

# LA IMPARCIALIDAD Y EL MAL. RECONSIDERACIONES ANTE EL GENOCIDIO DE BOSNIA\*

Arne Johan Vetlesen

## *I. ¿Desde qué punto de vista debe juzgarse el mal?*

¿Desde qué punto de vista debemos juzgar el mal?, ¿el de su autor, el de la víctima o el de una «tercera parte» independiente? La respuesta parece bastante sencilla: el autor suele negar el hecho y la víctima forma parte del acontecimiento (o conflicto en cuestión); por tanto, ambos deberían quedar descalificados como jueces. Nos queda la tercera parte, que no está involucrada directamente en los hechos y de la que sí podemos esperar un juicio justo. Según el uso tradicional del término, «justo» significa objetivo, imparcial, en oposición a algo subjetivo, algo que por su propia naturaleza se considera parcial. La conclusión parece inevitable: es necesario un punto de vista externo para poder lograr los pretendidos criterios (morales, legales) de juicio, o sea objetividad e imparcialidad.

El juicio justo aspira a la justicia y ésta habla por todos y nos iguala a todos. La justicia está y siempre estará a salvo de cualquier tipo de parcialidad «impuesta». De ahí que la justicia (aludiendo a una metá-

\* *Philosophy & Social Criticism*, vol. 24, n. 5, 1998; pp. 1-35.

fora ya manida) se ejerce desde arriba de las partes afectadas: para lograr un juicio justo necesitamos trascender el contexto en que la ofensa tuvo lugar y los puntos de vista de todos los afectados, pues están limitados necesariamente por su predisposición interesada.

La neutralidad de la institución ley respecto a dos partes opuestas es un principio de valor incalculable y un logro histórico de nuestra sociedad, del cual podemos enorgullecernos pues refuta el principio pre-moral que afirma que derecho es poder. Su consecuencia más importante es que evita que las partes puedan (o quieran) seguir debatiendo el problema entre ellas; la intervención de la ley busca un fin al conflicto con medios pacíficos. Puesto que la ley no es, en principio, una de las partes involucradas, puede reivindicar el ser reconocida por éstas. Esta reivindicación de un reconocimiento que elimina, en efecto, cualquier límite, diferencia o desacuerdo que de otro modo separaría a las partes, constituye el verdadero privilegio de la ley como justicia, y como justicia imparcial.

Este ensayo comenzaba preguntando desde qué punto de vista debía juzgarse el mal. Podría parecer que ya hemos contestado a la pregunta: el punto de vista necesario es aquel que encarna el juicio imparcial. Sólo podremos encontrar dicha imparcialidad a condición de que abandonemos los puntos de vista de las partes involucradas, pues están viciadas de parcialidad, ya que tienen el peso añadido de su propio interés. Dentro de las reglas establecidas del procedimiento judicial, cada parte (y no menos el defensor que el defendido) tiene el derecho así como el deber de testificar, de presentar testimonio ante un tribunal. Pero el único objetivo de este testimonio es proporcionar al tribunal un espectro de aspectos diversos del material sobre el que finalmente emitirá su juicio legal. Sólo se concederá voz a las partes en cuanto que fuentes de información que pueden arrojar alguna de luz sobre el problema sometido a juicio. Respecto a la valoración de esta información con vistas a un veredicto real, el tribunal es el único que tiene la palabra.

Hasta aquí, he ofrecido una respuesta meramente formal a la pregunta planteada. Me he limitado a exponer los criterios generales de

---

Arne Johan Vetlesen es miembro del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oslo, Noruega.

juicio legal y moral aceptados universalmente en la actualidad. Esta respuesta supone que los argumentos que respaldan a un juicio general también respaldarán a un juicio sobre el mal. La afirmación tácita que encontramos tras esta respuesta es que el dictamen de un juicio sobre el mal es un ejemplo más del dictamen de un juicio moral y legal en general. Pero, ¿es así?

Para responder a esta otra cuestión necesitamos algo más que la mera exposición de la supuesta estructura general del juicio. Este tipo de respuesta no sólo sería excesivamente abstracta, sino también demasiado formal, pues tan sólo arrojaría algo de luz sobre la forma del juicio respecto a problemas morales, dejando en la sombra el contenido específico de dicho juicio. Siendo esto así, trataré de examinar la naturaleza del mal como objeto de juicio y, al hacerlo, pondré en cuestión la comprensión convencional del juicio presentada anteriormente.

*II. ¿Qué es el mal? ¿Es algo intrínseco a la naturaleza humana o es algo que cometemos?*

Entonces, ¿qué es el mal? ¿La plenitud del ser?, ¿mera ausencia?, ¿una carencia?, ¿una cualidad positiva peculiar o algo identificable exclusivamente en virtud de su negación? ¿Es el mal algo intrínseco a nuestro ser o simplemente es un acto que cometemos?

En las páginas siguientes me gustaría dejar a un lado las consideraciones metafísicas mencionadas respecto al problema del mal. No sólo eso, sino que ya es hora de que nos preguntemos si el mal es en realidad un problema *filosófico*. Es evidente que, si barajamos esta idea (por no decir si intentamos argumentarla), concurriríamos inmediatamente en una contradicción de base. Pues, salvo la mera contemplación del mal, ¿qué es lo que estoy defendiendo? En pocas palabras, ¿cómo podemos intentar filosofar sobre el mal y evitar el precio de un quietismo absoluto?

Mi opinión, aunque se trata de un tópico bastante manido, es que el mal habla más alto que las palabras. Con esto quiero decir que el mal como sufrimiento no es producto de nuestra consciencia, tampoco es resultado de nuestro intelecto, por lo que suele considerarse como objeto de contemplación. El mal no pertenece al dominio del pensamiento. El mal no degenera en abstracción, no se materializa como abstracción. El mal es algo concreto. Su presencia en el mundo pertenece a la experiencia. Lo que sabemos del mal, lo sabemos desde la experien-

cia. En cuanto que experiencial, el mal posee la forma del sufrimiento. Es algo que sufrimos o hacemos sufrir a otros. Y este sufrimiento nunca está confinado a lo meramente cerebral, no es un problema que deban asumir, contemplar o evaluar los poderes de nuestro intelecto. Cuando el pensamiento se entrega al mal, sólo lo hace indirectamente, es decir, mediante las aflicciones que nos asaltan en cuanto que seres vulnerables. Nuestra vulnerabilidad proviene, precisamente, no tanto de nuestro intelecto cuanto de nuestra propia existencia como seres sensitivos, carnales y emocionales –de hecho, proviene de una dimensión de nuestra existencia en el mundo que el pensamiento nos ha concedido ineluctablemente y, por tanto, de forma inamovible–. El pensamiento puede recordar el mal –y de hecho lo hace–, pero no es la parte de nosotros que sufre, no es la parte susceptible al sufrimiento y, por tanto, susceptible también a la experiencia del mal. El pensamiento es parasitario del mal.

Si estoy en lo cierto al afirmar que el mal es algo que sufrimos o hacemos sufrir a otros, entonces parece que no hay más posibilidad de comprender el mal que la visión de la víctima. Sin embargo, esta reflexión se enfrenta a las condiciones de juicio esbozadas al principio de este ensayo. De hecho, la contradicción no podría ser más evidente. Si la sabiduría convencional proclama que el juicio sólido, incluso el juicio sobre el mal, requiere una tercera parte imparcial, mi propuesta es que no puede existir otra apreciación del mal salvo aquella que se obtiene del desarrollo directo del sufrimiento, esto es, la experiencia de primera mano.

Es necesario que nos preguntemos, ¿qué tiene de especial el mal? El mal es transgresor. El mal irrumpe, desintegra, destruye. El mal está fuera de lugar. El mal no produce nada, no crea nada a partir de sí mismo. Es absolutamente negativo, subversión sin límite.

Pero, ¿acaso no son éstos exactamente los mismo términos en los que Heidegger entendía el *pensamiento*?<sup>1</sup> y, ¿acaso no he argumentado que el pensamiento y el mal ocupan dominios separados de nuestro ser? Según esto, el pensamiento no sabe cómo obtener una comprensión directa de la esencia del mal.

Sigo apoyando este último argumento. Heidegger fue un gran pensador (y no soy el primero en decirlo), pero la habilidad para reconocer

<sup>1</sup> Heidegger observó que el pensamiento como tal «...está fuera de lugar...». Véase Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics* (Nueva York: Harper & Row, 1961). Véase también Hannah Arendt, «Thinking and Moral Considerations», *Social Research*, 38 (1971), pp. 417-46.

el mal ante sus ojos no fue, definitivamente, una de sus virtudes –ni como persona ni como filósofo–. El último Heidegger parece mucho más preocupado por el olvido del Ser que por el sufrimiento de millones de personas en manos del nazismo. Aunque Heidegger puede considerarse como un caso especial, la advertencia general es que el pensamiento puede comprender el mal como algo abstracto. El pensamiento lucha por acercarse al objeto elegido desde diversos ángulos, y lo traduce en juicio con la ambición (siguiendo a Arendt) de tener en cuenta tantos puntos de vista como sea posible<sup>2</sup>. A esto se refiere Arendt cuando habla de «ir a visitar» a otros afectados para llegar a un juicio que sea verdaderamente equilibrado, en el sentido de conceder el debido peso a todos los puntos de vista y perspectivas posibles, y a ninguno en particular.

Para que el juicio sea imparcial, debe conseguir un equilibrio entre los puntos de vista, siempre limitados, selectivos y por tanto parciales, de todos aquellos implicados. Juzgar imparcialmente significa ser capaz de tener en cuenta los puntos de vista de todas las partes sin identificarse con ninguno de ellos. Este tipo de juicio presupone que el que lo emite goza del privilegio de no pertenecer a ninguna de las partes, es decir, que ser espectador es distinto que ser partícipe. Estar involucrados, *in medias res*, no sólo nos cegaría sino que también, inevitablemente, pondría en peligro nuestra capacidad para «equilibrar». El segundo privilegio necesario es el de la comprensión a posteriori. En el caso de Arendt, el juicio se ejerce *post festum*, su dimensión temporal es la del pasado. En último caso, y como consecuencia de esto, dictar juicio consiste en la reconciliación de aquellos que exigían su dictamen: en otras palabras, ejercer el juicio es despojar de significado a un acontecimiento pasado –aunque a menudo se trate de un significado oculto para aquellos que están directamente involucrados–<sup>3</sup>. (En este sentido, resulta sorprendente al tiempo que extraño lo cerca que está Arendt, una de las enemigas más inteligentes de la filosofía de la historia marxista-hegeliana, del propio Hegel.)

<sup>2</sup> Para un análisis de la noción de juicio de Arendt como «ir a visitar» la mayor cantidad posible de puntos de vista, véase Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1994), pp. 160 y ss.; Dana Villa, «The Banality of Philosophy. Arendt on Heidegger and Eichmann», en Larry May y Jerome Kohn (eds.) *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (Cambridge Mass.: MIT Press, 1996), pp. 179 y ss.

<sup>3</sup> Respecto a la idea de Arendt de obtener significado del pasado, véase Ronald Beiner (ed.), *Hannah Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982).

¿Por qué esta incongruencia, esta disparidad entre pensamiento y mal? El pensamiento busca profundizar, su ambición es penetrar en lo meramente dado y no contentarse jamás con la superficie y la apariencia. El pensamiento es radical, en el sentido de que se esfuerza por llegar a la raíz de las cosas. Por el contrario, nuestra experiencia corporal sensitiva se mantiene en la superficie de las cosas para registrar qué afecta a nuestros sentidos. Pero la experiencia sensible siempre estará limitada por nuestra posición en el tiempo y el espacio y en consecuencia, un cambio de posición supondrá que veamos, oigamos, toquemos, olfateemos y degustemos el mismo objeto de diferente manera. Por tanto, cambiar de posición sirve para recordarnos el carácter selectivo de todas y cada una de las posiciones: tan sólo podemos tener una visión de algo si perdemos de vista otra cosa.

El pensamiento se ufana de trascender el carácter selectivo epistémico y endémico de la experiencia corporal sensible. Esto sucede porque, tal y como dijo Arendt, cuando pensamos no ocupamos ningún lugar en particular. El pensamiento opera en tierra de nadie. La peculiar transcendencia del pensamiento sobre todo lo dado, *en cuanto* que dado en el espacio y el tiempo, reside en su total libertad de movimiento<sup>4</sup>.

¿Hasta qué punto nos permiten trascender nuestros poderes mentales la concesión espacio-temporal de la posición desde la cual pensamos, además de ahondar tras la apariencia del objeto? La respuesta filosófica arquetípica es que nuestra habilidad para pensar nos hace miembros de un público universal de iguales. Como miembros de este público, podemos entablar diálogo con Sócrates o, mejor, con sus ideas, sus pensamientos. Los pensamientos son eternos, desafían los rasgos definitorios de la existencia humana en la tierra –a saber, nacimiento y muerte–. En pocas palabras, el pensamiento se refiere a un ámbito propio de la realidad que permanece apartado de la existencia humana cotidiana, como si estuviera inmerso en la vulnerabilidad y el *Endlichkeit* (heideggeriano).

### III. ¿Por qué es tan difícil pensar en el mal?

No obstante, la capacidad única de reflexión profunda del pensamiento persigue algo más que ahondar tras la realidad; además, anhela

<sup>4</sup> Véase Hannah Arendt, *The Life of the Mind: Thinking*, vol. I (Londres: Secker & Warburg, 1978).

la complejidad –cuanto más, mejor–. La complejidad del objeto –que es mucho mayor de la que puede apreciar la mirada– es lo primero y que más fascina al pensamiento, y también lo que le anima a avanzar siempre hacia delante, pues el objeto a considerar siempre muestra aspectos y dimensiones nuevos susceptibles de ser descubiertos, tarde o temprano. De ahí, la inquietud proverbial del pensamiento.

