

Revista Crítica Penal y Poder
2019, n° 17
Octubre-Noviembre (pp. 17-38)
Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos
Universidad de Barcelona



EL CORAJE DE LA VERDAD: EL ROL DE LA VERDAD EN LOS JUICIOS A LOS NEGACIONISTAS A PARTIR DE LA NOCIÓN DE PARRHESÍA EN FOUCAULT

*THE COURAGE OF TRUTH: THE ROLE OF TRUTH IN TRIALS AGAINST GENOCIDE DENIERS FROM
PARRHESIA'S CONCEPT IN FOUCAULT.*

Valeria Thus

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

La criminalización del negacionismo genera controversias que incluyen cuestionar la realización de la verdad mediante el proceso penal. Se sostiene que con la punición se establecería una verdad oficial por el Parlamento y permitiría a los jueces inmiscuirse en el trabajo de los historiadores. Este trabajo analiza el problema de la construcción de una verdad oficial (única) frente al negacionismo en el contexto de las discusiones del sentido ontológico y gnoseológico de la verdad, tomando la tradición que Foucault recupera de Nietzsche con las categorías de “veridicción” en la constitución de los modos de ser del sujeto a partir de las prácticas de sí (cuidado de sí y de otros). A la vez, profundiza en la distinción verdad histórica y sentidos de memoria, argumentando la necesidad ético política de definir, mediante políticas públicas estatales concretas, esta construcción de sentido de memoria de los hechos hegemónica por los efectos dañinos que estas prácticas conllevan. Desde esta indagación se recurre a la noción de parrhesía (o ética parresiástica) que Foucault rescata de la Antigüedad y fundamentalmente al coraje de la verdad, como posibilidad de decir la verdad en los procedimientos de gobierno (como estructura política), que resultan de interés en el debate en torno a la criminalización.

Palabras clave: negacionismo- verdad procesal - parrhesía- sentidos de memoria.

ABSTRACT

The criminalization of genocide denial has generated controversies, including questioning the realization of the right to truth through the criminal process. Those who oppose criminalization consider that the existence of a criminal law would establish an official truth by Parliament and would allow judges to interfere in historian's work. This text analyzes the problem of the official truth (unique) in the context of the philosophical discussions of the ontological and gnoseological sense of the truth, taking the tradition that Foucault recovers from Nietzsche, with the categories of "veridicción" based on the practices of oneself (care of oneself and others). At the same time, the distinction between historical truth and the senses of memory is deepened, prioritizing the ethical and political need to build, through specific public policies, this construction of a hegemonic sense of memory that is prevalent due to the harmful effects of these denialist practices entail. From this inquiry we turn to a concept that Foucault rescues from Antiquity, which is the notion of parrhesia (or parrhesiatic ethics) and fundamentally to the courage of truth, as a possibility of telling the truth in the procedures of government (as a political structure), which are interesting in the debate around criminalization.

Key words: genocide denial- procedural truth - parrhesia - memory senses.

PRESIDENTE.- Bueno, le recibo juramento: ¿Jura o promete por sus creencias decir la verdad de todo lo que se le pregunte?

CACHITO.- El tema es así, señor juez y al resto de los señores jueces: es cierto que es difícil a uno plantear la objetividad cuando uno fue torturado, secuestrado, torturado. Cuando sus compañeros fueron secuestrados, torturados, desaparecidos, asesinados, violados, y en anteriores ocasiones justamente me comprometí a decir la verdad justamente por eso; pero lo estuve pensando y creo que no, creo que los que realmente acá estamos presentes es para que los más jóvenes de hoy en día y los que van a venir, puedan vivir a un mundo mejor a este, en un mundo sin ninguna forma de opresión, sin ninguna forma de dominación. Y creemos que estos juicios son nuestro pequeño aporte, un pequeño aporte de arena el nuestro, apenas bien pequeño en esa construcción. Y justamente por eso que se merecen vivir en ese mundo mejor, es que me comprometo a decir la verdad. (Declaración testimonial de Enrique Fukman- sobreviviente del CCDTyE-Esma).

