

Aspectos ético-filosóficos de la muerte: entre la responsabilidad moral y la deshumanización¹

Ethical-philosophical aspects of death: between moral responsibility and dehumanization



Edwin Augusto Correa Cetina²
Colegio Campestre Reino Británico, Colombia

Recepción: 18 de enero del 2019
Evaluación: 29 de abril del 2019
Aceptación: 28 de mayo del 2019

1 Trabajo de investigación derivado de la tesis de maestría: Instrumentalización Racional de la Naturaleza.

2 Magister en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. E-mail: eacorreaacademia.usbbog.edu.co

Resumen:

En tiempos pasados la transgresión a la norma que prohíbe asesinar a un ser humano estuvo amparada en creencias sobrenaturales; en tiempos hostiles la norma era levantada para dar lugar al sadismo connatural del ser humano, sin embargo han sido distintos los escenarios y las causas donde la muerte cobra protagonismo. Trazado en esta dirección, este texto, en su primera parte, explora el sentido espeluznante asignado a la muerte en tiempos arcaicos. Sumado a ello, aparece un diálogo y confrontación que mana de los conceptos de posibilidad-imposibilidad y continuidad-discontinuidad. En la segunda parte, se realiza una contextualización de la guerra y el exterminio como protagonistas dinamizadores de la crueldad, resaltándose la deshumanización y la herencia arcaica de la violencia como ejes que gravitan en torno a la destrucción corporal de un sin número subjetividades. En la tercera parte, se analiza la responsabilidad individual ante el abominable llamado del Gran Otro. Y a modo de cierre, se expone como el morir por el querer del Otro es legitimado por el Estado.

Palabras claves: Muerte, responsabilidad, guerra, el Otro, el Gran Otro.

Abstract:

In past times, the transgression of the norm that prohibits to murder another human being was supported in supernatural believes. In hostile times, the norm was removed to provide a room for the congenital sadism of human beings; however, there have been several scenarios and causes where death becomes protagonist. Following this direction, this work, in its first part, explores the freaky sense designated to death in archaic eras. Besides, a dialogue and a confrontation appear and spring from the possibility-impossibility and continuity-discontinuity concepts. In the second part, a contextualization of war and extermination as dynamical protagonists of cruelty. Dehumanization and the archaic inheritance of violence are highlighted as axis that gravitate around the body destruction of unnumbered subjectivities. In the third part, individual responsibility is analyzed before the abominable great Other. As a manner of end, we expose how to die by Other's desire is legitimized by the state.

Keywords: Death, responsibility, war, the Other, the Great Other.

Aspects étique-philosophiques de la morte : entre la responsabilité morale et la déshumanisation

Résumé :

Anciennement, la transgression à la norme qui interdisait d'assassiner quelqu'un fut protégée par des croyances surnaturelles ; dans les temps d'hostilité, cette norme-là était supprimée pour mener à bien le sadisme purement humain, néanmoins, il y a eu de différents cas où la morte prend le rôle principal. Une fois le directionnement de ce texte a été établi, nous allons aborder premièrement, l'effrayante signification donnée à la morte dans des temps archaïques. En plus, il y a un dialogue et confrontation qui pousse des concepts de possibilité-impossibilité et continuité-discontinuité. Deuxièmement, on effectuera une contextualisation de la guerre et l'extermination comme des acteurs principaux dans la revitalisation de la cruauté, en remarquant la déshumanisation et l'héritage archaïque de la violence comme des points forts qui gravitent autour de la destruction corporelle d'un infini de subjectivités. Dans une autre aperte, on analysera la responsabilité individuelle face l'abominable nom du Grand Autre. Comme conclusion, on exposera comment le fait de mourir par décision de l'Autre est viable pour l'État.

Mots-clés: mort, responsabilité, guerre, l'autre, le Grand Autre.

Aspetos ético-filosóficos da morte: entre a responsabilidade moral e a desumanização

Resumo:

No tempo passado, a transgressão da norma que proíbe assassinar a um ser humano esteve amparada nas crenças sobrenaturais; nos tempos de hostilidade a norma era levantada para dar lugar ao sadismo conatural do ser humano, embora tem sido diferentes cenários e as causas nas quais a morte tem protagonismo. Rastreando essa direção, este texto, na primeira parte, explora o sentido assustador assignado à morte em tempos arcaicos. Além, aparece um diálogo e confrontação com os conceitos de possibilidade – impossibilidade e continuidade – descontinuidade. Na segunda parte, se realiza uma contextualização da guerra e o extermínio como protagonistas dinamizadores da crueldade, ressaltando a desumanização e a herança arcaica da violência como eixos que gravitam em torno à destruição corporal de um sem número de subjetividades. Na terceira parte, se analisa a responsabilidade individual ante o chamado “Grande Outro”. E a como consideração final, se expõe como o morrer por el quere do Outro é legitimado pelo Estado.

Palavras-chave: morte, responsabilidade, guerra, o Outro, o Grande Outro.

Introducción

La muerte ha sido uno de los temas centrales de la filosofía. Heidegger, en *El ser y el tiempo* (2005), escribe sobre esta noción como la posibilidad más radical del Dasein. Por su parte, Bataille, en *El Erotismo* (2009), demuestra cierto nivel de reciprocidad con Heidegger, al reconocer a la muerte como una trasgresión violenta de la discontinuidad. En *La estrella de la redención* (1997), Rosenzweig realiza una crítica mordaz al rol de la filosofía en su intento de extirpar el miedo a la muerte. En *Totalidad e infinito* (2002), Levinas amplía y critica los presupuestos heideggerianos de la muerte y articula la responsabilidad como elemento esencial en la relación con el Otro. En *Dar la muerte* (2000), Derrida, de la mano de Kierkegaard, comprende lo abominable de la muerte y piensa cómo la voluntad ajena desborda la libertad y la conciencia individual. En *El origen de los totalitarismos* (1998), Arendt realiza un análisis de la deshumanización colocando en contexto los vejámenes y atrocidades de la guerra.

Siguiendo la ruta de estas propuestas teóricas, este artículo tiene como propósito indagar cuál es la relación entre la concepción de la muerte y la responsabilidad humana. Así que, en primer lugar, se examina el origen del sentido espeluznante que se atribuye a la muerte. Esto da pie a un cotejo entre las figuras posibilidad-imposibilidad y continuidad-discontinuidad. En segundo lugar, se presenta a la guerra y al exterminio como protagonistas dinamizadores de la crueldad. Con ello se busca resaltar la deshumanización y la herencia arcaica de la violencia desde el horizonte de la catastrófica destrucción humana. En tercer lugar, se analiza la responsabilidad individual ante el abominable llamado del Gran Otro. Finalmente, se retrata ese morir por el querer del Otro a manos de figuras representativas del Estado.

Este esquema teórico permite entrever si –entre las formas abominables de exterminio– se pueden identificar actitudes humanas en las que predomine la preocupación y la responsabilidad compasiva por el Otro. Por eso, a partir de diferentes puntos teóricos, los autores aquí trabajados respaldan el propósito de esta reflexión al permitir abordar y vincular con precisión el tema de la muerte y la responsabilidad dentro del espectro vital humano.

Sobre la muerte

La muerte es un fenómeno inquietante. Desde tiempos arcaicos ha sido teñida de un matiz terrorífico, de carga peligrosa y de incesante acecho espiritual. Los pueblos primitivos impregnaron a la muerte de un poder devastador capaz desatar el infortunio y el pavor sobre cualquier agente transgresor de la vida. Cuenta Freud cómo en la isla Timor, después de una expedición bélica, los guerreros vencedores regresaban con las cabezas de los abatidos en batalla. Entonces, para soslayar el acecho espiritual de las víctimas, los primitivos acuden a sortilegios pacificadores, en tanto que estos permiten “sacrificios para apaciguar el alma de los enemigos; de otro modo la desgracia se abatiría sobre aquellos” (Freud, 1980, p. 44).

