este apar-

tado breve destacamos en qué sentido esta posibilidad no supone “dominar” nada, sino el establecimiento o el restablecimiento de las condiciones para la elección política (en sentido amplio) de la comunidad.

Por una parte, la autora insiste en que la posibilidad de juzgar requiere un trabajo con el pasado que no es el de su dominio como “objeto”, sino el de su cuidado como horizonte en el que se pone en juego la libertad de los hombres: su afirmación o su destrucción. Arendt destaca la importancia de esta perspectiva en el seno del peso aplastante del horror totalitario, y su “enseñanza”. En ningún otro contexto cabe entender la alternativa con la que cierra “El Pensar”, único capítulo concluido de *La Vida del Espíritu*: “o bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, dejando el juicio último al éxito; o bien podemos reafirmarnos, con Kant, en la autonomía del espíritu humano y su capacidad de independizarse de las cosas tal como son o tal como han llegado a ser” (Arendt, 2002: 235). Por otra parte, la distancia del juicio –su autonomía– es aquella provista por una reflexión ligada al particular, esto es, por lo que en la historia puede ser destacado como ejemplar, en su particularidad. Este aspecto es fundamental para entender el “método” arendtiano; además, para volver a pensar la fuerza normativa ligada a la narración de fenómenos históricos concretos y para problematizar los efectos de falsas universalizaciones en el modo de concebir la agencia humana en cuyo marco es posible prever menos la libertad, que la sujeción a la norma, incluso a la normalidad totalitaria.

Por último, la apelación a los actores en tanto participantes de una comunidad sensible capaz de juzgar debe apoyarse también en una invitación de la “imaginación” para traer al presente lo que ya está ausente, y, también, lo que aún no está presente. No se trata, por supuesto, de eliminar la irrupción de todo aquello que no encaje en el orden del ser presente, sino de hacerle un lugar en el horizonte de nuestras preguntas y aspiraciones de libertad. Hacerle lugar en un mundo en el que la imagen de lo “histórico” como “destino” incuestionable y como destrucción, parece haber hecho realidad nuestras peores pesadillas. En este plano, el *dictum* del cuidado es también el del amparo de todo lo frágil: por más débilmente que pueda sonar esa promesa.

Dimensiones del juicio y “justicia transicional”

Hemos intentado mostrar que la preocupación arendtiana por una “buena” fundación –la que sin dudas supone la elección política en el presente, sobre el presente– no puede dissociarse del problema de la posibilidad de la comunidad política de establecer juicios sobre el pasado. Este asunto era para la autora una clave de bóveda del cuidado del frágil mundo que emergía a partir de 1945.

Si bien es posible señalar que el ya mencionado paradigma de la “justicia transicional” es relativamente joven (puede datarse en los años ochenta), los problemas de base no dejan de resonar desde 1945. Me parece que puede ser muy estimulante traer al presente a otros autores que, desde diferentes tradiciones, han intentado pensar filosóficamente estos problemas. ¿Hasta dónde podemos ser contemporáneos, por ejemplo, de los problemas trabajados por Arendt? La apuesta de nuestro texto es que lograr esta contemporaneidad requiere interrogar los conceptos arendtianos; y hacer que estos conceptos también interroguen a nuestro presente.

En términos generales, el paradigma de la justicia transicional, como señalaba al inicio, contiene el conjunto de teorías y prácticas que intentan dar cuenta de la justificación y de la efectiva implementación de una variedad de mecanismos que las sociedades y los Estados involucrados en procesos de violación masiva de los DDHH –durante y después del S. XX–, han implementado en vistas de obtener verdad, justicia y reparación. Como varios autores han indicado, el inicio de estos procesos está, sin dudas, ligado a escenas de demanda de justicia por parte de organizaciones de víctimas y de DDHH. No obstante, el carácter, la extensión y la efectiva implementación de estos variados mecanismos dependen y han dependido de otras fuerzas políticas (en especial de políticas estatales) e intereses existentes, de una multiplicidad de actores sociales y de complejas dinámicas entre ellos. Como señala Rosario Figari Layus, se trata de procesos conflictivos que se prolongan de manera continua y dinámica en el tiempo, dando lugar a aperturas o cierres de distintas políticas y mecanismos (2015: 138).