Arendt, pensadora *par excellence*, se empeñó sobremanera en pensar en el mal. No contempló el mal en abstracto, sino que se aproximó a él en la *Gestalt* tan famosa y particular de Adolf Eichmann. La contribución de Eichmann al mal del Holocausto se convirtió en el punto de partida de Arendt para tratar de llegar hasta el final, tocando fondo, de la naturaleza del mal. Arendt poseía el talento del filósofo para profundizar y encontrar complejidad en el objeto de interés, por lo que parecía estar extraordinariamente preparada para la tarea de examinar el mal.

Pero Arendt se equivocó. Más aún, quedó profundamente desorientada ante la persona de Adolf Eichmann. Aunque a menudo se ha dicho que su desorientación provenía de la impresión de que Eichmann no poseía ninguno de los rasgos del villano clásico, no fue exactamente así: no había en él rastro de sadismo, ni placer en hacer el mal, en matar o en perpetrar cualquier otro tipo de dolor a otros. Arendt esperaba encontrarse con un monstruo brutal ante el juicio de Jerusalén, en cambio vio y escuchó a una persona absolutamente mediocre, incluso normal, «aterradoramente normal»<sup>5</sup>.

La psicología individual de Eichmann como perpetrador del mal, tan fascinante como puede resultar, no es lo que más importa ahora. Lo importante para mi discurso es la siguiente cuestión: qué fue de la búsqueda de Arendt de profundidad y complejidad en el fenómeno del mal. La respuesta breve es que no encontró nada parecido. Es más, ahí estaba el mal –es decir, el mal de un asesinato masivo organizado, burocratizado y administrado por el estado; en pocas palabras, el mal del genocidio como realidad consumada, al estilo nazi–. No hay duda, por tanto, del carácter maligno que derivó de los actos de Eichmann como obediente funcionario tras su escritorio de Berlín. Sin embargo, el problema de la fuente no parecía tan transparente y evidente. Las acciones malignas presuponen necesariamente un agente maligno, un agente que cause voluntariamente sufrimiento a otros, –¿o no?–. ¿Acaso hemos planteado mal la pregunta? Es decir, ¿existe algún caso donde quede

<sup>5</sup> Véase Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Nueva York: Viking, 1963. Trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967.

invalidado el célebre principio que afirma que nunca podrán valer más las consecuencias que la causa o que, incluso, –y de forma todavía más radical– lo contradiga flagrantemente?

Cuando Arendt afirmó que encontraba a Eichmann «superficial», no se refería concretamente a su personalidad. Quería decir que no pudo encontrar nada profundo, aparte de la complejidad, en los motivos aducidos por Eichmann para explicar el porqué de sus actos. Si había algún motivo de que hablar, en su caso era perfectamente vulgar y normal, incluso aterradoramente normal. Esto, como ya es sabido, le llevó a acuñar una frase poco afortunada, «la banalidad del mal» –y digo poco afortunada porque se entendió que el mal al que Eichmann había contribuido era de algún modo banal, y lo que Arendt quiso decir en realidad es que sus motivos y la comprensión que tenía de los mismos, efectivamente, sí lo eran.

Entonces, ¿cómo explicar el abismo resultante entre los motivos y ambiciones perfectamente «normales» del agente del mal por un lado (hacer un buen trabajo, complacer a los superiores, subir en la jerarquía), y el mal radical que es la verdadera consecuencia de sus actos sobre otros? Arendt nunca logró encontrar una respuesta plenamente convincente a esta cuestión.

La tendencia que observamos en sus escritos posteriores al juicio de Eichmann y en el libro (y escándalo) correspondiente, fue permitir que la superficialidad que detectó en el agente del mal se tradujera en la naturaleza del mal cometido por la humanidad. Para decirlo de forma más precisa, la falta de profundidad del agente del mal dejó su huella en el acto maligno que éste había ayudado a realizar. En este sentido, Arendt trató de restaurar una especie de equilibrio (bastante precario, sin duda) entre agente, acto y realidad resultante, para establecer de esta forma una conexión. El resultado es que la búsqueda de profundidad en un fenómeno maligno tan radical como el genocidio es vana –por no hablar de un significado más profundo, ya sea metafísico o moral.

Pero si éste es resultado, y su consecuencia es que el mal no ofrece satisfacción alguna al deseo de profundidad y complejidad del pensamiento, ¿qué decir del deseo de Arendt de reconciliarse con los acontecimientos pasados? Cuando el acontecimiento en cuestión es el genocidio, ¿qué oportunidades puede haber de reconciliación? Sin duda, las perspectivas parecen escasas. Pero el problema crítico reside en si la reconciliación es lo mejor por lo que se puede luchar en el caso de genocidio –o para ser más precisos– en los *casos* de genocidio. Arendt tiene algunas dudas sobre esto, similares al tipo de dudas que ya tenía ante la posibili-

dad de castigar a criminales como Eichmann de una forma remotamente «adecuada», por no mencionar la posibilidad de nuestra capacidad de perdón. Pero, ¿deberíamos intentarlo siquiera? ¿Quién debe decidir? ¿Querrían las víctimas, ahora muertas y enterradas, que nos reconciliáramos con lo que pasó, que encontráramos sentido a unas atrocidades inexplicables y al sufrimiento callado que las acompaña? ¿Querrían las víctimas que perdonásemos a sus verdugos? ¿Querrían que enjuiciáramos su situación para así llegar a comprender, mediante el intelecto, la profundidad de su sufrimiento? ¿No sería mejor que nos aproximáramos al mal de una manera totalmente diferente?

#### IV. ¿Cuál es la relevancia del genocidio de Bosnia en la cuestión del mal?

Cincuenta años después del Holocausto que tanto preocupó a Arendt, el genocidio ha vuelto aparecer en el corazón de Europa. Me refiero a la guerra de Bosnia-Herzegovina que comenzó en abril de 1992 y acabó «oficialmente» con el acuerdo de Dayton en noviembre de 1995. ¿Qué relevancia tiene esta guerra en las cuestiones planteadas sobre el mal?

El periodista Roger Cohen escribió en el *New York Times*, el 9 de marzo de 1995:

«...El informe [de la CIA] no tiene en cuenta que el conflicto en Bosnia –según exponen con fruición tanto los gobiernos de Europa occidental como la Administración Clinton de forma intermitente– es una auténtica guerra civil y, por tanto, la culpa debería corresponder a serbios y también a croatas y musulmanes, en vez de hablar únicamente de una agresión serbia. “Para quien piense que todas las partes son igualmente culpables, este informe resultará devastador”, dijo un oficial. “La escala de lo que hicieron los serbios es de un orden diferente. Y lo que es más –dice aludiendo a evidencias concretas–, existió una política serbia consciente, coherente y sistemática para acabar con los musulmanes mediante el asesinato, la tortura y la prisión”...»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Roger Cohen, «CIA Report Finds Serbs Guilty in Majority of Bosnia War Crimes», *New York Times*, 9 de marzo de 1995, A1, citado en Thomas Cushman y Stjepan G. Mestrovic (eds.), *This Time We Knew. Western Responses to Genocide in Bosnia* (Nueva York: New York University Press, 1996), p. 33. Cfr. Stjepan G. Mestrovic (ed.), *Genocide After Emotion. The Postemotional Balkan War* (Londres: Routledge, 1996), esp. pp. 27 y ss.

El proyecto ideológico del plan de genocidio contra los no-serbios que vivían en Bosnia-Herzegovina fue concebido en el famoso *Memorándum* suscrito por el nacionalista serbio Dobrica Cosic y firmado en Belgrado por 200 intelectuales de peso en 1986. Este memorandum, que aludía a un pretendido plan albanés de «limpieza étnica» en Kosovo, con la intención de unirlo a Albania para crear una «Gran Albania» limpia de serbios, evocaba la ampliación de las fronteras serbias existentes para poder asegurar la vida de unos dos millones de serbios que vivían en «diáspora» y, por tanto, a merced de enemigos étnicos de ambos bandos. El mensaje fundamental era que los serbios estaban amenazados desde todos los frentes debido a un entorno anti-serbio hostil, por lo que el logro de una «unidad territorial» en forma de estado nacional era una tarea absolutamente urgente para asegurar la supervivencia serbia en Centroeuropa. Según el memorándum, «...las corrientes culturales del pueblo serbio están alienadas, bien han sido usurpadas, bien han sido declaradas faltas de valor y la escritura cirílica está desapareciendo gradualmente...»<sup>7</sup>. Cosic y sus compañeros ideólogos intentaron ante todo denunciar la amenaza que sufrían los serbios por parte de los musulmanes en Bosnia-Herzegovina a los que, por otra parte, se les acusaba de pretender implantar un estado fundamentalista islámico en el que los serbios se verían privados de cualquier derecho.

El memorándum de 1986 sólo era un paso más en la planificación y realización del genocidio contra los musulmanes bosnios, civiles en particular. Pronto aparecieron otros memoranda y esquemas que traducían a la práctica concreta aquello que había comenzado como una batalla ideológica entre intelectuales. En este contexto, el denominado Plan Ram fue de vital importancia. Fechado en agosto de 1991, su principal autor fue el general Blagoje Adzic, uno de los primeros mandos del Ejército Nacional Yugoslavo (JNA). El plan es famoso por haber empleado a gran número de expertos en guerra psicológica. El siguiente pasaje merece la pena ser citado:

«...Nuestro análisis del comportamiento de las comunidades musulmanas demuestra que la moral, la voluntad y la naturaleza belicosa de sus grupos integrantes sólo podrá ser combatida si

<sup>7</sup> Norman Cigar, *Genocide in Bosnia. The Policy of 'Ethnic Cleansing'*, College Station, TX: Texas A & M University Press, 1996), p. 86; cfr. Martin Sells, *The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996); esp. pp. 27 y ss.

dirigimos nuestra acción al punto más frágil de su estructura social y religiosa. Nos referimos a las mujeres, especialmente a las adolescentes, y a los niños. Una intervención decisiva sobre estos colectivos producirá confusión entre las comunidades, causando primero miedo y después pánico, lo cual provocará una probable retirada [musulmana] de los territorios integrados en nuestra actividad bélica. En este caso, nuestras acciones decisivas y bien organizadas deberán verse acompañadas de una amplia campaña de propaganda, para que así el pánico aumente. Hemos determinado que la coordinación entre intervenciones decisivas y una campaña de información planificada pueden provocar la desaparición espontánea de muchas comunidades...»<sup>8</sup>.

Este fragmento es, palabra por palabra, lo más parecido que puede haber a la huella digital de un genocidio.

En la Convención de Ginebra de 1948, genocidio (término acuñado por el jurista Raphael Lemkin) se define como «...crimen que, según la ley internacional, [los partidos] deberán prevenir y castigar...». En el artículo II, genocidio se define más exactamente como «...actos cometidos con la intención de destruir, totalmente o en parte, un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal...». Entre estos actos se incluye el asesinato, la tortura o el intento de impedir la reproducción del grupo en cuestión. El criterio más importante que define al genocidio es que debe perpetrarse contra un grupo considerado como unidad: la violencia va dirigida contra individuos, pero «...no tanto contra sus capacidades como individuos cuanto como miembros de un grupo nacional, étnico, racial o religioso...»<sup>9</sup>.

La propaganda anti-musulmana proyectó una imagen en la que los civiles bosnio-musulmanes enarbolaban planes para crear un estado «libre de serbios», islámico y fundamentalista, con harenes integrados por mujeres serbias de cualquier edad que vivirían en cautiverio<sup>10</sup>. Si queremos entender el impacto que tuvo todo esto sobre los serbios de a pie debemos ser conscientes del poder que ejerció la televisión en la Serbia controlada por Milosevic:

<sup>8</sup> Beverly Allen, *Rape Warfare* (Mineápolis: University of Minnesota Press, 1996), p. 57.

<sup>9</sup> Helsinki Watch, *War Crimes in Bosnia-Herzegovina* (Nueva York: Human Rights Watch, 1992), p. 2; cfr. Sells, *op.cit.*, p. 24.

<sup>10</sup> Véase Peter Maass, *Love Thy Neighbour. A Story of War* (Nueva York: Knopf, 1996), p.113 f.

«...En un país donde los periódicos son demasiado caros para gran parte de la población, Mr. Milosevic dispone del pleno control de las únicas noticias que llegan sobre el conflicto: la Televisión Serbia. Sus telediarios de las 7:30 de la tarde, cuya emisión es la única fuente de información de la vida cotidiana para el 65 por ciento de la población, funcionan desde 1988 con el único objetivo de instigar el miedo e infundir una mentalidad sesgada...»<sup>11</sup>.

La violencia programada en el caso serbio, que se vio reforzada por el retrato del enemigo que emitía diariamente la televisión para ganar «apoyo popular», es de distinto tipo al descrito por el historiador Raul Hilberg respecto al Holocausto. Hilberg dice:

«...Matar ya no es tan difícil como antes. El aparato administrativo moderno ha facilitado una agrupación rápida y cohesionada para perpetrar eficientes matanzas en masa: estos mecanismos no sólo atrapan a un gran número de víctimas, sino que también requieren un alto grado de especialización y, con la división del trabajo, la carga moral también se fragmenta entre los participantes. Ahora, el perpetrador puede matar a sus víctimas sin tocarlas, sin escucharlas, sin verlas siquiera...»<sup>12</sup>.