Es así como el hombre primitivo se previene del mundo espiritual, pero sin ser esta la causa única de su temor mortal. Cuando el cuerpo pútrido emerge en escena, la materia cadavérica evidencia lo ineludible, es decir, “el cadáver de otro hombre [...] es la imagen de su destino. Da testimonio de una violencia que no solamente destruye a un hombre, sino que los destruirá a todos” (Bataille, 2009, p. 31). De este modo, el despojo corporal insufló una coacción espantosa envuelta en deformación y horror pestilente, lo que da paso a una experiencia aterradora potestada dentro del marco de una violencia natural.

Este tipo de violencia no solo significó el compadecer del ocaso vital, también representó el nacimiento del terror sobrenatural. Los dos propician la idea de peligro de *contagio* que “suele relacionarse con la descomposición del cadáver, donde se ve una fuerza temible y agresiva” (Bataille, 2009, p. 33). Se sabe que el cadáver puede transferir o ser causa de riesgo: las amenazas pueden ir desde el acoso espiritual del fallecido hasta el contagio de enfermedades devastadoras; por esta razón, “el muerto es un peligro para los que se quedan; y si su deber es hundirlo en la tierra, es menos para ponerlo a él al abrigo, que para ponerse ellos mismos al abrigo de su contagio” (Bataille, 2009, p. 33).

De ahí que la primera alternativa ante dicho escenario sea inhumar el cuerpo, distanciarlo es el mecanismo primario de protección. El cadáver siempre perturba irrumpiendo bruscamente en la cotidianidad del individuo. Ante este panorama,

Heidegger consideró a la muerte como un límite existencial, un destino inevitable, ya que “el fin de estar-en-el mundo es la muerte. Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein” (Heidegger, 2005, p. 254).

Sin duda, la muerte coarta con violencia y su ímpetu imposibilita que sea ignorada. En escena, el cadáver trastoca la realidad conjurando el estado de transitoriedad humana. El horror ante la muerte, sus estilos e intermediarios, han dotado a la existencia de un sentido pavoroso que –sumado a suplicios, guerras, torturas, genocidios, epidemias y religiones– faculta un singular despliegue de tabúes.

Sin embargo, también existe otra perspectiva: aquella que, por honor, antepone la muerte a la vida. La cultura helena fue ejemplo vital de ello, por cuanto consideró que la conquista del honor era el código de la magnanimidad del guerrero griego. Para éste, la vida no representaba ningún obstáculo si debía entregarse para alcanzar el honor. Eso no suponía el martirio, ya que el guerrero griego amaba la vida y sentía cada cosa con pasión (Finley, 1978, p. 58).

La muerte, realmente, no inquieta al guerrero griego y mucho menos al filósofo. Epicuro, en esta época, profesó su desprecio por las creencias que atormentan e intimidan al hombre ordinario; entre ellas, el ancestral miedo a la muerte. A este filósofo, se le conoce como un terapeuta que intenta curar con su doctrina los padecimientos que desquician al ser humano. Según él, “[v]ana es la palabra del filósofo que no cura los sufrimientos del hombre” (Citado por Lledó, 2003, p. 112). Epicuro pensó que la idea de muerte enfermó a tal punto al pueblo heleno que le era tan urgente una cura. Ante este escenario, como antídoto apto para liquidar las principales dolencias humanas, formula la teoría del *Tetrapharmakos*. Acerca de la enfermedad llamada muerte, el filósofo en mención señala que no hay que temerle. La razón estriba en que la muerte no aparece cuando hay vida; y, para cuando aparece, ya la vida se ha ido.

Esta lógica pretendía liberar a aquel hombre temeroso que tiritaba ante fuerzas siniestras que nunca confrontará; sin embargo, este consuelo no escabulle el constante acecho de una muerte violenta. En la guerra, el riesgo de perder la vida

es una constante: siempre está presente cuando las balas zumban los oídos de los combatientes, cuando las bombas estremecen la tierra, cuando los enemigos se acosan implacablemente, cuando la resistencia en las trincheras y las epidemias delatan la angustia de un destino que contempla la inclemente amenaza de la hostilidad circundante.

En la guerra, el cadáver de mi aliado o de mi enemigo evidencia el destino que debo asumir como humano. Morir con el otro o por el otro no significa experimentar una muerte ajena. Lo que subyace es una existencia que no tiene opción frente a la soledad contundente que ampara la individualidad de nuestro deceso. De ahí que atestiguar el dolor, un cuerpo cercenado, agonizante o putrefacto, no hace de la muerte una vivencia transferible, tan solo son experiencias sensibles que hablan de la contundente fuerza doblegante de la naturaleza.

No obstante, el hecho de morir no significa del todo un dejar de estar. Con la muerte, la conciencia humana es suprimida sin liquidar del todo el despojo corporal; por eso “el no estar más en el mundo del que ha muerto es todavía –en rigor– un estar, en el sentido del mero estar ahí de una cosa corpórea compareciente” (Heidegger, 2005, p. 259). Igualmente, un vestigio corporal tampoco indica que el hombre sea netamente un ser para la muerte. Entenderlo así sería un grave mal entendido, sería como concebir un hombre que solo viene al mundo a perecer.

El hombre, ante todo, está en el mundo para vivir y en su transitar descubre la mortalidad; verbigracia: es el niño y su singular idea de eternidad. Él cree que sus padres nunca morirán, pero esta idea desaparece cuando la muerte acontece y arrebatada. El hecho de vivir en el mundo le enseñó la discontinuidad. Sin embargo, la existencia coloca en marcha simultánea el proceso de continuidad y discontinuidad, por ejemplo: “[l]a reproducción encamina hacia la discontinuidad de los seres, pero pone en juego su continuidad; lo que quiere decir que está íntimamente ligada a la muerte” (Bataille, 2009, p. 9). Por esta razón, la continuidad solo puede estar determinada por la posibilidad y ser exclusivamente reducida por la imposibilidad.

De ahí que Heidegger determine a la muerte como la posibilidad más propia, extrema, irrespectiva e insuperable (2005, p. 251). Para Heidegger, la muerte es sin duda la

posibilidad de la imposibilidad que se despliega cuando el Dasein ha sido arrojado al mundo. Esta idea prepara el camino del hombre que se postra a la muerte. Sin embargo, Levinas va en contravía de este supuesto heideggeriano, pues piensa que “el hombre no es un ser que se entrega a la muerte, ‘ser para la muerte’, sino por el contrario, es ‘contra la muerte’ y se realiza, en tanto que hombre, precisamente, en el aplazamiento permanente de su final” (Levinas, 2002, p. 30).

Hay que hacer notar que Levinas está en lo cierto cuando afirma que el hombre no llega al mundo a perecer, ya que sus impulsos vitales le exigen la voluntad de existir. Por eso, Levinas, en común sincronía con Schopenhauer, sabe que la existencia está unida a la voluntad de vivir. Schopenhauer reconoce este momento como la presencia fáctica más clara de la realidad elemental de la existencia: “La voluntad de vivir se afirma en todos los seres existentes” (Schopenhauer, 2002, p. 7). Tal predicamento se cumple en el poder de adaptación.