En este horizonte, nos gustaría pensar en qué medida la reapertura de la opción penal en sociedades “pos-transicionales” (Figari Layús, 2015: 129) como la argentina desde el 2006, muestra un núcleo de sentido fundamental ligado a la realización de juicios penales a los responsables de

crímenes de lesa humanidad. Este núcleo muchas veces quedó invisibilizado por una manera de entender la “justicia transicional” desde una categoría de “excepcionalidad” que excluía la reflexión sobre procesos de “larga duración”. Entendemos que la teoría del juicio de Arendt puede ayudarnos a pensar en ese núcleo de sentido que, sostenemos, está ligado a las funciones éticas y políticas de los juicios penales.

Se sabe que, junto con la “verdad” y la “reparación”, la justicia en el más acotado sentido penal de un castigo a los responsables forma parte de las dimensiones de la “justicia transicional”. No obstante, en muchos casos históricos concretos, esta última opción o bien no ha sido fácticamente posible o bien lo ha sido de manera limitada, dadas determinadas relaciones de fuerza políticas (el peso, por ejemplo, de los militares luego de dejar el poder), o bien ha sido eludida con diversas justificaciones que hablan de la bondad de procedimientos y diseños que excluyen el juicio penal. La excepcionalidad aparece en todos casos como una justificación ad hoc: para “limitar” el uso de una de las herramientas básicas del Estado de derecho en pos de un Estado democrático de derecho “por venir”; para proponer alternativas que suspenden esa posibilidad de justicia, en nombre de otro tipo de justicia y de fines, tales como la “reparación-restauración del tejido social dañado por la violencia” (tal es la justificación de mecanismos “sanadores” no punitivos como las comisiones de verdad en Sudáfrica).

¿Qué es lo que se deja de lado, cuando no se juzga penalmente a los responsables? ¿Existe alguna relación entre la posibilidad de llevar adelante juicios penales hacia los responsables de graves violaciones a los derechos humanos, y el ejercicio de la facultad de juzgar en el sentido que hemos venido desarrollando? Entiendo que la respuesta de Arendt era afirmativa: si hay algo que conecta la administración de justicia y la actividad política de juzgar, es que nos permiten afirmar una autonomía frágil, incluso de los peores males. Aquí reside, en nuestra perspectiva, una redefinición post totalitaria de la idea de “dignidad”. Porque en el caso de “crímenes de lesa humanidad”, se trata de un intento de destrucción del punto de vista que habilita lo común en tanto modo de elección de lo común y su dignidad. La puesta en marcha de una “negación del mundo” que justifica su destrucción.

Lo que el proceso argentino puede aportar a esta mirada arendtiana, y en general a los procesos “transicionales” que se plantean en términos de una justicia posible, es la centralidad que tienen las escenas mismas de

justicia, como condiciones para la recomposición del ejercicio de la facultad de juzgar de una comunidad que ha sido vulnerada como comunidad de juicio.

A riesgo de simplificar, y teniendo en mente la pregunta por las condiciones para recomponer, o recrear una “comunidad de juicio”, hacemos algunas observaciones finales.

En primer lugar, esta perspectiva nos permite ver las falencias de todas aquellas teorías y prácticas que excluyen la capacidad de una sociedad de “juzgar a los responsables”. Esta posibilidad no apunta sólo a la dimensión punitiva –que es claramente insuficiente, como señalaba Arendt de estos crímenes–, sino a la capacidad de juzgar de las víctimas y de aquellos que se sitúan como “espectadores”. Para que aparezca la “verdad”, para que sea posible la “reparación”, y también la “crítica” y la “autocrítica” –todos aspectos de *lo común*– son necesarias condiciones (Hunziker, 2019: 48). Entre esas condiciones, aunque no exclusivamente, al menos en sociedades democráticas y liberales como las nuestras, no puede figurar la impunidad de los victimarios: al menos no en el nivel de las “justificaciones”. No puede hablarse del fortalecimiento de la capacidad de juzgar cuando la legitimidad de este proceso se funda en la negociación de la impunidad de los victimarios; pero incluso si esta negociación no existiera, cualquier alternativa que suponga impunidad, ofrece límites severos para la obtención de la verdad o la reparación.