Este texto recuerda a esa observación de Robert Jay Lifton, según la cual parece existir una correlación entre altitud y actitud. Un piloto deja caer una bomba sobre sus víctimas sin ningún remordimiento moral ante el sufrimiento que está causando: cuanto mayor es la altitud, más aliviada queda su conciencia moral<sup>13</sup>. De forma similar, Zygmunt Bauman afirma respecto a los hallazgos del tan citado experimento Milgram que «...la moralidad parece seguir los parámetros de la ley de la perspectiva óptica. Reluce con fuerza cuando está muy cerca de los ojos...». Bauman habla de «la ley de la perspectiva óptica» para indicar que «...las inhibiciones morales no actúan a distancia...». Inversamente, «...la responsabilidad surge ante la proximidad del otro. Proxi-

<sup>11</sup> Stjepan G. Mestrovic, *The Balkanization of the West* (Londres: Routledge, 1994), p. 82.

<sup>12</sup> Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* (Nueva York: Holmes & Meier, 1985), p. 1187.

<sup>13</sup> Véase Robert Jay Lifton, *The Nazi Doctors* (Londres: Macmillan, 1986).

midad significa responsabilidad, y responsabilidad *es* proximidad...»<sup>14</sup>. Continuando con esta lógica, lo que los perpetradores nazis se esforzaron por conseguir a toda costa fue la desaparición de las víctimas, no sólo «ante sus ojos» sino también, y sobre todo, la desaparición de su identidad a pequeña escala y su dinámica moral-emocional supuestamente intrínseca<sup>15</sup>.

No obstante, la masacre llevada a cabo por los serbios extremistas bajo el mandato de Milosevic, Karadzic y Mladic en Bosnia-Herzegovina no era del mismo tipo que la estudiada por los historiadores del Holocausto. Es decir, la masacre no fue algo «abstracto», no fue producto de la alta tecnología, no hubo una gran distancia ni fue algo despersonalizado, no fue el efecto final resultante de una división del trabajo densa y compleja ni tampoco de la fragmentación concomitante de la responsabilidad de los participantes.

Es evidente que Daniel Jonah Goldhagen ha tenido en cuenta estos argumentos –no tanto respecto a lo que tuvo lugar en Bosnia cuanto al Holocausto–. Utilizando material del Batallón policial 101, cuya publicación inédita se debe al historiador americano Christopher Browning, Goldhagen nos ofrece un panorama «en primera línea» de la realización de masacres masivas de judíos en Polonia y Rusia desde finales de 1941 en adelante –en el sentido de una proximidad inminente entre perpetrador y víctima–:

«...Un batallón se aproximaba al grupo de judíos que acababan de llegar, y cada miembro del mismo elegía a su víctima –un hombre, una mujer o un niño–. Judíos y alemanes caminaban en una fila paralela para que cada verdugo llevara el mismo paso que su víctima, hasta llegar a algún claro donde formaban filas esperando la orden de disparar del jefe de batallón. El paseo por el bosque ofrecía a cada perpetrador una oportunidad de reflexión. Al caminar junto a su víctima, ésta podía adquirir una dimensión humana gracias al esfuerzo mental. Es cierto que algunos alemanes caminaron junto a niños. Es muy posible que estos hombres también hubieran paseado en Alemania junto a sus propios hijos,

<sup>14</sup> Zygmunt Bauman, *Modernity Begins at Home*, en Harald Jodalen y Arne Johan Vetlesen (eds.), *Closeness. An Ethics* (Oslo: Scandinavian University Press, 1977), pp. 218-44.

<sup>15</sup> Véase J. Vetlesen, «Why Does Proximity Make a Moral Difference», *Praxis International*, 12 (4) (1993): 371-86.

caminando alegremente y con curiosidad. ¿Qué pensamientos, qué emociones tuvieron estos hombres al ver a su lado la figura de, por ejemplo, una niña de doce o trece años que a cualquier mente sin ideología le hubiera parecido una niña corriente? En esos momentos, cada verdugo tenía una relación personalizada, cara a cara, con su víctima, con su hija. ¿Es que no hubo ningún alemán que, al ver a una niña, no se hubiera preguntado por qué iba a matar a ese pequeño y delicado ser humano que, si lo contemplara como niña, hubiera recibido su compasión, protección y cuidados? o, ¿es que sólo vieron a una judía, joven, pero judía al fin y al cabo?»<sup>16</sup>.

Aunque no me gusta la forma en que Goldhagen generaliza la escena, su estudio (así como el de Browning) capta un aspecto que me parece profundamente inquietante. Goldhagen se centra de una forma demasiado simple y unilateral en encuentros cara a cara como el citado, y descuida los mecanismos de abstracción y despersonalización que sabemos que funcionaban en los enormes campos de exterminio, donde se usaba gas en vez de pistola, pero ciertamente llama la atención sobre una dimensión que apenas se mencionaba en los estudios de Hilberg y Bauman. Esta dimensión es, precisamente, la de la proximidad entre las personas. El análisis unidireccional de Goldhagen necesita cierta corrección, pero resulta lo suficientemente perturbador incluso aunque sólo haya descrito correctamente parte de la situación.

En realidad, creo que la inmoralidad aumenta con la proximidad en determinadas circunstancias. El mal, ya sea moderno o postmoderno, y bajo el filtro de una ideología racial, nacionalista, religiosa o étnica, prospera sin depender de la distancia, la invisibilidad o el anonimato. Alguien podría decir que esto ya lo sabíamos desde hace tiempo: la violencia pre-tecnológica también fue reconocida como violencia al fin y al cabo. Sin embargo, es posible que nos hayamos olvidado de (casi) todo, impresionados ante la excesiva multiplicación de la pura capacidad de matar, con la destrucción masiva a distancia de la sociedad tecnológica moderna.

El genocidio etiquetado como «limpieza étnica» por sus perpetradores en Bosnia-Herzegovina no fue, definitivamente, una violencia de

<sup>16</sup> Daniel Johan Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners* (Nueva York: Vintage Books, 1996), pp 217 f. [D. J. Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 1997; trad. Jordi Fibla. N.T.].

alta tecnología, casi-abstracta, a gran escala y con los ojos cerrados. Esta violencia fue de primera mano, cercana, al igual que los lazos que por aquel entonces unían a víctima y verdugo. Las relaciones que sustentaban estos vínculos eran las de los vecinos de toda la vida, colegas recientes o antiguos compañeros de clase e, incluso, amantes. Los famosos «tigres» de Arkan se acercaban a las víctimas elegidas enfundados en unos uniformes milicianos impecables, con sus kalashnikovs y cuchillos dispuestos para matar, los rostros cubiertos. Lo que nunca pudieron ocultar fueron las voces, los gritos ahogados en los que podían reconocer a sus víctimas: ¡ah, eres tú!

Esta violencia tomó forma de una aproximación súbita, implacable, perfectamente pensada sobre sus víctimas: civiles no-serbios desarmados de todas las edades se convirtieron repentinamente en «fundamentalistas islámicos» que «ocupaban» ilegítimamente la tierra que «históricamente» había pertenecido a los serbios; unos serbios que ahora debían luchar por su verdadera supervivencia al verse rodeados de enemigos, en su propia casa y fuera de ésta. David Rieff, periodista americano que cubrió la guerra, escribe:

«...Las fuerzas serbo-bosnias adaptaron sus tácticas al área de operaciones. Fue una de las razones de éxito del sitio de Sarajevo, aunque los contendientes no pudieron conseguir una limpieza étnica por sus propios medios en los pueblos bosnios circundantes de mezcla étnica. Debían transformar a los serbios locales que todavía no sabían si unirse a la lucha u oponerse francamente a ésta, así como a sus cómplices. El impulso natural de supervivencia fue el mejor aliado de los contendientes, pues hizo que pudieran reunir la crueldad necesaria para poder continuar. Un método bastante utilizado era el siguiente: un grupo de contendientes serbios entraba en un pueblo, iba a una casa serbia y ordenaba al cabeza de familia que les acompañara a la casa de su vecino musulmán. Mientras los demás vecinos miraban, el serbio desfilaba y el musulmán era obligado a salir de la casa. Los soldados solían llevar un rifle de asalto Kalashnikov o un cuchillo —los machetes eran mejores— y con ellos ordenaban matar al musulmán. Si el serbio lo hacía, daba un paso hacia delante cruzando esa línea que los Chetniks [las fuerzas serbias extremistas] deseaban. Pero si se negaba, como muchos hicieron, la solución era muy simple: se le pegaba un tiro en la nuca. A continuación se repetía el proceso con el siguiente cabeza de familia serbio. Si se

negaba, se le disparaba también. Los Chetniks rara vez tenían que matar a un tercer serbio...»<sup>17</sup>.

Este tipo de violencia tiene lugar en la proximidad. De hecho, parece que uno de los objetivos deliberados, por así decirlo, del genocidio bosnio fue la creación y mantenimiento de estas condiciones de proximidad entre perpetradores y víctimas. Aunque los milicianos a menudo se cubrían la cara y a veces tenían cuidado y vendaban los ojos de las niñas y mujeres que violaban, lo que resulta sorprendente es el grado de personalización que tuvieron estas atrocidades. Como se desprende de la cita de Rieff, el carácter de personalización que adquirieron el asesinato, la tortura y el abuso fue explotado particularmente entre las propias víctimas. Un ciudadano serbio se veía obligado a convertirse en el asesino de su vecino musulmán frente a sus propias familias.

Tal y como informaron en detalle los periodistas Peter Maass, Ed Vulliamy y Roy Gutman (ganador del premio Pulitzer), este mismo método era utilizado en los campos de concentración de Omarska y Trnopolje<sup>18</sup>. En los campos, la violencia forzosa no se daba entre los de un mismo pueblo o entre vecinos que antes vivieran en paz, sino entre las propias familias. Se le daba un cuchillo a un padre y se le ordenaba matar a su hijo; de nuevo, el resto de la familia se veía obligado a desempeñar el papel de espectadores. Este método de observación forzosa también se utilizó en algunos ejemplos de violaciones en masa. De hecho, la campaña de violaciones diarias y organizadas fue un medio particularmente eficiente para avanzar en el objetivo de limpieza étnica. Tal y como señala Seada Vranic, «...las víctimas de violación nunca volverían al lugar donde vivieron esa traumática experiencia, incluso aunque se les ofreciese la oportunidad de regresar del exilio...»<sup>19</sup>. Los extremistas serbios consideraban a las mujeres y niñas violadas como carentes de cualquier valor, salvo el meramente instrumental de servir de «contenedores sexuales», cuyo solo uso residía en parir una futura generación de serbios. La identidad musulmana de la madre del futuro

<sup>17</sup> David Rieff, *Slaughterhouse. Bosnia and the Failure of the West* (Londres: Vintage, 1995), p. 10.

<sup>18</sup> Véase Ed Vulliamy, *Seasons in Hell* (Londres: Simon & Schuster, 1994), esp. pp. 98-117; Roy Gutman, *A Witness to Genocide* (Shaftesbury: Element, 1993); Maass, *op. cit.*

<sup>19</sup> Seada Vranic, *Breaking the Walls of Silence: The Voiced of Raped Bosnia* (Zagreb: Aktant, 1996), p. 195.

niño (que en un principio le había distinguido como víctima de la violación) era obviada por completo<sup>20</sup>.

Resulta tentador describir este tipo de violencia como simbólica. De hecho, existe un buen número de razones que lo confirman, entre ellas el premio que suponía la virginidad para los musulmanes tradicionales. Pero me gustaría poder evitar este aspecto simbólico de la violencia. No deberíamos olvidar que, en este caso, la violencia fue particularmente dolorosa, profundamente física y en absoluto simbólica. Ciertamente, la humillación es el punto fundamental de la violencia que las fuerzas serbias ejercieron voluntariamente sobre sus víctimas. El lema habitual durante la ejecución de la campaña de limpieza étnica cuidadosamente pensada y ejecutada desde las élites hasta el pueblo llano parece haber sido, «...cuanto más se humille a la víctima, mejor...». La mayor humillación posible era aquella que las víctimas se veían obligadas a causarse entre sí, de tal modo que afectara incluso al futuro de todos ellos. ¿En qué se convierte la vida de un padre que ha matado a su propio hijo en un campo? ¿Pasará el resto de su vida culpándose por su acción, despreciándose, contemplándose como un cobarde indigno de vivir por no haberse negado? ¿Cómo podría seguir viviendo una familia musulmana en el mismo pueblo que el vecino que mató a su padre? ¿Cómo puede recuperarse una madre tras haber presenciado la violación sistemática de su hija preadolescente?

Ya que no puedo ofrecer una respuesta a estas cuestiones, me limitaré a reflexionar sobre el mal a la luz de los problemas que en ellas se traslucen. Al utilizar el material de Bosnia, me he centrado demasiado en el hecho de causar dolor físico. Es evidente que este sufrimiento persiste y trasciende la inmediatez del aquí y ahora, de su ejecución como un acto físico concreto. Las cuestiones arriba planteadas conducen al siguiente problema: ¿cómo será la vida *después*? Esta cuestión alude a ese momento en que el sufrimiento –la experiencia, siempre la experiencia vivida– pasa de lo físico a lo psíquico (y, nuevamente, no en un sentido simbólico).