Si el depredador acecha a la presa para su consumo, esto no significa que por tal circunstancia la presa deba inmolarse como un ser para la muerte. Al contrario, el animal se resiste a su perseguidor, huye y se defiende, siempre intentando dilatar la muerte. Esto indica que lo que primero apetece todo ser vivo es perdurar el mayor tiempo posible. A esto responde la adaptación del organismo, dado que un ser u órgano que no se acomode a la hostilidad de su entorno pone en aprietos la preservación de la especie.

Así pues, toda resistencia vital conspira en favor de la vida. La prueba se halla en la naturaleza misma: “el ojo está adaptado a la luz y a su refrangibilidad [...] la vejiga natatoria, al agua, el ojo de la foca, al cambio de su medio, las celdas acuáticas del estómago del camello, a la aridez del desierto africano” (Schopenhauer, 2002, p. 100). En este punto, Levinas y Schopenhauer concuerdan en que *estar en el mundo, no es estar para la muerte, es estar en contra de la muerte.*

Por tanto, de esta parte se concluye que, sin el previo afianzamiento de la vida, la noción de continuidad de Bataille y la noción de posibilidad de Heidegger no comparecen ante la realidad.

Guerra, violencia primitiva y muerte

Los traumas de la guerra, con todo su dolor e incertidumbre, constituyen el atributo extremo de la vida. En la guerra, sus actores siempre son avizorados por la muerte. Este efecto gravita en causas hostiles que conspiran para que la vida sea acallada en un instante. A diferencia del hombre desesperado que contempla el suicidio como rechazo total de la vida, el hombre de guerra se resiste a renunciar a su existencia: ya sea por instinto de supervivencia, apego terrenal, nacionalismo o creencias. De cualquier manera, ninguna sopesa la tragedia de la muerte: “[l]a muerte, para el candidato al suicidio y para el creyente, sigue siendo dramática. [...] Queremos este mundo. En el horror de lo desconocido radical a que conduce la muerte, queda atestiguado el límite de la negatividad” (Levinas, 2002, p. 65). Levinas comprende tal negatividad como rechazo total debido a que la vida es insustituible, ni siquiera la vida eterna, aquella que idealiza el creyente, puede suplantarla al mismo grado.

Así, la guerra termina por invertir los principios: “[m]orir de una muerte orgullosa, cuando ya no es posible vivir una vida orgullosa” (Nietzsche, 2004, p. 39). La guerra hace de sí un llamado angustiante y a la vez funda un desasosiego temporal. Ciertamente, la amenaza de muerte evoca un tipo de angustia que por lo general se acompaña de una posibilidad perpetua. Dentro de este contexto, “la angustia de la muerte está precisamente en esta imposibilidad de acabar, en la ambigüedad de un tiempo que falta, y de un tiempo misterioso que queda aún” (Levinas, 2002, p. 80). Por ejemplo, el soldado en el campo de batalla vislumbra un lúgubre momento: sabe que el instante de su muerte es incierto y que llegará antes de tiempo. La tradición religiosa habla de rebasar la continuidad después de la muerte; y a ese después dotado de un cielo o de un infierno es a lo que realmente se le teme: “se confunde fundamentalmente el miedo a la muerte con el miedo al ‘mas-allá-de-la-muerte’” (Nietzsche, 2000, p. 153).

Esta idea dio a entender que la muerte es irreductible, pero que igualmente hace parte de una violencia organizada, por eso: “La guerra, diferente de la violencia animal, desarrolló una crueldad de la que las alimañas son incapaces. En particular el combate, seguido generalmente por el aniquilamiento de los adversarios, preludiaba banalmente el suplicio dado a los prisioneros” (Bataille, 2009, p. 57).

La minucia de esta circunstancia es desarrollada en detalle en el texto *La guerra en las sociedades primitivas* (1931), de M. R. Davie. Bataille se apoya en este texto para explicar cómo se desarrolla el suplicio de los prisioneros en los pueblos arcaicos. Allí se narra la manera en que un grupo de exploradores, posado en África, describe los malos tratos padecidos por los prisioneros de guerra. Los exploradores atestiguan cómo los torturados eran sometidos a abstinencias desoladoras, por ejemplo, contemplaron la forma en que “un niño se irguió penosamente y mostró una osamenta deteriorada en la que eran visibles todos los huesos. La mayor parte de los prisioneros eran solo esqueletos ambulantes” (Citado por Bataille, 2009, p. 57).

En las islas Fidji, el panorama no era otro, ya que –después de que los invasores saqueaban los fuertes– los prisioneros eran sometidos a actos brutales, que iban desde las vejaciones sexuales hasta las mutilaciones corporales; esto provocaba que fuese preferible el suicidio antes que la aprehensión. En cambio, en Melanesia, el fuerte carácter de los guerreros evitaba que muchos de ellos intentaran huir: cuando eran capturados solo se postraban ante los enormes mazos de sus adversarios, para luego ser llevados a hornos calientes y despertar entre convulsiones y risas estruendosas.

¡Qué reveladora es la representación de la guerra arcaica de Davie! Si un individuo muere antes de tiempo, por causa de una voluntad ajena, este suceso circunscribe el *morir por el querer del otro*. Incluso en la guerra debe existir el respeto por el enemigo. Soy responsable del Otro, en tanto las circunstancias hostiles me obliguen a acudir a su cuidado. Sin embargo, Davie en su investigación evidencia una realidad opuesta: el suplicio en el cuerpo del enemigo y la burla de su tortura conspiran en engrandecer la vileza del enemigo. En la tribulación, los transgresores hacen uso del deleite de la tortura para encubrir la vergüenza de la perversión. Sin duda, para estos pueblos primitivos la muerte del Otro está conjurada para el regocijo extremo del sadismo.

Violencia, conquista y colonia

La conquista fue otro de los escenarios que hizo presente la muerte desde un cúmulo de intereses y malentendidos circunstanciales que hacen de la vida un elemento secundario. Los conquistadores, desde el momento en que entran en contacto con los pueblos amerindios, se hacen incapaces de comprender la cultura esplendorosa que contemplan; prácticas como sacrificios humanos, ritos e idolatría son entendidas por los invasores como señal de barbarie incurable. En el México prehispánico, por ejemplo, se celebraban múltiples fiestas a la luz de ritos sacrificiales sangrientos. El sacrificio habitual consistía en colocar el cuerpo de la víctima sobre una piedra ceremonial, el inmolado era sostenido por un grupo de sacerdotes, mientras que otro sacaba su corazón con un cuchillo de obsidiana.

Estos sacrificios se erigían en honor a los dioses. En la multiplicidad de su politeísmo, eran diferentes las concesiones y conmemoraciones sacrificiales que los aborígenes debían ofrecer; por ejemplo: en la fiesta *Xocotl Huetzi*, la consagración está dedicada al dios del fuego (Xiuhtecuhtli) y al dios del lucero de la tarde (Xólotl). En esta fiesta, las víctimas eran arrojadas al fuego, después extraían sus cuerpos y les sacaban los corazones para volverlos a ofrendar a Xólotl. En la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* (desollamiento de hombres), en honor al dios Xipe Totec, se ofrecen diferentes tipos de sacrificios: uno consistía en asesinar y desollar a los esclavos y prisioneros de guerra; otro, en agrupar a las víctimas y perforar sus cuerpos con flechazos, con el fin de abonar las tierras infértiles. En la fiesta de *Panquetzaliztli* (levantamiento de banderas), algunas de las víctimas cautivas eran seleccionadas para participar en el juego de pelota y las que resultaban perdedoras eran decapitadas en honor al dios de la guerra (Huitzilopochtli).