En segundo lugar, de acuerdo con las reflexiones que desarrollábamos sobre Arendt, es necesario pensar que entre las dimensiones más interesantes de la justicia transicional está la idea de que la excepcionalidad no es la de los procedimientos, sino más bien la de los crímenes. Son éstos los que nos obligan a repensar, también a los jueces, las categorías jurídicas básicas. Ello no supone de ninguna manera una elisión de las normas básicas del Estado de derecho, sino más bien una transformación de algunas de las categorías habituales de juicio para poder seguir adelante con ese Estado, dada radicalidad de los crímenes cometidos. Esta dimensión es central para la teoría del juicio arendtiana. Tenemos que comportarnos no sólo como aplicadores o cumplidores de la ley, sino como lo que somos en una interpretación republicana: la primera justificación de la igualdad ante la ley es la igual participación en la génesis de la ley “en tanto legisladores y jueces” (Arendt, 2005: 532). Por supuesto, esto no supone para la autora, dejar de lado los procedimientos. En ningún sentido la aplicación

de la “justicia transicional” es algo que, necesariamente, aparece por fuera de los canales de la justicia penal ordinaria; algo que permite suspenderla, o atenuarla, en pos de un objetivo mayor. Se trata, por el contrario, de mostrar la centralidad del juicio político para pensar nuevas categorías, incluso en el horizonte de nuestro sistema penal ordinario. Por nombrar un ejemplo: la condena por homicidios en casos de desaparición forzada –en donde no hay propiamente cuerpos– requiere de todo un ejercicio del juicio para dar cuenta de la novedad del crimen de la “desaparición”, que destaca su singularidad, en el marco de su pertenencia al conjunto de las vulneraciones graves que unos hombres pueden ejercer sobre las vidas de otros.

En tercer lugar, la teoría del juicio de Arendt nos permite pensar en la importancia de los juicios penales por crímenes de *lesa humanidad* desde una perspectiva que enmarca la idea de castigo en la de justicia política en sentido amplio, esto es, que aborda la praxis de la “administración de justicia” como un conjunto de acciones que dan lugar a un espacio común para la aparición de la verdad y su reconocimiento social. Efectivamente, como muestra la reapertura de los juicios a partir de 2006 en la Argentina, estos juicios han sido fundamentales a la hora de revelar aspectos nuevos que las víctimas y la sociedad “no sabían” –fundamental cuando entre los crímenes se destaca la falta de información (Figari Layús, 2015: 131) –, así como para reconocer socialmente cuestiones que no eran audibles o aceptadas.

Por último, permite valorar lo que debe complementar –no sustituir– las estrategias penales. Aquí, es posible leer con otros ojos los diversos mecanismos que otras sociedades han implementado para reparar el daño social, lograr la comprensión de lo sucedido y “ajustar cuentas” con sus pasados recientes. Entendemos que, en estos términos, es posible leer la tan nombrada experiencia sudafricana, así como otras. Pienso, en especial, y con esto concluyo, en la fuerza política de diversas narrativas: tanto para “aceptar lo sucedido” sin sucumbir mansamente a su peso, como señalaba Arendt de la “fuerza del pasado”, como para producir esa conversación acerca de lo común vulnerado –nuestra infancia, nuestros trabajos, nuestros cuerpos– que, contra todo pronóstico, cada vez se manifiestan con más fuerza para interrogar nuestras vidas.

Como bien sabía Henry James, no hay modo de “dominar” la bestia en la jungla. Tal vez una idea de cuidado más receptiva a lo frágil y valioso

que hay en el mundo que se encuentra entre nosotros, nos permita hacer lugar a lo que nos acecha sin que nos aniquile.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1996 [1960]). “Crisis en la cultura”. En: Arendt, H. *Entre el Pasado y el Futuro*, (pp. 209-228). Barcelona: Península.

(1990 [1960]). “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”. En: Arendt, H. *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, (pp. 13-41). Barcelona: Gedisa.

(2003). *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

(2002). *La Vida del Espíritu*. Barcelona: Paidós.

(2005 [1954]). “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”. En Arendt, H. *Ensayos de comprensión*, (pp. 515-538). Madrid: Caparrós.

(2006). *Diario Filosófico. 1950-1973*, Vol. I: Diario Filosófico, Vol. II: Notas y Apéndices. Barcelona: Herder.

Figari Layus, R. (2015). “Violencia, poder y justicia: contrastes de Argentina y Colombia en políticas de justicia pre y post transicional”. En: Mandolessi-Alonso (edit.). *Estudios sobre Memoria*, (pp.119-144) Córdoba: Edivim.

Hunziker, P. (2019). “Las Humanidades y la crueldad”. En: Maccario, P. y Cuello, C. (Comps.). *Resistencia, melancolía, Crueldad* (pp. 41-50). Córdoba: Encuentro Editor.

Valencia Villa, H. (2007). “Una introducción a la justicia transicional”. En *Claves de Razón Práctica*, N°180, Madrid, 76-82.