Las heridas del tipo y magnitud que sufrieron las víctimas de Bosnia no podrán curarse con éxito si el mundo de las no-víctimas, el resto de nosotros, las descuida<sup>21</sup>. Este tipo de curación no pertenece al ámbito

<sup>20</sup> Cfr. Allen, *op. cit.*; esp. pp. 87, 97.

<sup>21</sup> El resto del mundo sancionó el genocidio virtualmente, pues eligió permanecer como observador pasivo del sufrimiento de los musulmanes, lo cual revelaba una visión sesgada del problema etno-religioso. Véase el comentario de Sheikh Mustafa Ceric, ofi-

privado, sino que debe producirse y realizarse gracias al interés de otros. Sin duda, la curación sólo será privada en el sentido vital en que interviene (o no) en la vida particular de una persona. El sufrimiento es y sigue siendo un acontecimiento en la vida de esa persona, y solamente es eso, puesto que hay muchas formas de experimentar cualquier tipo de atrocidad. Pero la curación a la que nos referimos en el caso de Bosnia no puede ser un problema simplemente privado, pues lo que hizo que las víctimas fueran víctimas en primer lugar no era nada personal o individual: las personas se convirtieron en víctimas por su identidad específica de grupo atribuida mediante designios ideológicos y el *Feinbild* que divulgaron sus perpetradores.

Es importante ver que la respuesta ante el sufrimiento de todo un grupo de personas posee una importancia interpersonal, genuinamente pública. Cuando el mundo propaga su deseo de curar estas heridas, está reconociendo simultáneamente que se produjo un sufrimiento indebido e, inversamente, si el mundo permanece en silencio ante el sufrimiento y la necesidad imperiosa de curación, este silencio expresa su indiferencia respecto a ese sufrimiento y, en consecuencia, también respecto al destino de toda persona victimizada. El punto crucial es que sólo una tercera parte puede impartir justicia: sólo la intervención de una tercera parte podría arrebatarse el deseo de justicia de las manos de la parte victimizada, y evitar que ese deseo se convierta en obsesión, en una venganza sangrienta donde las víctimas de ayer se convertirían en los verdugos del mañana.

#### V. ¿Cómo contemplan los agresores sus propias acciones?

Todavía nos queda analizar el mal como algo percibido por su perpetrador. ¿Cómo contemplan los agresores sus propias acciones? La respuesta más breve es que el agresor *no* se considera como un agente del mal. El mal siempre es otra cosa: *ellos* son el mal (es decir, el enemigo

cial jefe islámico de Sarajevo: «...Si los cristianos fueran masacrados en cualquier país islámico como lo están siendo aquí los musulmanes, la comunidad mundial habría encontrado rápidamente los medios para condenar a los musulmanes como fundamentalistas, emprendedores de la guerra santa, y las cosas hubieran tomado el cariz de una pesadilla. Hoy en día, la vida de un musulmán prácticamente no vale nada en el mercado mundial...». Comentario realizado el 24 de junio de 1993; citado en Mestrovic, *The Balkanization of the West*, *op. cit.*, p. 117.

—otros grupos étnicos, nacionales o religiosos—). El mal concebido ideológicamente y ejecutado colectivamente no se considera como tal, sino que es un auténtico bien, no se contempla como algo inmoral, sino como verdadera moral. Este tipo de mal persigue invariablemente un objetivo conocido: acabar con algo malvado, amenazador y que no merece la vida, para así proteger algo benevolente y valioso. Participar del lado «correcto» en este tipo de lucha es un acto honorable y merece la protección ante cualquier penalidad. En vez de producir culpa, vergüenza o remordimiento respecto a los que van a ser exterminados, provoca un sentimiento de piedad ante el propio ser. Habermas afirma: «...el mal no es pura agresión como tal, sino una agresión que el perpetrador considera justificada. El mal es el anverso de[l] bien...»<sup>22</sup>.

La comprensión que tiene de sí mismo el perpetrador está unida inextricablemente a la noción de autodefensa. Un antisemita por ejemplo, no se contenta con que la historia esté de su lado, sino que quiere declarar ante sí mismo y el mundo que la moralidad también está del lado antisemita. Independientemente del contenido ideológico concreto, la pretensión fundamental de la manipulación siempre es la misma: asegurarse de que a los ojos del que actúa, él o ella están del lado correcto de la línea —en el lado de la defensa frente al terrible agresor—<sup>23</sup>. En una palabra, el que actúa busca la inversión de los papeles entre agresor y víctima.

David Rieff señala respecto al miliciano serbio común que «...el miedo era lo que le animaba, y la convicción de que todo lo hecho había sido en defensa propia hacía que pudiera respetarse a sí mismo...»<sup>24</sup>. La culpa original, la responsabilidad original de cualquier atrocidad cometida recaía sencillamente sobre la víctima. «Culpar a la víctima» significa que el agresor se considera a sí mismo como víctima e, inversamente, considera a la víctima como agresor. Esta inversión de papeles se presenta como primer denominador común del (los) genocidio(s) en el siglo XX. La inversión en la relación víctima-agresor es psicológicamente más eficaz cuando se ha creado una atmósfera abruma-

<sup>22</sup> J. Habermas, discurso de honor con motivo del galardón alemán Demokratiepreis concedido a Goldhagen en 1997, citado en *Aftenposten* (Oslo), 26 de marzo de 1997, p. 18.

<sup>23</sup> La distinción entre agresión defensiva o agresiva aparece analizada con más detenimiento en Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

<sup>24</sup> Rieff, *op. cit.*, p. 111.

dora y omnipresente de miedo e inseguridad (real o ficticia). Esto es así tanto para los espectadores pasivos como para los milicianos directamente involucrados en las atrocidades. Los jóvenes extremistas serbios que sirvieron bajo las ordenes de Arkan y Vojislav Seselj se alimentaban de las noticias de la televisión controlada por Milosevic, al igual que sus padres, esposas e hijos, que no lucharon pero que, desde su casa, les apoyaban con entusiasmo y daban gracias a Dios porque sus hombres estuvieran combatiendo por la supervivencia serbia y hubieran tenido el coraje de plantar cara al peligro que suponían los «fundamentalistas islámicos».

Esta atmósfera de miedo e inseguridad es exactamente la que crearon los políticos, generales e intelectuales extremistas serbios que redactaron memoranda, artículos en los periódicos y maquinaron planes de genocidio en Belgrado desde 1986 en adelante. La ideología etno-religiosa propagada por Karadzic en el parlamento serbio de Pale será posterior. Cuanto más aterrador y estereotipado era el *Feinbild*, cuanto más inminentes parecían los supuestos planes del enemigo para eliminar y destrozarse todo aquello que era tan querido, mayor era la disponibilidad psicológica para tomar parte en combates que se presentaban como verdaderos actos de autodefensa. Se trataba de vaciar de antemano los actos (erróneos) que el enemigo iba a realizar cometiéndolos uno mismo. En este sentido, el mal es farisaico *par excellence*. De esta manera, el mal –un genocidio orquestado como consecuencia de una propaganda que recoge la cosecha ideológica sembrada entre la población– nunca pide perdón; al contrario, se autocomplace enorgulleciéndose del asesinato de los supuestos «asesinos» originarios.

Este tipo de mal no es nuevo en Bosnia. En un párrafo de Browning, sorprendentemente olvidado y perteneciente a su análisis sobre los «hombres de a pie» que formaron los Batallones de la Policía Especial, responsables de aquellos asesinatos en proximidad descritos en la cita de Goldhagen, afirma que la negativa a participar fue, de hecho, posible<sup>25</sup>. Algunos hombres se negaron y fueron utilizados como ejemplo para otras personas que podían haber querido unirse a su negativa. Los hombres que optaron por negarse no fueron severamente castigados sino que, por el contrario, oficiales y demás policías entendieron su decisión. Pero estos hombres en cuestión tuvieron enormes problemas para poder perdonarse a sí mismos –y no, como podríamos suponer,

<sup>25</sup> Véase Christopher Browning, *Ganz normale Männer*, Frankfurt: Rowohlt, 1996, p. 241.

para perdonar a aquellos que sí participaron—. En otras palabras, los que se negaron no se consideraban a sí mismos «demasiado buenos» o demasiado honrados, moralmente hablando, como para participar. Al contrario, moral y sobre todo psicológicamente hablando, pensaban que eran «demasiado débiles» para tomar parte en la matanza. No estaban a la altura de lo que se esperaba de ellos. Su rechazo no significaba la articulación de una protesta ante lo que podrían haber considerado como una matanza errónea. Esta empresa se concebía, más que cualquier otra cosa, como algo noble y representaba una prueba psicológica de un orden supremo, sin precedentes. Simplemente, tal empresa les exigía mucho más, en términos de fuerza psicológica y resolución moral, de lo que se sentían capaces de hacer. De ahí que su rechazo carezca por completo del orgullo moral y la valentía que, a primera vista, podríamos haber atribuido a sus motivos.

Así, el mal no se presenta como tal ante el agresor —como algo que no es bueno, como algo negativo, malicioso o que necesite justificación—. Como hemos visto, tan pronto como se ofrece alguna justificación (p. ej. la defensa propia), el mal como tal se desvanece.

Sin embargo, debemos tomar un camino alternativo. Hay una presunción bien conocida y culturalmente bien enraizada (en gran medida debido al cristianismo) que afirma que los humanos sienten una profunda inhibición a la hora de causar daño a otros. Cuanto más débil y falto de defensa está el otro, más profunda es esa inhibición: la pena de Rousseau, la compasión de Schopenhauer y la simpatía de Scheler señalan a estas presunciones antropológicas. Nietzsche, por supuesto, nos dice algo diferente. La inhibición a causar dolor, afirma, no es más que una construcción cultural. De hecho, no es más que un mecanismo inteligente o, mejor, una esmerada estrategia confeccionada por los más débiles para proscribir en términos morales el gusto espontáneo por la destrucción de todo aquello que es débil, manso y demasiado frágil como para merecer la plenitud de la vida que disfruta el individuo fuerte y vital. El impulso ostensivo a transigir con lo que se suele juzgar como débil y necesitado, lejos de ser universal y natural a la humanidad es, en realidad, lo contrario: algo totalmente artificial —no tanto una verdad eterna de la naturaleza humana sino, más bien, la principal distorsión de nuestra época.

Sin embargo, no creo que la moralidad de los poderosos de Nietzsche esté más cerca de la verdad de la naturaleza humana que su moralidad de los esclavos. Más aún, la búsqueda de universales antropológicos en este sentido me parece una empresa fútil. Cada uno de nosotros

posee la capacidad de preocuparse no menos que la capacidad de causar perjuicio. La razón principal es una obviedad que ya anticipé —es decir, que en la existencia humana el mal posee el carácter del sufrimiento, y que el sufrimiento como experiencia siempre es el de la víctima—. En consecuencia, el mal es, tal y como hemos visto, *interpersonal*: no es algo independiente o causa de sí mismo, sino que precisa del otro (o sea una víctima) para ser sufrido; y a la inversa, necesita de otros (o sea un agresor) que lo ejerzan. El mal es un fenómeno *relacional*, un acontecimiento diádico en vez de solipsista. Se pueden tener pensamientos malos, pero en la medida en que sólo sean pensamientos, no pueden ser calificados como el mal. Tal y como dije al principio, el mal posee una dimensión sensitiva irreducible, que responde a su naturaleza experiencial. Repitamos, por tanto, que el mal no es cerebral, sino un fenómeno que acontece en el mundo (en el mundo común, como Arendt hubiera añadido)<sup>26</sup> sólo en virtud de su carácter de ejecución.

## VI. ¿Quién juzga el mal?

¿Quién debe juzgar el mal? Hemos analizado esta cuestión desde los puntos de vista de la víctima y del perpetrador, y hemos visto que este último suele negar la naturaleza real (es decir, maligna) del mal, mientras que el primero es el (único) que realmente lo sufre, pues sólo las víctimas pueden experimentar el mal. Pero, ¿quiere esto decir que la víctima es la única que puede juzgar correctamente el mal?

No. Debemos incluir entre los jueces potenciales a una tercera parte —digamos, un espectador imparcial.

Siguiendo el punto de vista arendtiano que adopté en la primera sección de este artículo, la parte no involucrada es la que está mejor preparada para emitir un juicio. No es necesario decir que ésta es la postura habitual (con escasas excepciones) de toda la tradición de la filosofía occidental. El razonamiento profundamente enraizado en esta idea es que las partes directamente involucradas necesariamente tendrán prejuicios, su perspectiva será limitada, selectiva y basada en intereses personales. La «tercera parte», por el contrario, carecerá de las limitaciones que cualquier juicio sufriría en manos de las partes afectadas.

<sup>26</sup> El «mundo común» es un concepto central en *The Human Condition*, de H. Arendt (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958. Trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998).

Si este razonamiento es válido para el juicio moral en general, también debería valer para enjuiciar el mal. Sin embargo, debemos preguntarnos: ¿es el mal un objeto adecuado de juicio entendido como tal (en general)? O, por decirlo de otro modo, ¿el tipo de juicio al que nos hemos referido es apropiado para juzgar al mal?

Vimos anteriormente que el juicio, en cuanto que modalidad del pensamiento, tiende a penetrar en su objeto, y que la apreciación de complejidad es su cualidad fundamental. De hecho, este tipo de apreciación es la principal virtud de la que se vanagloria el pensamiento en general.