Este escenario de ritos ceremoniales fue usado por los conquistadores para justificar el exterminio del hombre indígena. Los imperialistas clasifican a los pueblos aborígenes como comunidades de bestias crueles y violentas convirtiendo el genocidio una simple consecuencia. El sacerdote Juan Ginés de Sepúlveda, por ejemplo, utiliza a Dios como concepto legítimo que respalda la depuración de los indígenas y convierte las prácticas y creencias de una cultura en pecado, en un pecado que según el clérigo debe ser acrisolado con la muerte.

Entonces, el castigo pasa a ser una meta ineludible. Ciertamente, Ginés de Sepúlveda no podía garantizar que lo que él llamó el pecado del nativo fuese una abominación terrible. El objetivo de todo ello era moldear la racionalidad del exterminio a partir de una lógica medieval provechosa: "castigo debido si el vencido es culpable; prueba redentora si el vencido no merecía esa desgracia" (De la Brière, 1944, p. 37). Con este predicamento, y con la inferiorización humana en juego, ya no existiría ninguna clase remordimiento. Amparado en Dios y en la naturaleza, el invasor logra extirpar de sí mismo toda culpa.

Sin embargo, Sepúlveda no ha sido ni será el único que se acoge a Dios y a la naturaleza para convalidar acciones atroces. En tiempos antiguos, Aristóteles fue ejemplo de ello cuando escribió en la *Política*: "unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo" (Aristóteles, 1988, p. 59). En tiempos modernos y anteriores a la guerra civil estadounidense, Charles O'Connor, un aspirante a candidato presidencial, declaró: "Insisto en que la esclavitud de los negros viene prescrita por la naturaleza. Inclinandonos ante el evidente decreto de la naturaleza y el mandato de la sana filosofía, debemos declarar que esa institución es justa, benéfica, acorde al derecho" (Citado por Horkheimer, 2002, p. 61).

Lo penoso de todo ello no es la situación cruenta de los pueblos conquistados y colonizados; al fin y al cabo, sus acciones estaban amparadas en sus propias creencias ancestrales sagradas. La monstruosidad verdadera se presenta en trajes refinados, en humanismos mentirosos, en un hombre europeo que ostenta estar en la cumbre de la civilización y a pesar de ello retrocede a un estado primitivo de muerte y barbarie.

En la conquista, resultó claro que el exterminio no fue moderado. En la colonia, se falsifica al ser humano, basta con ver como "la elite europea se dedicó a fabricar una elite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente con hierro candente los principios de la cultura occidental" (Prefacio de Sartre en Fanon, 1983, p. 4). En efecto, la cultura del hombre europeo iba acompañada de la desfachatez de la contradicción: mientras se profesaba humanismo en Europa, en los asentamientos coloniales se desplegaba la degradación de subjetividades; de ahí que Sartre esté en lo cierto cuando escribe: "Palabras: libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor,

patria. ¿Qué se yo? Esto no nos impedía pronunciar al mismo tiempo frases racistas, cochino negro, cochino judío, cochino ratón (Prefacio de Sartre en Fanon, 1983, p. 13).

Además de lo anterior, las ciudades insalubres, hambrunas y humillaciones incrementaron los deseos del colonizado de ocupar el lugar del colono. Entonces, la mirada de codicia prende la alerta del invasor: "los esclavos quieren ocupar mi lugar". Ante este escenario, la reprimenda no se hace esperar: se agudiza la violencia, el **terror implanta más dolor y el autoproclamado hombre civilizado se tiñe de sangre**. La muerte merodeó a América y Europa fue la responsable.

La Segunda Guerra Mundial y la manifestación de la violencia primitiva

Las guerras del siglo XX lograron encarnar y sobreexceder las prácticas sádicas de los pueblos arcaicos. La guerra sigue su tenebrosa ruta y florece nuevamente en los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial. Estos horribles escenarios de muerte pretendían inicialmente recluir a los opositores políticos. Con el tiempo, se convierten en lugares para confinar prisioneros de guerra, gitanos, homosexuales, judíos, entre otros. El Tercer Reich merodeó toda Europa en un acecho abrumador contundente. Este régimen contenía todas las características de un Estado totalitario. Hizo uso de la propaganda como herramienta de manipulación psicológica, tal fin estaba centrado en el control y la propagación del odio racial y religioso. Sin embargo, lo logrado con la maquinaria propagandista terminó siendo insuficiente; por eso, el terror entra en escena desbocando la violencia más cruda y sin censura jamás antes vista:

La propaganda es, desde luego, parte inevitable de la 'guerra psicológica', pero el terror lo es: El terror sigue siendo utilizado por los regímenes totalitarios incluso cuando ya han sido logrados sus objetivos psicológicos: su verdadero horror estriba en que reina sobre una población completamente sometida (Arendt, 1998, p. 281).

Según Arendt, la propaganda se hace un instrumento relevante. Con ella, los fascismos alcanzaron relaciones doblegantes dentro de un universo

aparentemente no totalitario. Solo empleaban la violencia explícita cuando la manipulación ideológica no había logrado el objetivo esperado. De este modo, el terror complementa el fin haciendo permisible la violencia estatal. Entonces, entra en escena la identidad nacional categorizadora como señuelo de sujeción. Esta identidad está comprometida con un nacionalismo ultra extremo que logró validar la destrucción de subjetividades a partir del levantamiento de las prohibiciones, por eso: “[e]l horror inmediato mantenía –vagamente al menos– la conciencia de una identidad entre el aspecto terrorífico de la muerte, con su corrupción maloliente, y esa condición elemental de la vida que nos revuelve las tripas” (Bataille, 2009, p. 40).

Los cadáveres putrefactos exponen el horror y al mismo tiempo juzgan el significado del concepto humanidad. No importa si lo que interpela al ser humano es la educación, los valores o las leyes, a ellas se les amerita el sepultamiento real de la esencia humana, esencia que termina siendo exhumada en la brutalidad de la Segunda Guerra Mundial. De ahí que esté en lo cierto Arendt cuando afirma: “la guerra, con su arbitrariedad constante y homicida, se convirtió en símbolo de la muerte, la gran igualadora” (Arendt, 1998, p. 271).

Ahora bien, para puntualizar adecuadamente esta idea de la pensadora alemana, es preciso citar un grupo genocida consagrado al ejercicio del exterminio humano. Se trata de la milicia *Ustacha*. Este grupo genocida es el ejemplo imprescindible de los excesos violentos del ser humano. En la Segunda Guerra Mundial, la milicia croata fue insignia nefasta de la muerte. Su comandante fue el dictador fascista Ante Pavelić. Bajo su mando, se perpetraron los más atroces crímenes de lesa humanidad. Su tropa estuvo a cargo de muchos de los campos de concentración establecidos en Croacia. Sus crímenes contribuyeron a los propósitos de exterminio del régimen Nazi. Se especializaron en tortura, mutilación y genocidios a gran escala; su centro de operaciones y núcleo de las masacres fue el campo de concentración, trabajo y exterminio de Jasenovac (Croacia). En este lugar, las masacres eran tan extremas que excedían la barbarie de los pueblos primitivos africanos.

El sadismo de este grupo genocida fue relatado en su tiempo por testigos, corresponsales de guerra e historiadores. Entre sus prácticas abominables se resaltan las siguientes: el extraer a los bebés con dagas del vientre de la madre; el

acopio y fabricación de alhajas con partes de cuerpos humanos; quemar, ahogar, cortar y cercenar niños en presencia de sus padres; torturar prisioneros mutilando sus narices y orejas antes de asesinarlos; muerte por inanición; verter sal en heridas abiertas; sacar los ojos de los más longevos para luego sepultarlos vivos; asesinar gitanos a mazazos sin distinguir su edad o género (Cuervo, 2017, pp. 210-214).