Pero volvamos al intento de Arendt por comprender y juzgar el mal: aunque es evidente que su análisis es extremadamente interesante y sugestivo, su conclusión sobre la negatividad (insustancialidad, frivolidad, vacuidad) del mal no puede evitar la ligera sospecha de que el caso de Eichmann le impresionó tanto, por su simpleza, que tradujo su visión de esta persona en un pronunciamiento general sobre el concepto a investigar, es decir, el mal. Una consecuencia importante de todo esto es la dificultad de distinguir qué (o quién) es considerado como banal en el discurso de Arendt sobre la «banalidad del mal», dificultad que le perseguirá toda su vida.

Desde mi punto de vista, la dificultad de Arendt no es tan negativa, en cuanto que resulta instructiva para cualquier intento de comprensión del mal. Para ser más precisos, sugiero que la dificultad a la que se enfrentó podría provenir de su mismo punto de partida, es decir su lealtad a la profundidad y complejidad como requisitos previos del juicio moral *per se*. Pues, si el mal carece de profundidad y complejidad, ¿qué tipo de objetivo debemos perseguir para el ejercicio del *juicio moral*?

La respuesta que sugiero a esta cuestión es que el hecho de no constituir una parte del mal supone a menudo un obstáculo para la comprensión y enjuiciamiento de éste, más que una condición previa para ello. En nuestra discusión anterior vimos que la víctima es la única que, sin distorsión ideológica o (auto)engaño psicológico, conoce la realidad del mal, es decir, aquello que el mal aporta como experiencia, como sufrimiento. De hecho, la víctima es una fuente absolutamente privilegiada para cualquier tipo de comprensión del mal. En la medida en que se involucre a una tercera parte, que en realidad no forma parte del mal, éste o ésta no tendrán un acceso empírico directo, de primera mano, a la realidad del mal. Al carecer de ello, la tercera parte debe abrirse a las víctimas, a aquellos que han presenciado el mal en su capacidad de haberlo sufrido.

Pero (podríamos preguntarnos), ¿acaso no supone esto que la imparcialidad del juicio quedaría en entredicho? ¿Qué queda de la objetividad en el momento en que solamente tenemos en cuenta a las víctimas, posiblemente en detrimento de esa otra parte involucrada, es decir, los agentes del mal? ¿Cómo puede ser válido un juicio si está influenciado por una sola postura, por una de las partes involucradas? ¿Acaso la postura que defendemos no es una fórmula perfecta para un juicio parcial?

Me gustaría ofrecer una respuesta desviándome, una vez más, a Bosnia. En términos funcionales, la identificación del espectador (la parte no involucrada) con el agresor –con la comprensión que el agresor tiene de sí mismo, su *Feinbild* y motivos de actuación– se corresponde con la actitud y reacción del agresor de «culpar a la víctima». Tal y como yo lo veo, la tragedia de Bosnia se vio acompañada, e incluso precipitada, por una actitud y reacción trágicamente erróneas y confundidas por parte del resto del mundo (especialmente del mundo occidental). El error grotesco de juicio implícito en esta actitud queda muy bien descrito en la fórmula de «equidad moral».

En su reciente obra, *Genocide in Bosnia*, Norman Cigar, catedrático de estudios sobre seguridad nacional, escribe:

«...La premisa básica errónea de la acción política de los mediadores internacionales fue considerar que se trataba sobre todo de una guerra civil. Supuestamente, la guerra reflejaba antiguos odios larvados, por lo que todas las partes involucradas compartían una misma culpa y perseguían mismas metas básicas. Por tanto, todas las partes tenían el mismo derecho a velar por sus intereses... En Occidente, la afirmación de que se trataba de una guerra civil se utilizó hasta cierto punto como una explicación para no actuar militarmente en defensa de los musulmanes, puesto que dicha intervención podría haber sido entendida como una forma de “tomar partido”... Esta insistencia en la “neutralidad” igualaba implícitamente las metas y métodos de musulmanes y serbios, y se reiteró una y otra vez... Aunque en un principio el embargo [concebido originalmente para los serbios en septiembre de 1991 por las Naciones Unidas, pero impuesto a todas las partes contendientes, ocultando un desequilibrio militar en el que las fuerzas serbias habían disparado a sus víctimas en una proporción de 10 a 1] pretendía reducir el nivel de violencia, situaba implícitamente a víctima y verdugo en un mismo plano

moral y, sin duda, favoreció al agresor serbio armado hasta los dientes. El hecho de haber tratado a ambas partes con equidad, en términos morales y prácticos, tuvo muy poco sentido...»<sup>27</sup>.

De forma similar, Thomas Cushman y Stjepan Mestrovic afirman que:

«...La equidad es una cualidad necesaria de la vida intelectual excepto cuando se produce, como sucede en la mayoría de los análisis sobre los acontecimientos de la primitiva Yugoslavia, a costa de confundir víctimas y agresores, o del fracaso a la hora de reconocer a los perpetradores de genocidios y crímenes contra la humanidad...»<sup>28</sup>.

Cushman y Mestrovic atribuyen gran parte de este fracaso de cariz moral exhibido por políticos, diplomáticos e intelectuales occidentales ante el genocidio bosnio a la hegemonía actual del postmodernismo. «...Muchos postmodernos radicales...», afirman, «...celebran realmente la transgresión, puesto que el objeto de dicha transgresión suele ser algún icono de la modernidad considerado como represivo...». Así, «...no se atribuye valor al hecho de que se produzca un genocidio en Europa en la década de los noventa, sino que se somete inmediatamente a los impulsos de la era postmoderna: la falta de creencias, la deconstrucción, el cuestionamiento y la ambivalencia...»<sup>29</sup>. Al definirse como una rebelión contra el proyecto ilustrado, el postmodernismo «...se complace en el relativismo...» y, por desgracia, se encuentra impotente a la hora de juzgar, dejando a un lado y sin cuestionar toda una serie de atrocidades cotidianas como las acontecidas en Srebrenica a mediados de julio de 1995, cuando el general serbio Ratko Mladic supervisó la peor masacre que ha visto Europa desde la segunda Guerra Mundial, en la que se asesinó a 7.000 hombres musulmanes desarmados. No sólo fueron conducidos fuera de Srebrenica, “zona de seguridad” UNPROFOR “protegida” por las Naciones Unidas, en vehículos y autobuses de la propia ONU y con gasolina también de la ONU sino que, además, se utilizaron hombres vestidos con uniformes de la ONU

<sup>27</sup> Cigar, *op. cit.*, pp. 152, 159, 166 f.

<sup>28</sup> Cushman y Mestrovic (eds.), *op. cit.*, p. 5.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 12.

para que la gente saliera de sus escondites en los bosques cercanos, y así poder matarles a medida que iban apareciendo<sup>30</sup>. Atrocidades como éstas llevan a Cushmann y Mestrovic a preguntarse, provocadoramente, si es posible que los intelectuales que articulan un *Zeitgeist* postmoderno puedan tener la capacidad de enfrentarse al mal. Su respuesta es negativa, y añaden que esta impotencia continuará en la medida en que sigan ese camino abierto por Rorty, que ve el «... mal como un vocablo más en un mundo donde no existen vocablos definitivos...»<sup>31</sup>.

Podríamos sentir la tentación de desechar esta queja como pura retórica, dejando a un lado el debate sobre la postmodernidad, pero la importancia de la cuestiones planteadas no quedaría mermada en absoluto.

Ya he sugerido que los observadores neutrales del genocidio bosnio tendieron a adoptar una actitud de «identificación con el agresor», e incluso prestaron su presunto apoyo moral al proceso de «culpar a la víctima» llevado a cabo por el agresor. Ante este estado de cosas –volviendo ahora al tema principal– parece que los observadores no emitieron su juicio, después de todo, desde una postura imparcial. En este caso, lo que merece ser criticado es que no adoptaron una postura imparcial, sino parcial. Por tanto, Bosnia representa *efectivamente* un error de juicio, y ese error nada tiene que hacer ante el criterio de imparcialidad; es más, éste último prevalece limpio de toda sospecha.

Este argumento resulta aún más convincente a medida que seguimos su desarrollo. Pero, ¿hasta dónde? Existen indicios igualmente importantes como para afirmar que la sociedad occidental (admito que es una generalización excesiva, pero sirve a nuestro argumento) *sí* pretendió mantener una posición de neutralidad a lo largo del «conflicto». Pues (siguiendo el razonamiento), ¿cómo se puede esperar conseguir la negociación, y por tanto llegar a un acuerdo, parar la lucha y restaurar la paz, si no analizamos a las partes enfrentadas desde una posición neutral? ¿De quién se podría esperar obtener la confianza, dignidad y lealtad por parte de todos los que estuvieron directamente involucrados si no es de la única parte que no participó y que reconoce y sostiene el precioso valor de esa falta de participación?

<sup>30</sup> El destino de Srebrenica ha sido investigado por Jan Willem Honing y Norbert Both en *Srebrenica, Record of a War Crime* (Harmondsworth: Penguin, 1996); Peter Kadhammar, *Berättelsen om Srebrenica* (Estocolmo: Norstedts, 1996); David Rohde, *Endgame. The Betrayal and Fall of Srebrenica* (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1997).

<sup>31</sup> Cushmann y Mestrovic, *op. cit.*, p. 11.

En la medida en que este argumento es coherente, así como conocido y respetado, podemos volver sanos y salvos a nuestra discusión principal. Pero, a pesar de toda la coherencia del argumento, de su célebre aceptación unánime, el hecho es que en Bosnia ocurrió algo extremadamente malo, y que ese mal continuó allí mientras la sociedad occidental erraba en su forma de intervención, pues no hizo nada mejor que continuar dialogando con las partes contendientes. En una palabra, lo terrible del caso de Bosnia es que se permitió que ocurriera el peor genocidio que jamás se haya visto en Europa desde el Holocausto, mientras los «observadores» no hicieron más que eso, «observar».

Una vez más, puede decirse que los líderes políticos occidentales como Clinton, Major y Mitterrand, a través de sus diplomáticos Akashin, Owen y Stoltenberg, llevaron a cabo una política y una diplomacia parciales. Su postura contradice, más que cualquier otra cosa, el ideal de imparcialidad, en vez de ejemplificarlo. Admito que existe la posibilidad de sostener que todo el diálogo sobre la necesidad de ser imparciales se fue convirtiendo cada vez más en mera palabrería: una cortina de humo que ocultaba una parcialidad que favorecía a los serbios y abandonaba a las víctimas a su propio destino. Algunos críticos fueron aún más lejos, argumentando que la no-intervención a la vista de los asesinatos masivos televisados día tras día revela un voyeurismo propio de nuestra época. Tal y como dijo Jean Baudrillard al comentar el sonado viaje de Susan Sontag a Sarajevo en medio del bombardeo: se trataba de ese pensamiento *blasé* de los intelectuales occidentales que, «...para re-crear la realidad, tienen que ir donde corre la sangre...»<sup>32</sup>.

Y, lo que es más, sobre todo en el caso de Clinton, queda fuera de toda duda que uno de sus objetivos políticos principales era evitar otro Vietnam y asegurarse, sin importar la severidad del sufrimiento de los civiles bosnios, de que ningún soldado americano pudiera ser enviado a Bosnia con el riesgo de regresar a su patria en un ataúd. En resumen, a pesar de la célebre moralidad que se adoptó en la «tragedia de los Balcanes», el juego que se estableció fue en nombre de la parcialidad, más que de la imparcialidad<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Jean Baudrillard, «No Pity for Sarajevo» en Cushman y Mestrovic, *op. cit.*, p. 81.

<sup>33</sup> Para un estudio crítico de la política del presidente Clinton en Bosnia, véase Rieff, *op. cit.*, esp. pp. 118 y ss., 144 y ss.; Maas, *op. cit.*, esp. pp. 262 y ss.; Cigar, *op. cit.*; esp. p. 155, que cita la conferencia de prensa que ofreció Clinton el 24 de enero de 1994: «...El asesinato es una función de la lucha política entre tres facciones. Hasta que no accedan a dejar las armas, todo seguirá igual. No creo que la comunidad internacional

## VII. ¿Porqué es tan vulnerable el ideal de imparcialidad?

Dejando a un lado los programas más o menos ocultos de políticos comprometidos con re-elecciones domésticas, la cuestión fundamental es la siguiente: ¿por qué resulta tan vulnerable el ideal de imparcialidad ante la manipulación por parte de unos agentes con un programa guiado «por sus propios intereses»? ¿Por qué los agentes comprometidos con la parcialidad (en el fondo) parecen quedar impunes ante el compromiso con la imparcialidad (en primer plano) gracias a su palabrería?

Parte del problema es que la idea de imparcialidad nace y, una vez establecida, ayuda a perpetuar una dicotomía radical entre un punto de vista imparcial y otro egoísta, sin que haya lugar para una tercera opción. Sin embargo, tal y como ha señalado Iris Young, esta dicotomía «...identifica erróneamente parcialidad con egoísmo, y construye su abstracción subjetiva y universalista para apartar al sujeto de ese egoísmo...»<sup>34</sup>. La idea de que el sujeto humano nace como un ser que todavía-no-es-moral y que por tanto necesita moralizarse (por alguna autoridad externa parental/social cuyas normas se aprenden poco a poco o se nos obliga a interiorizar mediante sanción) está profundamente enraizada en la filosofía occidental, y a ella se adhieren tácitamente incluso aquellos teóricos que se oponen a Hobbes y al contractualismo más duro<sup>35</sup>. Todos están de acuerdo en que el desarrollo moral es un problema de moverse en un continuum que va desde la parcialidad a la imparcialidad. La «parcialidad» es un punto de partida que participa del egoísmo y el agente es parcial en cuanto que actúa por propio interés. Por el contrario, la postura «imparcial» define un punto de vista que es genuinamente moral, de hecho es *el punto de vista moral* en la medida en que el juicio del agente está guiado por su consideración, así como por su respeto, de los intereses de todos los afectados, donde los desconocidos o más lejanos contarán de igual manera que los más cer-

tenga la capacidad de evitar la guerra civil entre los pueblos de una nación hasta que ellos mismos no decidan dejar de hacerlo...». Un estudio interesante visto desde dentro, aunque a veces insuficientemente crítico, es el de Warren Zimmermann (último embajador de EE.UU. en la primitiva Yugoslavia), *Origins of a Catastrophe* (Nueva York: Random House, 1996), p. 106.