Como puede verse, el genocida asume diligentemente su responsabilidad ante la muerte del hombre reducido; y claro que es más fácil destruir cuando la figura humana ha sido degradada al nivel de una alimaña. En consecuencia, el antisemitismo forja diferencias radicales buscando siempre resaltar en sus enemigos estereotipos de hombres endebles. Para ello, usan un lenguaje zoológico descalificador, pues al hacerlo, la carga moral de matar un animal se hace menor que la de asesinar a un hombre. Es así como los totalitarismos hacen de la deshumanización una herramienta constitutiva de dominio.

La crudeza de esta deshumanización tiene sus albores desde el oscurantismo mismo. Términos como judenschwein (cerdo judío) o judensau (cerda judía) han sido usados como lenguaje reduccionista y, a la par de este tipo de lenguaje, surge un lenguaje impostor que brota en escenarios de guerra, colonialismo y neocolonialismo: “[p]alabras: libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria. ¿Qué se yo? Esto no nos impedía pronunciar al mismo tiempo frases racistas, cochino negro, cochino judío, cochino ratón” (Prefacio de Sartre, en Fanon, 1983, p. 14). De ahí que la humillación y la ignominia fuesen aprovechadas para la justificación de conductas genocidas. De este modo, la esclavitud y el exterminio de los judíos se comprenden como un destino ya determinado:

Era lógica que esta doctrina fuese adoptada por todos los profesionales del antisemitismo; proporcionaba la mejor justificación a todos los horrores. Si es cierto que durante más de dos mil años la Humanidad ha insistido en matar judíos, entonces es que el dar muerte a los judíos constituye una ocupación normal e incluso humana y que el odio a los judíos está justificado sin necesidad de discusión. El aspecto más sorprendente de esta explicación, la presunción de un antisemitismo eterno, es el hecho de que haya sido adoptada por un gran número de historiadores imparciales y por un número aún mayor de judíos (Arendt, 1998, p. 31).

El triunfo de los valores fascistas significó la degradación de relaciones humanas vinculantes y con ello se perdió el sentido de responsabilidad ciudadana y la inherente preocupación por el cuidado del Otro. Como consecuencia, nace del régimen totalitario otro tipo de responsabilidad: la de segregar y asesinar. Con esto desaparece la responsabilidad moral y legal ante la muerte del Otro.

Ahora bien, la guerra es un contexto de masa disímil, pero ¿qué sucedería cuando mi obediencia ya no está sujeta a la de un régimen totalitario de masas, sino que en la libertad de mi individualidad debo decidir en *dar o no dar muerte a ese Otro*? Esta pregunta inaugura el siguiente apartado.

Sacrificio, muerte y responsabilidad por el Otro

El sacrificio que apacigua el capricho de un Dios es el emblema de la sustitución entre el delito y la expiación. Pero ¿qué sucede cuando hablamos de un sacrificio que exige una prueba de fe? La Biblia brinda un ejemplo y coloca en contexto un problema. Todo inicia cuando Abraham recibe una petición despótica traducida en un sacrificio sagrado: dar muerte a su hijo Isaac es la petición divina. El patriarca contempla el sacrificio de su único hijo dentro del plano de lo insustituible. Sin embargo, Abraham accede a la solicitud y comienza su peregrinaje de tres días hacia la montaña Morija.

Kierkegaard, en *Temor y temblor* (1958), analiza este relato bíblico e intenta empatizar la molestia que vive Abraham durante su travesía; deduce que el acto de *dar muerte* no es el único tormento, lo es también el ritual previo de tristeza y dolor que le hostiga prolongadamente. Detecta en la obediencia el elemento de su condena pues quien responde diligentemente a un mandato extraño queda atado al despotismo y voluntad del tirano:

Este hombre, por lo demás, no era un pensador; no sentía ningún deseo de ir más allá de la fe; ser llamado padre de la fe por la posteridad le parecía la mejor fortuna, y consideraba digno de envidia el poseerla, aunque nadie lo supiese (Kierkegaard, 1958, p. 7).

Abraham no intenta racionalizar profundamente su situación, ya que –como cualquier otro *dogmático* fehaciente– imagina que al hacerlo transgrede y desobedece a Dios. En cambio, un *pensador* siempre resguarda su minucioso cavilar, porque, al contrario del sujeto adoctrinado, él sí siente que la escasez de racionalidad incoherente es una ofensa categórica.

No obstante, Abraham sí debe reflexionar sobre algo que le atormenta, sobre aquel secreto que le fue donado. Piensa que de alguna forma debe de hablar, pero su fe se antepone a la verdad, así que opta por engañar antes que traicionar el secreto donado. Esta situación es resaltada en el relato bíblico cuando Abraham arremete con frialdad y agresividad en contra de su hijo. Con esta acción se consolida la mentira de su fidelidad: “Dios del cielo, yo te doy las gracias; vale más que me crea un monstruo antes que perder la fe en ti” (Kierkegaard, 1958, p. 8). Abraham asienta el absurdo, el amor y la traición; traiciona a su hijo por el amor a Dios.

Al igual que Kierkegaard, Derrida se siente atraído por el relato antiguo. En su obra *Dar la muerte*, analiza la actitud de Abraham a partir de las pasiones del amor y del odio. Básicamente, señala que el sacrificio es mucho más complejo si se trata de alguien que se ama: “[s]i le doy (la) muerte a lo que odio, no es un sacrificio. Debo sacrificar lo que amo” (Derrida, 2000, p. 66). Desde este punto de vista, Abraham se hace acreedor de un deber absoluto al convertir su responsabilidad en un hecho ineludible. De primera mano, se comprende como una petición perversa que contradice el mandamiento divino que dice “no matarás”. Es como si el mal que se perpetrará con la muerte permitiera la consumación máxima que encumbrará a Abraham a la postre de su divinidad.

Kierkegaard sabe que el patriarca en ningún momento dudó, su creencia era firme y por ello llega al extremo de inmolar a su propio hijo. El relato bíblico también cuenta cómo un ángel interviene y evita que sea consumado el sacrificio. Lo cual no borra en la(s) víctima(s) la tortura psicológica y el sufrimiento moral vivido en tan abominable petición. Sin embargo, Kierkegaard, inquieto, cavila sobre lo que habría sucedido si Abraham hubiese dudado, entonces imagina una historia alterna en un escenario ideal:

Se habría dirigido a la montaña de Morija, habría partido la leña, encendido la pira, sacado el cuchillo; hubiera gritado a Dios: "No menosprecies este sacrificio; de todos mis bienes sé que no es el mejor; porque ¿qué es un viejo en comparación con el hijo de la promesa? Pero es lo mejor que puedo ofrendarte. Haz que Isaac jamás se entere para que su juventud lo consuele". Y se habría hundido el cuchillo en el seno. Entonces hubiera sido la admiración del mundo, y su nombre no se habría olvidado; pero una cosa es ser admirado y otra muy diferente ser la estrella que guía y salva al angustiado (Kierkegaard, 1958, p. 16).

En esta historia, Abraham se hace responsable y salva al afligido, pues en "la responsabilidad para con el Otro, la imposibilidad de dejarlo solo en el misterio de la muerte, es de una forma concreta –a través de todas las modalidades del dar– la suscepción del don último de morir por Otro" (Levinas, 2001, p. 146). Esta actitud configura el elemento perdido, la confianza se restaura, Isaac vuelve a recuperar a su padre. En otras palabras, este hecho simboliza la reivindicación dolorosa y angustiante de un vínculo filial disipado.

Sin embargo, existe una segunda y tercera lectura de este gesto. La segunda consiste en que la autoinmolación de Abraham es en el fondo la liberación de una zozobra agobiante. La tercera, por su parte, puede ser vista desde el acoplamiento de una situación límite sintetizada en la confrontación con el Otro: "situación límite en la que el sujeto solo puede responder dando su vida por el Otro, garantizando su bondad y despojándose al mismo tiempo de todo poder: al salirse de la historia" (Levinas, 2002, p. 38). Salir de la historia implica la capacidad de gobernar la conciencia por sí mismo. Es ser capaz de salvar al hombre angustiado en situaciones límite; es despreciar el rótulo de mesías o filántropo, al esquivar las trampas de los dogmatismos intelectualistas.

En pleno siglo XX y ante situaciones hostiles, aparecen personajes históricos que acuden a reconocer la humanidad del Otro. Probablemente, la figura del siguiente ejemplo esté circundado entre la ficción y la realidad. Se trata de un personaje que resaltó y destacó el medio cinematográfico; precisamente, en la película de Steven Spielberg, *La lista de Schindler*. Allí se retrata al empresario filántropo simpatizante del partido Nazi, Oskar Schindler.

La historia comienza y la hace el pueblo alemán que, esperanzado en promesas de renovación, arraiga en sus creyentes un sólido nacionalismo radical y catastrófico. A pesar del mal extremo o del peso que pueda caer ante la desobediencia, existe la posibilidad de elegir a riesgo de muerte. Seres muy singulares, con alta capacidad racional y de empatía, son los únicos que se resisten a ser contagiados de cualquier tipo de uniformidad adepta; pues el adoctrinamiento fundó la base del fascismo y con ello la práctica de crímenes horrendos.

Schindler opta por ayudar y destinar su riqueza al auxilio del hostigado. Su actitud ciertamente marcha en contravía de los sanguinarios verdugos comunes del régimen nazi. Schindler, a diferencia de Abraham, no acude a ningún llamado celestial extraordinario. En consecuencia, su voluntad no sirve a ninguna voluntad ajena, él simplemente se hace responsable del Otro demostrando que podemos ser morales por sí mismos aquí en la tierra. Por eso, duda de la rectitud del régimen, no es un sujeto adoctrinado, solo finge serlo para salvar al angustiado. Schindler es un personaje que se atrevió a salir de la historia. Le podría haber sido sencilla su primera intención de sacar provecho de la esclavitud y la guerra, pero surge algo: la angustia de ese Otro crea un imprevisto que radica en asumir la responsabilidad por ese Otro.

De este modo, nace la diferencia radical entre la civilización y la barbarie, la posibilidad de crecer, de hacerse adulto, se asume por cuenta propia. Sin embargo, otros necesitan mayor exigencia coercitiva para evocar el verdadero sentido de responsabilidad para con el Otro. Dicha responsabilidad solo es digna de una miseria pulsional coercitiva, puesto que "para la mayoría de los hombres, la civilización cobró el significado de presión, de coacción para llegar a ser adulto y hacerse cargo de responsabilidades y, a menudo, significa pobreza" (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 111).

La humanidad, entonces, se edifica con la aparición de la cultura y con ella acaecen la responsabilidad, derechos y deberes del individuo. No obstante, de la mano de la cultura se puede enriquecer en responsabilidad, al igual que empobrecerse. Los ejemplos anteriores sintonizan dos formas de asumir la responsabilidad ante el Otro. La importancia de ir al encuentro de mi alteridad se convierte en un imperativo

categorico incondicional. Esta es la razón por la cual a Derrida le impacta el episodio bíblico de Abraham, pues encuentra en él un suceso atroz de crueldad:

[U]n padre dispuesto a darle (la) muerte a su hijo bien amado, a su amor irremplazable, es esto porque el Otro, el gran Otro se lo pide o se lo ordena sin darle la menor razón para ello, un padre infanticida que oculta a su hijo y a los suyos lo que va a hacer y sin saber por qué. ¡Qué crimen abominable, qué espantoso misterio (tremendum) a los ojos del amor, de la humanidad, de la familia, de la moral! (Derrida, 2000, p. 69).

Probablemente, la razón que conduce a Kierkegaard a recrear un final alterno es la misma a la que Derrida hace referencia, es decir, la escandalosa y abominable intención de este hecho. Por tanto, ese segundo Abraham que propone Kierkegaard tiene una esencia especial: se responsabiliza ante el Otro (hijo) asumiendo las consecuencias ante ese Gran Otro (Dios). De este modo, se inmola a sí mismo porque renuncia a su dogmatismo y asume la actitud de un pensador que duda contundentemente de ese llamado sobrenatural. Con esta actitud, se hace dueño de su moral responsabilizándose de su prójimo, o sea, "¡soy responsable ante el otro en cuanto que otro, le respondo y respondo ante él" (Derrida, 2000, p. 70). Derrida reconoce que, ante la petición de ese Gran otro, Abraham se ve comprometido a sacrificar algo más que a su hijo mismo; él debe sacrificar la ética misma, pues ante la traición se pone en evidencia un supuesto sorprendente:

Abraham no es fiel a Dios sino en el perjurio, en la traición a todos los suyos, ejemplarmente la de su hijo único y bien amado; y no sabría preferir la fidelidad a los suyos, o a su hijo, más que traicionando al otro absoluto: Dios si se quiere (Derrida, 2000, p. 70).

Este planteamiento está vivo en nuestro presente, vive en la monotonía de lo repetitivo, en la cotidianidad de sujetos desprevenidos divinizadores de individuos terrenales. Hoy, estas figuras son representadas en la imagen del *jefe bueno o cruel*, aquel a quienes seres decadentes hemos rendido homenaje, a ese Gran Otro terrenal, por el que muchos traicionarían a razón de una promesa. En nuestro tiempo, el caso de Abraham se repite de cierta forma, pues son muchos los que sacrifican y

traicionan a sus camaradas con el fin de cumplir con la estrechez, carencia y poca seguridad que le promete ese Gran Otro. Todo ello da la sensación de que cualquier mecanismo de resistencia ha sido reducido.

Ahora, el lugar es para los perjuros irrisorios depositados en la banalidad de trabajos embrutecedores que solo responden a utilidades y beneficios. En la futilidad de estas vicisitudes, seres despiadados contrarrestan y ofrecen en sacrificio a su Otro más próximo: amigos, compañeros, padres, hijos. Ciertamente, el costo de la fidelidad hacia ese Gran Otro es el relegar la moralidad para legitimar la reducción del Otro. Por eso, la muerte en un sentido escatológico hace parte permanente de la vida; ante el angustiado, el Gran Otro se antepone y, ante los múltiples sacrificios aniquiladores la muerte le dispone.

La muerte asistida por el Estado

En el Tercer Reich, la muerte se adueña de la ética legal, se normaliza el asesinato dentro y fuera del campo de exterminio; con ello, se volatiliza la responsabilidad y la culpa. Las aspiraciones reprimidas terminan siendo aprovechadas por las perversiones fascistas: “[l]os nazis manejaban los deseos reprimidos del pueblo alemán” (Horkheimer, 2002, p. 137), al gratificar los apetitos de las pulsiones destructivas y convirtiendo la obediencia adepta en una circunstancia ineludible.