<sup>34</sup> Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 106.

<sup>35</sup> Una crítica a la noción de que los agentes humanos comienzan como seres todavía-no-morales véase mi ensayo, «Is Man a Moral Being?», en H. Jodalen y A. J. Vetlesen (eds.), *Closeness: An Ethics* (Oslo: Scandinavian University Press, 1997), pp. 142-66.

canos y queridos, pues estas diferencias se consideran meramente contingentes y sin peso moral de ningún tipo.

Los críticos de la razón imparcial –y por tanto moral– le atribuyen una visión trascendental «que no procede de ningún sitio». Iris Young articula esta especie de crítica cuando alega que la *razón imparcial* niega la particularidad de las situaciones, es decir, pretende dirigir o eliminar la heterogenidad en forma de sentimiento, dando la razón a lo que todos los seres morales tienen (o al menos deberían tener) en común. Pero *el deseo y la afectividad*, opuestos a la razón, particularizan a las personas y las individualizan, reducen la pluralidad de los seres morales a una sola subjetividad. Puesto que las dimensiones de la particularidad no pueden ser eliminadas por completo –ya sea en el propio ser, en el Otro o en la situación o problema en cuestión– su camino hacia la unidad está condenado al fracaso. Si esto es así, el ideal de imparcialidad expresa «una imposibilidad», una ficción<sup>36</sup>.

Podríamos pensar que la crítica de Young no toma demasiado en serio el hecho de que la imparcialidad significa precisamente un *ideal* al que nos aproximamos al emitir juicios morales, en oposición a una descripción empírica. Una descripción más equilibrada de lo que se supone que expresa la imparcialidad como ideal podría fundamentarse en los siguientes aspectos, entendidos como *exigencias* para un punto de vista imparcial: primero, la falta de predisposición o prejuicios en el agente; segundo, la falta de beneficio personal en el resultado; y tercero, una falta de proximidad con la experiencia sufrida por las partes involucradas<sup>37</sup>.

Antes de entrar de lleno en una explicación más benevolente de la imparcialidad, debemos considerar cuál(es) podría(n) ser su(s) alternativa(s). El egoísmo o el propio interés en su forma más elemental no parecen una alternativa real y, de hecho, estoy de acuerdo con Young en que no se puede argumentar un egoísmo absurdo en (cruda) oposición a la imparcialidad como última opción. Pues, en vez de contrastar dos puntos de vista morales potencialmente viables, por no hablar de comparar, la dicotomía establecida simplemente opone un punto de vista moral a otro *inmoral*. Así, la postura alternativa más prometedora sería la de la víctima, es decir, la visión de una de las partes afectadas, una parte –permítanme decir– que desco-

<sup>36</sup> Young, *op. cit.*, p. 103.

<sup>37</sup> En esta discusión, estoy en deuda como Martha Nussbaum en su conferencia, «Ethics and Emotion», Oslo, 8-13 de septiembre de 1997.

noce personalmente y está tan distanciada del tema sometido a juicio como la otra parte afectada.

Todo ello nos conduce a la primera de mis reflexiones, que para poder emitir un juicio sobre el ejercicio del mal, la parte no involucrada necesita de las víctimas, pues son una fuente primordial y privilegiada de cualquier tipo de comprensión del mal. Pero, ¿hasta qué punto es válida esta fuente?

Martha Nussbaum ha señalado que, en términos generales, la voz de la víctima es una fuente problemática de juicio, y ello por tres razones. Primera, porque podría no ser creíble. Las víctimas suelen sufrir una desorientación mental extrema. Segunda, porque las víctimas pueden adoptar preferencias adaptativas (o al menos así lo han hecho durante mucho tiempo). Debido a su falta de información sobre cualquier alternativa (debido, por ejemplo, al impacto de la tradición, religión o ideología), las víctimas pueden adaptarse a su situación hasta el punto de no conceder importancia al sufrimiento, e incluso llegar a no percibirlo como tal, es decir, como algo inmerecido y, por tanto, como un acto injusto. Tercero, las víctimas pueden estar obsesionadas con la venganza.

Estoy de acuerdo con las razones aducidas por Nussbaum sobre la posible falta de credibilidad de la voz de las víctimas y el hecho de que su punto de vista a menudo sea desequilibrado. Pero no es mi pretensión afirmar que la víctima esté dotada, por su propia condición, de un punto de vista objetivo, o que pueda ser una referencia infalible para el juicio de las partes no involucradas. Más bien, me refiero a la necesidad de que la parte no involucrada preste toda la atención posible al sufrimiento que se ha infligido *en el mismo momento en que las acciones causantes de ese sufrimiento tenían lugar, de tal modo que puedan ayudar a acabar con éste*. En mi opinión, el fundamento de la imparcialidad reside en la insistencia en que es el carácter de la acción, y no la identidad de la persona (la víctima, el perpetrador), lo que realmente cuenta para la justicia. Pero, incluso aunque la imparcialidad sea el verdadero fundamento (abstracto) de la justicia, la forma de reconocimiento del carácter de la acción sometida a juicio no puede ser la neutralidad sino que, por el contrario, debe estar imbuida de cierta empatía con los afectados por dicha acción. La tragedia moral en el caso de Bosnia es que la tercera parte (o partes) entendieron que la imparcialidad exigía neutralidad y, durante cuatro años, neutralidad significó permanecer impasible ante el despliegue de un asesinato masivo. Esta falta de intervención se presentó, por el contrario, como una virtud moral, como requisito previo para el mantenimiento de la imparcialidad.

La tradición de la ética occidental nos ha enseñado a intervenir en la perpetración de sufrimiento innecesario independientemente de quienes pudieran ser las víctimas. El elemento definitorio del principio de justicia es su ceguera: la justicia es imparcial e impersonal, y por tanto garantiza la falta de importancia de las particularidades y diferencias entre personas o grupos. En resumen, la intervención étnica garantiza, mediante un principio de abstracción, que todas las personas serán tratadas en igualdad.

Debido a la absoluta integridad de este principio, el juicio-qua-imparcialidad-cum-neutralidad fracasó a la hora de enfrentarse al mal acontecido en Bosnia. Fracasó de forma total y desesperada. Fracasó a la hora de juzgar, detener y castigar el mal, ya que no supo reconocer qué es el mal. En este caso, el mal no incluía dos o más partes cuyos intereses estuvieran en equilibrio y cuyos puntos de vista merecieran la misma consideración. No hubo equilibrio alguno –ni en el objeto del mal ni en la relación entre las partes afectadas–. El mal, como ya hemos dicho, es inter-personal, y se ejerce debido al desequilibrio existente entre agresor y víctima. En los casos registrados de genocidio, los agresores se ven así mismos como víctimas. Para los extremistas serbios, la batalla perdida de Kosovo Polje en 1389 se convirtió, gracias un astuto esquema impuesto, en el «trauma elegido» mediante el cual se podía considerar a los musulmanes de Bosnia como sus opresores históricos. Los traumas elegidos funcionan al conseguir que la atención étnica de un grupo se centre en ese momento de la historia en el que su propia estima como grupo parece haber sufrido más en manos de otro. Al contemplarse ayer –y probablemente también mañana– como la víctima de un agresor todavía presente, la actitud del grupo en el mundo se ve imbuida de necesidades egocéntricas. Los daños que uno dice haber sufrido en el pasado (no importa cuánto tiempo atrás) proporcionan a la víctima un sentimiento de autoridad: como grupo, tenemos el derecho moral a tomar represalias para enderezar el registro histórico. Así, las evocaciones históricas sirven a la tarea absolutamente «moral» de motivar a los miembros del grupo para apretar el gatillo y rectificar el error histórico<sup>38</sup>.

Si el desequilibrio –aunque sea ficticio– es fundamental en el autorretrato como víctima del agresor genocida, ¿no será la principal tarea de la parte independiente intentar ayudar a restaurar ese equilibrio per-

<sup>38</sup> Véase Martha Cullberg Weston, «Hur kunde det ske?», MS, 1997, esp. pp. 31 y ss.

dido? En este caso, nos aproximamos a la noción de Aristóteles de justicia correctiva, desarrollada en el Libro V de su *Ética Nicómachea*. En vez de depender del mérito, la justicia correctiva depende exclusivamente del nexo transaccional de las partes: ellas son agente y sufridor de un mismo perjuicio. La pretensión de la justicia correctiva es, por tanto, restaurar la paridad original ante el perjuicio. Aristóteles dice que, «...la ley sólo mira la naturaleza del daño y trata ambas partes como iguales...»<sup>39</sup>.

La posible aplicación de la noción aristotélica de justicia correctiva a los acontecimientos de Bosnia es muy limitada. Las reflexiones de Aristóteles sobre el juicio y la justicia preceden a los actos genocidas. El mal como genocidio no deja nada que restaurar: su meta es, precisamente, eliminar física y simbólicamente a la otra parte. Una vez hecho esto, no hay parte alguna a la que se pueda restaurar el equilibrio perdido. La «negatividad» del mal, si es que podemos decirlo así, procede de la insistencia fanática del agente del mal en que no quede absolutamente nada de su víctima. En Bosnia esto se llevó a cabo literalmente gracias a la iniciativa extremista serbia de convertir las mezquitas quemadas (unas 1.400 de ellas destrozadas) en aparcamientos, para después afirmar que dichas mezquitas jamás habían existido y, como consecuencia, que los musulmanes nunca pudieron haberlas visitado.

Dejando a un lado el problema de la experiencia histórica que separa la perspectiva aristotélica de la actual, las graves atrocidades perpetradas en Bosnia ponen de relieve otras razones más sistemáticas que explican la utilidad tan limitada de esta noción de justicia. Para empezar, creo que es evidente que no se puede restaurar la condición de justicia quitándole a la parte ofensora lo que quitó ilegítimamente a la parte ofendida. El genocidio es una transgresión que no puede rectificarse y su lógica es la liquidación. Castigar al liquidador liquidándole supone la liquidación de las partes sobre las cuales iba a actuar la justicia. Todo ello conduce a un resultado absolutamente negativo.

El problema de fondo es que el mal genocida no es espontáneo ni individual, sino que se organiza teóricamente y se desarrolla de forma colectiva y por reacción. El resultado del trauma elegido y las ideas concomitantes de rectificación y autorización es que la «respuesta» que

<sup>39</sup> Aristóteles, *Nicomachean Ethic*, trad. inglesa. T. Irwin (Indianápolis, IN: Hackett Publishing Company, 1985), 1132a 2-5. [Aristóteles, *Ética Nicómachea*, ed. Gredos, Madrid, 1985; trad. C. García Gual. N.T.]

suele darse a los supuestos errores del pasado y amenazas del futuro por parte del grupo elegido como blanco del mal es percibida por el agresor como algo justificable moral e históricamente. Aristóteles localizaba la raíz de la injusticia en el motivo egoísta de la *pleonexia*. El caso paradigmático aristotélico era el de un agente individual que desea un beneficio o un bien que no tiene derecho a disfrutar o, al contrario, que evita una desventaja o una obligación que no puede (o no debería) eludir. En resumen, hacer algo injusto es un problema de codicia, indica un desequilibrio dentro del propio agente. El ejercicio del mal presagia la corrupción del agente (Sócrates).

Esta idea, crucial en toda la filosofía antigua, también aparece en la ética moderna de Kant. Aunque se trata de un problema bastante complejo, creo que la visión kantiana del mal evoca, al menos en su formulación principal, esa idea que viene de antiguo y que afirma que si actuamos mal es porque lo hacemos en nuestro propio interés: aunque somos libres, mejor dicho, precisamente en virtud de nuestra libertad, podemos determinar nuestras acciones calculándolas en términos de presiones «externas». Un acto es malo en cuanto que está sujeto a la libre opción de un imperativo erróneo, es decir, un imperativo que se opone al desinterés de la ley moral y, en cambio, actúa guiado por nuestro propio interés. El mal es radical, y no tiene fin cuando los humanos entregan su voluntad a la consecución de una ganancia egoísta. Kant afirma inflexiblemente que, incluso cuando parece que atendemos a la ley moral, lo hacemos por razones interesadas. El mal se entiende entonces como «...el vicio tonto de nuestra raza...» y es inextirpable<sup>40</sup>.

Aristóteles y Kant tienen en común la noción de que la injusticia en forma de ejercicio del mal surge a partir de la libre decisión del agente de que su interés personal triunfe (de una forma u otra) sobre lo que demanda la justicia (Aristóteles) o sobre la ley moral tal y como se presenta en cada uno de nosotros (Kant). *Ambos dan por hecho que el agente que decide sobre el mal es un individuo y que decide y delibera como individuo libre, en su nombre exclusivamente.* Esto puede deberse a una concepción errónea, pues el problema de la inmoralidad no es un problema de egoísmo –o, al menos, no tiene por qué serlo, tal y como he intentado demostrar en el caso del genocidio.