Por eso, a pesar de que el régimen tiene una responsabilidad legal, no solo de ellos es toda la culpa, “lo es también de nuestras propias actitudes, de nuestras propias instituciones, de aquellos mismos factores que en esos países han otorgado la victoria a la autoridad exterior y estructurado la disciplina, la uniformidad y la confianza en el líder” (Fromm, 1985, p. 27). Sin duda, los alemanes partidarios no pueden evadir su responsabilidad directa en la muerte de millones de personas. Las masas populares tampoco pueden evadir la suya. Lamentablemente, la mayoría de los pueblos ha sabido cómo ceder el poder ilimitado a sus líderes, aunque desconoce la manera en que puede arrebatárselo.

De aquí que sea muy importante tratar el tema de la legalidad de la muerte, no importa si la muerte misma está amparada en el ámbito jurídico estatal, esto no

significa que su práctica sea del todo correcta. En este sentido, y desde el ámbito de la legalidad, la muerte por Otro entraña un problema basado en las justificaciones y leyes expuestas para validar o castigar el delito. Tal vez, lo que más se destaque en ello es la muerte dada al infractor por la gravedad del delito. El Estado ha hecho uso de distintos funcionarios que tienen la tarea de suprimir la vida, entre ellos resaltan los jueces y verdugos. Estos últimos han sido comprendidos como figuras tenebrosas, insensibles y despiadadas, verdaderos canónigos del rito mortal. A menudo, se les concibe como criminales salvajes refugiados en el indulto legal.

Hubo un tiempo en que la víctima y el verdugo fueron los actores principales en el tinte teatral de la muerte. El verdugo toma la reputación de asesino frío y sin emociones. Todo se debe a la manera como los regentes le piden al sayón tratar el cuerpo. De este modo, la muerte se hace una empresa abominable. En el suplicio público, por ejemplo, el verdugo tenía que vérsela con muchos imprevistos: no bastaba con matar al condenado, sino que su castigo debía ser ejemplar para así prevenir la reincidencia de otros ciudadanos en el delito. Para este fin, el esbirro debía de improvisar las más terribles maneras de hacer sufrir al condenado.

Foucault, al comienzo de *Vigilar y Castigar*³, aporta una prueba de ello. Allí narra cómo Damiens, el condenado, es torturado de una manera terrible: el verdugo le atenaza las tetillas y las extremidades para verter en sus heridas fluidos calcinantes. Luego, al fracasar en su intento, toma cuatro caballos e intenta desprender las extremidades del condenado. Ante tal falla, el verdugo decide cortar las articulaciones, para que finalmente los caballos pudiesen desprenderlas. Acabado el suplicio, los restos son arrojados a la hoguera, incluso se farfullaba que el dorso fue arrojado con vida a la pira (Foucault, 2002, p. 6). Por la atrocidad del acto cometido, se ha preferido tajantemente cubrir el rostro del verdugo. Un asesino sin rostro evitaría la mortificación y los deseos de venganza que bien pudieran derivarse del crimen.

Ahora bien, la figura tenebrosa del verdugo se desvanece con el tiempo, para dar lugar a una práctica de castigo que ya no resaltarán a este verdugo como un personaje sanguinario. Actualmente, se habla de una ética de la muerte trasladada a la imposición de penas capitales, penas que los Estados soportan en delitos graves. El

3 Foucault toma la fuente de la *Gazette d'Amsterdam* (1 de abril de 1757). En una noticia, se describe el suplicio que vivió Robert-François Damiens.

defecto de la pena capital está en que anula la posibilidad de reivindicación personal del condenado y su responsabilidad de reparar el daño ocasionado a la sociedad. Foucault está en lo cierto cuando dictamina que el castigo ha evolucionado en el sentido de la atenuación del sufrimiento corporal extremo.

Sin embargo, el intento de reeducar al delincuente con la pena es un fracaso. La intención de las penas y condenas impuestas históricamente –desde de la crucifixión hasta la inyección letal– es intimidar al ciudadano para abstenerlo a cometer cualquier clase de delito. Lo paradójico es la gran cantidad de individuos que, a pesar de las advertencias, transgreden las normas. Existen muchos que piensan que el Estado, amparado en la ley, ha intentado asistir la muerte para despojarle su toque nefasto. Pero pensar de tal forma sería un grave error, pues un régimen como el Tercer Reich asistió la muerte categorizada de millones de seres humanos con consecuencias funestas.

Los grupos violentos al margen de la ley

En Colombia, también se vivió un panorama de muerte, las masacres protagonizaron uno de los peores momentos de la decadencia humana. Este tipo de genocidio ha sido entendido como una clase de homicidio masivo producto de conflictos bélicos, aunque no necesariamente es así. Suárez (2008) lo ilustra de la siguiente manera: “las masacres no son exclusivas del repertorio de violencia de la guerra, sino que se extienden hasta la criminalidad organizada y la intolerancia social” (p. 61). La característica esencial de una masacre es la manera cruenta con la que el violento arremete en contra de sujetos indefensos.

Con el fin de explicar este contexto, tomaremos dos ejemplos. El primero tiene que ver con el municipio de El Salado, un corregimiento de El Carmen de Bolívar. En este poblado, se presenciaron múltiples torturas que desembocan en la espeluznante masacre del año 2000. En el régimen del terror de los grupos paramilitares, los pobladores atestiguaron diferentes técnicas de exterminio. Según el *Grupo de Memoria Histórica*, los testigos señalaban cómo los paramilitares enumeraban a las víctimas para luego pasar a rifar sus muertes. Asimismo, la forma en que violaban, mutilaban, ahorcaban y desmembraban a personas inocentes. Uno de los sucesos

terroríficos más recordados ocurrió en la cancha de fútbol del municipio. En este lugar, los paramilitares separaron a los hombres de las mujeres y seleccionaron a un hombre joven, le colocaron una bolsa en la cabeza y luego le cortaron una oreja. Después de esto, lo maltrataron con espinos, le dieron una paliza brutal y le dispararon para dejarlo morir en agonía (Grupo de Memoria Histórica, 2009, p. 51).

Todos estos sucesos acaban por naturalizar la violencia. Esta se empeora entre el 16 y el 22 de febrero del año 2000, cuando 450 paramilitares en total libertad –y apoyados por helicópteros artillados– acribillan a 60 personas indefensas por ser acusadas de colaboradoras o cómplices de la guerrilla.

El objetivo de la tortura allí no era extraer información, pues no la necesitaban. Ya habían declarado guerrillero a todo el pueblo, y este, en la lógica infernal del victimario, era el culpable de la tortura, de las ejecuciones y de todos los agravios que sobrevinieran. El sentido de la tortura y el terror estaba asociado más bien, en este caso, a una exhibición de omnipotencia de los paramilitares, a escarmentar a la población sobre cualquier eventual colaboración con la insurgencia y a provocar su conmoción y evacuación masiva (Grupo de Memoria Histórica, 2009, pp. 21-22).

El Salado fue protagonista de múltiples masacres y, aún hoy, los damnificados padecen las secuelas de la violencia. Su añoranza es restablecer la paz en el territorio.

El segundo ejemplo tiene que ver con la masacre de Bojayá. Esta es una de las matanzas más tristes de la historia colombiana. La masacre fue resultado del enfrentamiento entre dos bandos armados al margen de la ley. En medio del combate, el grupo guerrillero de las FARC ataca con cilindros bomba a la resistencia paramilitar y uno de estos cilindros impacta en la iglesia asesinando e hiriendo a las personas resguardadas en el lugar. "Hasta el día de hoy, otras diez personas han muerto de cáncer debido a las esquirlas que dejó la explosión. Otras víctimas, a pesar de que se han recuperado, llevan las huellas, en su cuerpo y en su memoria" (Quiceno y Orjuela, 2017, p. 107). Sin embargo, estas no han sido las únicas masacres, también se conocen la de Segovia, Antioquia, en 1988; Trujillo, Valle del Cauca,

en 1988 y 1994; La Rochela, Santander, en 1989; Mapiripán, Meta, en 1997; y Bahía Portete, La Guajira, en el año 2004.