El problema en el caso de Bosnia es que el mal fue perpetrado por unos individuos que fueron convencidos para ser y actuar como miem-

<sup>40</sup> Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (Nueva York: Harper Torchbooks, 1960), esp. pp. 25, 31 y ss.

bros de determinado grupo étnico, i.e como sus *representantes, de ahí que contemplaran sus propias acciones como si hubieran sido realizadas en beneficio del grupo, pues se les animó precisamente a que no actuaran en beneficio propio*. En este sentido, la lógica del mal genocida, el mal como algo reactivo más que espontáneo, está imbuida por el «pensamiento de grupo». Tanto Aristóteles como Kant erraron al no plantear el problema del mal a un nivel colectivo en oposición al individual.

La lógica genocida se suscribe a la noción de agente colectivo y, en consecuencia, a la idea de culpa colectiva. La individualidad queda obliterada tanto en el grupo al que se pertenece como en el grupo elegido como blanco: el asesinato no es un acontecimiento entre individuos enfáticos y únicos sino, más bien, es lo que un miembro de un grupo ejerce sobre un miembro de otro. Estos miembros se conciben como algo perfectamente intercambiable y, mediante la *omnipotencia del pensamiento mágico* (Melanie Klein)<sup>41</sup>, el hecho de que los musulmanes asesinados hoy posiblemente no tomaran parte de las supuestas atrocidades anti-serbias cometidas hace unos 600 años, no cuenta en lo que respecta a su culpabilidad. Si una parte del conflicto nace con licencia para escribir su historia correctamente, la otra parte nace manchada de culpa por ese error remoto que debe ser vengado.

Pero no nos confundamos: me opongo en términos morales y legales a la lógica del ejercicio y culpabilidad *colectivos* y suscribo la idea convencional de que ambas notas pertenecen a *individuos* independientes. Es muy importante que separemos ejercicio y culpabilidad –en una palabra, responsabilidad– para poder encontrar al individuo detrás de la ideología colectiva que prepara y acompaña al genocidio, el pensamiento de grupo de un mal orquestado. Pero, no podemos prescindir

<sup>41</sup> Resulta tentador describir el universo mental del pensamiento del grupo genocida mediante la idea utilizada por Melanie Klein para representar «...la postura paranoica-esquizoide» (distinta de la «depresiva»). La idea de Klein sobre la naturaleza e impacto de la creación e idealización de una tendencia rígida que constriñe la realidad a categorías prefabricadas, la existencia de una incapacidad para aceptar la ambivalencia, en uno mismo y en otros, y la negación de los orígenes psíquicos internos de la agresión (que, por el contrario, siempre se ha considerado una reacción que surge de un otro-maligno, de ahí que se provoquen y justifiquen las necesidades destructivas propias), todo ello parece captar bastante bien lo que sucede en el pensamiento de grupo en el sentido en que lo he expuesto. Sin embargo, es evidente que el giro de categorías que supone pasar de un nivel individual a otro colectivo está repleto de dificultades metodológicas. Véase Melanie Klein, *Envy and Gratitude and Other Works* (Londres: Virago, 1988), esp. pp. 14 ff., 34 ff.

simplemente del persuasivo impacto que ejerce el pensamiento de grupo sobre la imagen que tienen de sí mismos los perpetradores del genocidio. Sin duda, puede tentarnos la idea de describir su propia comprensión como un problema de mala fe y falsedad, o negarlo en términos morales. Sin embargo, no debemos introducir prematuramente una verdad moral superior ni el modelo ético de una noción individualista de ejercicio y responsabilidad. En la medida en que tratemos de comprender, empírica y psicológicamente, cómo se consideraron a sí mismos y cómo entendieron sus propios actos esos perpetradores organizados colectivamente y «desindividualizados», y cómo vieron a aquellos sobre los que actuaron, podremos valorar mejor el éxito patente del pensamiento de grupo a la hora de reclutar y motivar a los participantes de una misión representada como algo justificado histórica y moralmente. Con ello no excusamos lo que hicieron estos individuos, sino que damos un paso más en nuestra pretensión de comprender cómo les fue posible hacer lo que hicieron.

Los participantes de un genocidio no suelen tener remordimientos, ni suelen caer en el arrepentimiento. Lo que sí funciona es el orgullo —ya sea del tipo masculino de un Arkan, un Seselj u otros líderes militares menos conocidos del bando paramilitar serbio, o del tipo Mladic, el astuto comandante jefe, o Eichman, el burócrata trabajador—. Para ellos, como para otras mentalidades del pensamiento de grupo genocida, el verdadero objetivo de sus subordinados, como el de ellos mismos como líderes, es el del *propio sacrificio*. Al exigirse siempre más que a sus hombres, y al hacerlo siempre por y para el bien de su amado grupo, demuestran su disposición sin límite a *renunciar* al interés personal —ya sea por codicia (Aristóteles) o por su egoísmo natural (Kant).

El genocidio —el mal como empresa colectiva— no se desarrolla bajo el programa del mal de los análisis de Aristóteles y Kant, sino bajo otro cuyo mensaje es la auténtica oposición al interés personal: el espíritu de sacrificio, de poner el bien común por encima del individual. El «bien común» se refiere, por supuesto, a lo que se considera necesario y justificable si es que el grupo racial, étnico, nacional o religioso desea sobrevivir y reproducirse. Este mal «por el bien» del grupo se enorgullece de entablar una guerra extremadamente moralizante contra cualquier residuo de interés genuino por el ser que todavía no haya sido eliminado entre los miembros del grupo. De nuevo, la nivelación de la individualidad para detentar una condición «moral» de desinterés ostensiblemente superior funciona de dos maneras: es un objetivo deseado tanto por los perpetradores como por sus víctimas.

Un elemento característico de la farisaica moralidad comunitaria tan peculiar de los genocidas queda bien definida en la apasionada afirmación de Adolf Eichman: que él, como miembro del grandioso «movimiento del Universo» nazi, «...había vivido según una idea...». Arendt nos cuenta que

«...en el interrogatorio policial dijo que habría enviado a la muerte a su propio padre si así se le hubiera pedido, y con ello no se refería simplemente a que estaba bajo órdenes y dispuesto a obedecerlas, sino que también quería demostrar que siempre había sido un “idealista”. El perfecto “idealista” tenía sentimientos y emociones como todo el mundo, pero él nunca hubiera permitido que éstos interfirieran en sus acciones si entraban en conflicto con su “idea”...»<sup>42</sup>.

Si es posible hablar de «moralidad» en la ideología que produce y construye el genocidio, hablaríamos sin duda de una «moralidad idealista», en la medida en que exige desinterés por uno mismo y una voluntad altruista de sacrificio por el grupo.

Pero, tal y como señala Arendt acertadamente, cuando el mal se presenta como un bien, como algo que se ejerce en beneficio de otra cosa inmensamente mayor y más digna de sobrevivir que el propio ser como individuo mortal, el mal pierde efectivamente su característica de tentación. «...Muchos alemanes y muchos nazis, probablemente la abrumadora mayoría, debieron sentir la tentación de *no* asesinar, *no* robar, *no* dejar a sus vecinos abandonados a su suerte...Pero, bien lo sabe Dios, habían aprendido a resistir esa tentación...»<sup>43</sup>.

En este caso, podemos objetar que el genocidio en el que Eichmann participó, como bien dijo Zygmunt Bauman en *Modernity and Holocaust*, podría haberse realizado sin la sangre fría de los participantes individuales. Y lo que es más, Bauman lleva al extremo lo que quizá fue una idea original de Arendt, aunque sólo sea *in spe*: que el genocidio moderno (pues ya he argumentado que todo genocidio *es* moderno, incluso una novedad propia del siglo XX que iniciaron los turcos en

<sup>42</sup> Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 150. A este respecto, recomiendo el ensayo tan interesante de Juliet Flower Maccanell, «Fascism and the Voice of Conscience», en Joan Copjec (ed.), *Radical Evil* (Londres: Verso, 1996), pp. 46-73, esp. p. 63 f, donde Maccanell analiza las dos citas de Arendt que he utilizado.

1915 con los armenios) puede realizarse sin la necesidad de que haya motivos personales y emocionales de importancia que respalden el asesinato, *pace* Goldhagen. Bauman afirma que «...por cada villano que aparece en el libro de Goldhagen, por cada alemán que asesinó a sus víctimas con placer y entusiasmo, hubo docenas y miles de alemanes y no-alemanes que contribuyeron al asesinato en masa de manera igualmente efectiva sin sentir nada en absoluto ante sus víctimas ni ante la naturaleza de las acciones que estaban perpetrando...». Así, el antisemitismo imbuido de odio, fundamental en la argumentación de Goldhagen, «...como mucho puede explicar la elección de las víctimas, pero no la naturaleza del crimen...»<sup>44</sup>.

La última fase del Holocausto se caracterizó por su naturaleza industrial y tecnológica, y por tanto abstracta y diseñada deliberadamente, donde el asesinato masivo se producía cada vez más con independencia del deseo de los alemanes individuales de convertirlo en un acontecimiento cara a cara, o bien de su inhibición a cometerlo. El asesinato en masa fue *liberándose* del capricho de los sentimientos de un solo individuo. Tal y como revela el testimonio de Eichmann, los sentimientos no contaban: la autocompasión por tener que cometer las atrocidades que se cometieron se convirtió en algo tan prohibido como la compasión por aquellos cuyas vidas se estaban mutilando. En vez de ese odio de la fase anterior descrito por Goldhagen, quedó «...la indiferencia hacia el sufrimiento causado que, cualquiera que sea el nombre que se le de, es la forma de “crueldad” más terrible y duradera que existe...», por citar una frase de Proust<sup>45</sup>.

El pecado capital no es el sadismo, sino la indiferencia —la incapacidad de sentirse en la piel de otro— o, al menos, éste parece ser el caso del mal genocida que hemos analizado. Pero, como ya indiqué antes, parece que la indiferencia tuvo menos importancia en la limpieza étnica bosnia que en el Holocausto. Los Chetniks serbios eligieron deliberadamente una proximidad tal con sus víctimas como para matarlas con un cuchillo en vez de con su Kalashnikov. Hay numerosas evidencias que apoyan la existencia de una política perfectamente pensada para establecer —en vez de prevenir— la proximidad con la víctima, y así aumentar su grado de humillación y prolongar su sufrimiento. Como ejemplo, baste decir que las mujeres violadas no eran asesinadas sino que, en la

<sup>44</sup> Zygmunt Bauman, «The Holocaust's Life as a Ghost», MS, 1997, p. 12.

<sup>45</sup> Marcel Proust, citado en Gabriel Josipovici, *Touch* (New Haven, CT: Yale University Press, 1996), p. 49.

mayoría de los casos, se las liberaba o simplemente se las abandonaba cuando ya era demasiado tarde como para poner fin a su embarazo forzoso. Esta era la peor humillación que podía sufrir una mujer croata o musulmana: verse forzada a dar a luz al hijo de su torturador. La victimización no sólo era el sello de su situación presente, sino también de su destino futuro: el agujón seguía clavado, literalmente, en las generaciones venideras, como recuerdo forzoso del sufrimiento personal, del propio torturador, en la misma *Gestalt* de los propios hijos. Pues ¿cómo podrían eliminar estos niños ese estigma? Una vez más, la acción de una tercera parte por el bien de la justicia sería lo único que podría evitar un futuro cambio de papeles, alimentado psicológicamente por el *Wiederholungszwang* freudiano.

El mal, *pace* su definición metafísica medieval como mera privación o no-ser, siempre será la presencia de algo que no debería ser. Resulta tentador considerar que el mal que se perpetró en Bosnia es una especie de regresión, pues parece que el mal hubiera vuelto a su manifestación más primitiva y elemental. Los cuchillos reemplazaron al gas, por no mencionar a los misiles de larga distancia. Las manos reemplazaron a la alta tecnología. A pesar de estos cambios, el mal tal y como se desató en Bosnia no carece de indiferencia: esa indiferencia hacia a la víctima de la que hablaba Proust. Aunque el odio personal puede haber jugado un papel mucho más importante en la limpieza étnica bosnia que en las últimas y (cruciales) fases cada vez más tecnificadas del Holocausto nazi, creo que el mal-como-genocidio podría haberse llevado a cabo sin ese odio. Es posible que, en términos psicológicos, no hubiera podido realizarse sin una atmósfera de inseguridad y miedo, tal y como señalaba Ervin Staub en su famoso estudio<sup>46</sup>. Sin embargo, creo que la indiferencia puede producir el mal hasta cierto punto y que, una vez se ha desatado, el mal produce indiferencia. Robert Jay Lifton relataba que, entre los médicos nazis, el asesinato como «curación» produjo insensibilidad, una falta de sensibilidad que a continuación produjo —o hizo más fácil— el asesinato. Este fenómeno psicológico bien documentado también parece revestir, como una especie de primer disfraz, a los perpetradores de la limpieza étnica. Así, un croata recientemente juzgado comentaba a un periodista, de forma lacónica y particularmente elocuente, que «...es duro quemar la primera casa y matar al primer hombre, pero después se convierte en algo automático...»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Ervin Staub, *The Roots of Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), esp. pp. 232 y ss., 261 y ss.

<sup>47</sup> «Torturer's Confessions Rock Croatia», *The Guardian Weekly*, 14 de septiembre de 1997, p. 5.

C. Fred Alford podría tener razón al afirmar en su excelente obra, *What Evil Means to US*<sup>48</sup>, que el mal es «...el impulso que conduce a la destrucción malevolente...». El mal, dice Alford, «...surge del placer que obtenemos al forzar a otros a seguir nuestro propio destino...». De ahí que el mal sea una especie de sadismo, entendido como «...el placer de detentar el control sobre la experiencia de victimización que se infringe sobre otro...». Aunque estoy de acuerdo en que esta explicación psicológica del mal –sobre todo en cuanto que sufrimiento causado voluntariamente– puede servir para un individuo que actúa en beneficio propio, dudo que el mal como algo planeado desde arriba y ejercido colectivamente pueda ajustarse de forma adecuada a las directrices propuestas por Alford. Por mencionar un ejemplo, los jóvenes que participaron en las violaciones en cuadrilla de los campos de concentración bosnios lo hicieron bajo la enorme influencia de la presión de grupo. No parece que la dimensión «existencial» aducida por Alford pueda aplicarse en este caso, puesto que podemos dudar de la autenticidad y espontaneidad de los actos realizados –cometidos de forma reactiva más que activa, por aludir a Nietzsche– en este esquema diseñado de atrocidad.

## VII. Conclusión

Las víctimas del genocidio son víctimas de la indiferencia en un doble sentido: sufren *directamente* la indiferencia de sus torturadores y sufren *indirectamente* la indiferencia de los observadores. Si lo primero produce un sufrimiento de tipo eminentemente físico, lo segundo ayuda a perpetuar y a veces a incrementar dicho sufrimiento. La indiferencia por parte de un observador es equivalente a la inacción, es la absoluta negatividad que supone abstenerse de la acción y por tanto de una intervención que podría interrumpir la continuidad del sufrimiento. El hecho de no hacer nada ante el sufrimiento conlleva un mensaje inequívoco: el sufrimiento puede continuar.

En mi opinión, los políticos y diplomáticos encargados de ofrecer una respuesta por parte de Occidente al genocidio bosnio fracasaron por no seguir a Levinas cuando afirmaba que «...pensamos demasiado en la diferencia entre responsabilidad por algo, por un estado de cosas o por una elección libre, y responsabilidad por alguien, cuando es ésta

<sup>48</sup> C. Fred Alford, *What Evil Means to US* (Itaca, Nueva York, y Londres: Cornell University Press, 1997), pp. 28, 142, 119.

última la que condiciona a la primera...»<sup>49</sup>. El estado de continuidad a cualquier precio de las denominadas conversaciones de paz prevaleció sobre el interés por las personas que estaban siendo asesinadas mientras que, de hecho, las conversaciones continuaban. Lord Owen, manifestando una identificación con el agresor bastante parecida a su culpabilización de la víctima tan bien documentada, perdió la paciencia ante la férrea insistencia bosnia en la conservación de la naturaleza multi-étnica de su estado soberano, y dijo a la prensa: «...Este otoño, los serbios han luchado con guantes de terciopelo [!] para conceder a los musulmanes una oportunidad más. Ya han tenido suficiente, y también los croatas. Si fracasan las negociaciones, ellos [los serbios] terminarán siendo expulsados...»<sup>50</sup>.

En otras palabras, se ejerció una presión diplomática unilateral sobre la «parte» que fue agredida en primer lugar. Aquellos que fueron objeto del genocidio y que resistieron a ese genocidio se convertían ahora en testigos de la compensación al agresor original con ganancias territoriales. Podría citar más declaraciones en esta misma línea, aunque el mensaje habitual emitido diariamente por todas las televisiones del mundo fue que los agresores genocidas del estilo de un Radovan Karadzic son gente que uno se encuentra todos los días, con los que hablamos y brindamos frecuentemente. El mensaje de fondo es que la agresión se retribuye, y eso es lo que está ocurriendo en Europa, «...que el principio de instaurar estados étnicos mediante la violencia ejercida contra civiles y la violación de fronteras reconocidas internacionalmente son algo que, de hecho, se ha aceptado...», por citar a dos expertos importantes<sup>51</sup>. La paz de Dayton, que añadió el insulto a la injuria, reconoció a Srebrenica como territorio serbio en virtud de la masacre que allí tuvo lugar y a sabiendas de que más del 70% de la población de Srebrenica solía ser no-serbia.

Como no puedo explayarme en los planes de paz con el detalle que quisiera, me restringiré a algunos puntos generales de importancia. Tal y como han señalado numerosos comentaristas, «...desde el primer plan hasta el último, se aceptó la etnicidad como principio organizador –de

<sup>49</sup> Levinas, parafraseado en John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics* (Londres, 1995), p. 212.

<sup>50</sup> Lord Owen, diciembre de 1993; citado en Cigar, *op. cit.*, p. 154.

<sup>51</sup> Willhem Agrell y Jesús Alcalá, «Den etniske udrensning i Bosnien lovfaestes» en *Berlingske Weekendavisen* (Copenhague), 15 de diciembre, p. 2. Véase también su notable estudio, *Den rättsilga interventionen* (Estocolmo: Norstedts, 1997), esp. pp. 265 ff.

ahí que la sucesión de planes para Bosnia refleje distintos estadios de partición étnica...»<sup>52</sup>. El Plan Vance-Owen de enero de 1993, el Plan Owen-Stoltenberg de julio de 1993 y el Contact Group Plan de julio de 1994 tenían en común la aceptación de la partición de facto de Bosnia-Herzegovina en territorios nacionales. En esencia, los planes siguieron fielmente la famosa afirmación de Karadzic, que «...serbios, croatas y musulmanes ya no podían vivir juntos...no se puede tener a un perro y un gato encerrados en una caja. Siempre estarán persiguiéndose y luchando o tendrían que dejar de ser lo que son...»<sup>53</sup>. Es increíble que los diplomáticos más importantes del mundo occidental como Lord Owen, enviado especial de la Comunidad Europea, o Thorvald Stoltenberg, enviado especial de Naciones Unidas, permitieran convertirse con tanta rapidez en portavoces de este tipo de retórica –mientras hacían hincapié en su cuidado por mantener una postura «imparcial» y «neutral».

El hecho es que la afirmación de Karadzic es una bofetada ante lo que sabemos (o deberíamos saber) sobre la historia de Bosnia-Herzegovina. Un solo punto confirmará esta idea: el conflicto tuvo lugar en unas sociedades secularizadas desde hacía tiempo donde la práctica religiosa había declinado paulatinamente desde hace ya un siglo y medio. Los musulmanes eslavos son, de hecho, los más integrados y secularizados de todo el continente europeo: menos del 3% atiende a las oraciones en las mezquitas. Tras la ruptura de la federación yugoslava, la simple identidad común de ser «yugoslavo» se convirtió en algo problemático. Los ortodoxos bosnios se identificaron cada vez más con los serbios, los católicos con los croatas, pero a los eslavos bosnios que se habían hecho musulmanes lo único que les quedó fue la identidad cultural del Islam. Su Islam es, sin duda, el de un pueblo afligido, que se siente cada vez más abandonado por una Europa que, por su parte, comienza a participar cada vez más de la propaganda etno-nacionalista serbia, que afirma que «los turcos» están consiguiendo una hegemonía cultural y religiosa en el corazón de Europa. En este sentido, los musul-

<sup>52</sup> Aspen Institute, *Unfinished Peace. Report of the International Commission on the Balkans* (Washington D.C.: Brookings Institution Press, 1996), p. 47.

<sup>53</sup> Karadzic, mayo de 1995, citado en Aspen Institute, *op. cit.*, p. 16. Once días después de la declaración de Karadzic, el 31 de mayo de 1995, el enviado especial de Naciones Unidas, Thorvald Stoltenberg, dijo en Oslo que «...de hecho, todos ellos son serbios [todos los afectados por la guerra de Bosnia]...» y «...no se puede forzar a la gente a vivir junta...» (la traducción es mía). Véase Kjell Arild Nilsen, *Europa svik* (Oslo: Spartacus, 1996), pp. 90, 86.

manes eslavos actuaban contra Occidente y los líderes serbios se presentaban como defensores de los valores y la «Civilización» occidental, ahora amenazada por la ola de fundamentalismo islámico bosnio. A pesar de este nuevo énfasis en la identidad musulmana, apenas hay evidencia alguna que sugiera que un número significativo de musulmanes serbios se haya entregado al fundamentalismo islámico. Tal y como ha señalado el Aspen Institute, «...el mismo hecho de que esta cuestión pueda ser discutida seriamente significa que, de alguna forma, Karadzic y el nacionalismo serbio agresivo que representa han ayudado realmente a crear aquello que tanto temían...»<sup>54</sup>.

En este caso, se puso en funcionamiento el famoso mecanismo de la «profecía que se cumple por su propia naturaleza», tan característico de la lógica genocida. El enemigo se construye en la imagen del agresor, el retrato final puede comenzar siendo una ficción más o menos pura (producto de una falsa proyección) para convertirse después, en la medida en que la humillación y aniquilación hayan comenzado a tener su efecto, en una especie de «verdad» sobre el grupo victimizado<sup>55</sup>. La «alteridad» construida del «Otro-enemigo» tiende a intensificarse en aquellos casos donde es difícil discernir desde el principio del proceso las diferencias entre «nosotros» y «ellos». Por tanto, es necesario establecer y mantener una demarcación de la forma más visible y violenta posible: el/la «impuro/a» debe renunciar a lo que en él o ella caracteriza su impureza, incluso aunque esto signifique, como suele suceder en una sociedad multi-étnica y multi-religiosa como la de Bosnia, la disposición a asesinar a miembros de la propia familia, amigos cercanos, compañeros o vecinos que ahora se contemplan como representantes radicales del Otro, y por tanto como una amenaza para la propia pureza (concebida como algo grupal)<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Aspen Institute, *op. cit.*, p. 18.

<sup>55</sup> Una representación clásica del efecto deshumanizador de este tipo de profecías sobre la víctima elegida es la de Primo Levi, en su ensayo inolvidable, «Useless Violence», en *The Drowned and the Saved* (Londres: Abacus, 1988); cabe destacar las reflexiones de Levi sobre la importancia de «la coerción de la desnudez», que hizo que tanto perpetradores como observadores dijeran de los judíos encerrados en ghettos y campos: «...éstos no son *Menschen*, seres humanos, sino animales, está tan claro como la luz del día...» (p. 89). Véase también el análisis tan interesante de los recuerdos de Levi que ofrece Tzvedan Todorov, *Facing the Extreme. Moral Life in the Concentration Camps* (Nueva York: Henry Holt, 1996), pp. 260-71.

<sup>56</sup> Espen Barth Eide, en su artículo «“Conflict Entrepreneurship”: On the “Art” of Waging Civil War» (MS, 1997), ofrece un resumen muy lúcido. «...Al matar a un miembro del otro grupo, uno puede estar matando una parte de sí mismo, pero lo que

He decidido ahondar en esta dimensión psicológica de la búsqueda de pureza porque puede considerarse complementaria de la meta de homogeneización étnica (o religiosa) dentro de las fronteras de estados nacionales. Milosevic y Karadzic, al igual que Tudjman posteriormente y pesar de que Izetbegovic se resistiera durante mucho tiempo (y por lo que, como hemos visto, fue considerado mucho más culpable) quería imponer una simple relación unidireccional entre tierra (territorio) y grupo étnico. Al aceptar la etnicidad como un principio organizativo de primer orden en la partición de lo que solía ser una nación-estado multi-étnica reconocida internacionalmente, los planes de paz ratificaron en la práctica este tipo de relación. El mensaje enviado al resto del mundo suponía la aceptación de este principio, que *la gente de diferente origen étnico no puede vivir pacíficamente en el mismo territorio*. En un mundo donde la abrumadora mayoría de los estados no son naciones-estado homogéneas, podemos imaginar el baño de sangre que supondría si este principio sentase un precedente para negociar futuros conflictos.

Dejando a un lado las repercusiones legales y políticas de todo esto, creo que existe un vínculo íntimo y apenas reconocido entre el hecho de ratificar la homogeneización (étnica, religiosa...) dentro de una nación estado y los procesos de purificación psicológica y violenta antes mencionados, que se desataron trágicamente en Bosnia en nombre del odio de la limpieza étnica. La legitimización diplomática y política de esta búsqueda de homogeneidad antes descrita supone también la legitimización de la purificación y asesinato que siguieron.

Finalmente, hubo una doble contradicción en el análisis que hicieron los enviados de élite, sobre todo Lord Owen y Stoltenberg. Se permitieron atrocidades descaradas e ilegales bien documentadas de naturaleza genocida durante años, en el sentido de que no fueron interrumpidas con los medios políticos y (no menos) militares disponibles, mientras que el derecho a la autodefensa en caso de genocidio, reconocido legal e internacionalmente después de Nuremberg, fue algo que se le negó a Bosnia Herzegovina (véase, sin más, el embargo de 1992 por parte de las fuerzas armadas de las Naciones Unidas), es decir,

que, con la prolongación de la conflagración, los estados beligerantes quedan es una persona mucho más pura y entera, mucho más digna no sólo del respeto de los otros que componen el "propio" grupo, sino también de la propia autoestima. Se debe trazar una línea de sangre, no sólo *entre* dos grupos, sino también *en uno mismo* —y de forma irrevocable—...» (p. 83).

a un estado reconocido como soberano por la UE y la ONU en mayo de 1992 y por tanto con toda garantía de derechos. En resumen, las autoridades y enviados de la denominada comunidad internacional *aceptaron* un acto ilegal *par excellence* (el genocidio) y *negaron* el acto legal de autodefensa en caso de genocidio. Haya o no haya intervenido la imparcialidad en esta decisión, no creo que pueda establecerse un precedente más controvertido.

Traducción de Amaya Bozal