Con estas prácticas la guerrilla y los grupos paramilitares protagonizaron los escenarios más desgarradores de la violencia colombiana. En tiempos actuales, no existe ningún tipo de justificación de las formas de degradación humana. Sin embargo, aún prevalecen los desplazamientos forzosos y la violencia que se traslada a las ciudades.

El fenómeno del desplazamiento, la falta de oportunidades, la escasa educación, sumada a la laxitud de la ley del Estado, crean otras formas de violencia; por ejemplo, la toma de justicia por mano propia, logró, en muchas ocasiones, que fuera un estado de catarsis de una violencia reprimida expresada en el linchamiento y arrebatamiento de la vida del delincuente. Su causa yace también en la ineptitud legal del aparato judicial al instante de asumir la responsabilidad de procesar adecuadamente a los malhechores. Estos facinerosos retornan a las calles reincidiendo en el delito, razón que provoca el furor de turbas enardecidas dispuestas a eliminar el problema de raíz.

Sin importar quien asista la muerte, el *morir por el querer de Otro* es abominable y a la vez no lo es. En este morir, se consolida un dilema que apunta al principio utilitarista: el mayor bien para el mayor número. En efecto, desde Maquiavelo a Bentham se entendió bien esta lógica: si un agente nocivo daña la comunidad, debe utilizarse todo recurso posible para resocializar al individuo pernicioso. En caso de que no funcione, el deber del Estado es anular dicha subjetividad nociva para el bien de la mayoría.

Conclusiones

La muerte ha sido entendida como un fenómeno siniestro, todo se debe a la manera como el hombre primitivo entendió este fenómeno. El terror psicológico que provoca la descomposición del cadáver derivó en el nacimiento de ritos y supersticiones sobrenaturales. Con ello se dotó a la muerte de un tinte apocalíptico que se preserva hasta nuestros días.

Por otro lado, es de resaltar la contraposición de la idea de muerte de Heidegger y Levinas. Para el primero, *el hombre es un ser para la muerte*; Levinas, por su parte, se aleja de esta perspectiva y formula que *el hombre es un ser contra la muerte*, ya que el hombre viene al mundo a vivir antes que morir. Esto es a lo que Schopenhauer llamaría la voluntad de vivir. Solo que esta voluntad deja de ser animalesca en el instante en que el hombre racionaliza su responsabilidad por el Otro. Sin embargo, lo real acaece al revisarse la historia, pues para algunos la responsabilidad de *dar la muerte* de Otro se oculta y se evade en excusas raciales, totalitarias, ideológicas y legales. Para otros, se trata de elegir asumiendo toda consecuencia, incluso la de aceptar *dar la vida* por el Otro, sin importar las circunstancias hostiles. Este tipo de hombre está preparado a acudir al auxilio inmediato de su prójimo. Pareciese que solo individuos no adoctrinados reconocen la humanidad para intentar recuperar el código moral extraviado.

Por esta razón, Kierkegaard se permitió soñar a un Abraham que se responsabiliza y asume consecuencias de sus actos. Responsabilidad que incluso se extiende en la guerra, allí donde los enemigos también pueden ser entre sí decorosos y honorables, porque –más allá de nacionalismos, religiones o ideologías– existe la vida de un cúmulo de seres humanos que pueden disuadirse por causas políticas, dogmas e idolatrías.

La muerte por el querer de Otro reside en la voluntad libre de aquellos individuos o Estados que, al hacer uso de un tipo brutalidad extrema, transgreden la vida a su último grado de violencia. Ahora bien, en cuanto al Estado, no importa si la muerte está o no amparada en una instancia jurídica legal; sus razones pueden de algún modo estar ajenas a la justicia; sin embargo, la circunstancia es la misma: la

responsabilidad moral ha sido esquivada. El esfuerzo ahora debe ser por recuperar el significado real de las instituciones morales y ello debe partir de "intuiciones que nos instruyen acerca de la mejor manera de actuar en situaciones en las que tenemos la capacidad de contrarrestar la vulnerabilidad extrema de los otros al mostrarnos atentos y considerados⁴" (Habermas, 1990, p. 199).

Los grupos genocidas colombianos hicieron uso de prácticas violentas que, más allá de su fin, traen a la memoria las técnicas de suplicios sanguinarios del siglo XVIII, tiempo en el que la tortura era una técnica empleada por el Estado con el fin de disuadir a los infractores. No obstante, en pleno siglo XXI se traslada a los grupos criminales creando el mismo efecto, es decir, un evidente retroceso a la barbarie. Estas circunstancias terminan por estancar el desarrollo humano sin la posibilidad de cohibir las patologías del Estado.

4 Traducción propia.

Referencias

- Arendt, H. (1998). *El origen de los totalitarismos*. (Trad. G. Solana). Madrid: Taurus.
- Aristóteles. (1988). *Política*. (Trad. M. García Valdés). Madrid: Gredos.
- Bataille, G. (2009). *El erotismo*. (Trad. A. Vicens y M. P. Sarazin). Barcelona: Tusquets.
- Cuervo, B. (2017). Los campos de concentración Nazi. *Historia Digital*, 17(30), pp. 186-230.
- De la Brière, Y. (1944) *El derecho de la guerra justa: tradición teológica y adaptaciones contemporáneas*. (Trad. L. Islas García). México: Jus.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. (Trad. C. de Peretti y P. Vidarte). Barcelona: Paidós.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. (Trad. J. Campos). México: FCE.
- Finley, M. (1978). *El mundo de Odiseo*. (Trad. M. Hernández Barroso). Barcelona: Tusquets.
- Freud, S. (1980). *Tótem y Tabú*. (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (1985). *El miedo a la libertad*. (Trad. G. Germani). Barcelona: Planeta-Agostini.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. (Trad. A. Garzón del Camino). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grupo de Memoria Histórica. (2009). *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*. Colombia: Ediciones Semana y Editorial Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. (Trad. Ch. Lenhard y Sh. Weber NicholSEN). Cambridge: The MIT Press.

Heidegger, M. (2005). *El ser y el tiempo*. (Trad. J. Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Horkheimer, M., y Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. (Trad. J. J. Sánchez). Madrid: Trotta.

Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. (Trad. J. Muñoz). Madrid: Trotta.

Kierkegaard, S. (1958). *Temor y temblor*. (Trad. J. Gringberg). Buenos Aires: Losada.

Levinas, E. (2001). *De Dios que viene a la idea*. (Trad. G. González, R. Arnáiz y J. M. Ayuso). Madrid: Caparros.

Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. (Trad. M. García-Baró). Salamanca: Sígueme.

Lledó, E. (2003). *El epicureísmo*. Madrid: Taurus.

Nietzsche, F. (2000). *Voluntad de poder*. (Trad. A. Froufe). Madrid: Edaf.

Nietzsche, F. (2004). *Cómo se filosofa a martillazos*. (Trad. L. Rutiaga). México: Tomo.

Quiceno, N., y Orjuela, C. (2017). Bojayá: memoria y horizontes de paz. *Revista Colombiana de Sociología*, 40(1), pp. 103-127.

Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. (Trad. M. Garcia-Baro). Salamanca: Sígueme.

Schopenhauer, A. (2002). *Temor y temblor*. (Trad. J. Gringberg). Buenos Aires: Losada.

Suárez, A. (2008). La sevicia en las masacres de la guerra colombiana. *Análisis Político*, 21(63), pp. 59-77.