1. Introducción

Una de las principales críticas que se le formulan a los procesos penales contra los negacionistas consiste en cuestionar la realización del derecho a la verdad mediante el proceso penal. Se sostiene que si el derecho a la verdad, tal como lo concibe el derecho

internacional de los derechos humanos, es el derecho que tiene toda persona y la sociedad de conocer de manera íntegra, completa y pública los hechos ocurridos, sus circunstancias específicas y quienes participaron en ellos, esto es un derecho también de la sociedad a conocer íntegramente sobre su pasado, entonces la verdad del proceso penal no es suficiente para satisfacerlo. En el ámbito nacional argentino, Pastor critica la evolución que ha tenido el derecho a la verdad tanto a nivel regional (sistema interamericano) como internacional. En sus propios dichos:

Los intereses protegidos por el derecho a la verdad son dignos de ser garantizados por el derecho y el nombre elegido para calificar a esta prerrogativa jurídica es propagandísticamente invencible en el ámbito de las democracias occidentales modernas, tan enamoradas de la declamación demagógica de valores indiscutibles, mayormente vacíos de contenido, expresados con despreocupada hipocresía.¹

En *El derecho a la verdad y su realización por medio del proceso penal* expone diversas críticas a la utilización de las reglas de enjuiciamiento criminal para realizar las exigencias del denominado derecho a la verdad. En ese texto, pone a la luz el debate que se encuentra por detrás de los riesgos de la judicialización; por un lado, cuestiona el rol que le cabe al derecho procesal penal en la construcción de la verdad histórica y, por el otro, cuestiona la construcción de una única verdad oficial/izada:

1) *relación entre la verdad histórica y la procesal*: aquella que marca la distinción irreconciliable entre verdad histórica y procesal, así como también hace hincapié en los diferentes métodos científicos que utilizan el juez y el historiador y la imposibilidad de realizar el derecho a la verdad del derecho internacional de los derechos humanos mediante el proceso penal.²

2) *verdad oficial*: se refiere al cuestionamiento de la verdad de Estado como verdad única y oficial que carece de legitimación democrática. En su opinión, lo más cuestionable de los

¹ MACULAN, Elena y PASTOR, Daniel, *El derecho a la verdad y su realización por medio del proceso penal*, Buenos Aires, Ed. Hammurabi, 2013, p. 67.

² El autor considera que el enjuiciamiento penal se trata de un método de comprobación muy particular que no persigue en modo alguno descubrir la verdad sobre los hechos pues en los casos penales, como ya se sabe, no se debaten los hechos (que son parte del pasado desde que suceden y entran en la historia para siempre), sino las hipótesis y afirmaciones que se hacen en el juicio acerca de unas bases fácticas. Este mecanismo puede- solo eventualmente- aportar algo al conocimiento de los hechos involucrados, pero aun así su contribución al descubrimiento de la verdad es, de por sí, mínima en cuanto al objeto de referencia, pues la hipótesis debatida en el juicio penal es un mero retazo, determinado por las circunstancias jurídico-penalmente relevantes, de todo aquello que rodea a la hipótesis histórica completa referida a lo que puede haber sucedido. El único fin epistemológico posible del proceso penal en un estado constitucional y democrático de derecho es, para este autor, asegurar la calidad y la corrección jurídica de las condenaciones. Por ello, entiende que los derechos de los familiares y allegados de la víctima a conocer todos los detalles de lo sucedido no son debatibles en un juicio penal en modo alguno y deben encontrar satisfacción con otros recursos, pues toda hipótesis de investigación que exceda el supuesto que cae entre las circunstancias jurídico-penalmente relevantes es ajena al proceso penal.

alcances de ese derecho en términos de democracia es su pretensión de ser una obligación de los Estados y de un derecho de todos los individuos a fijar una verdad única para repetirla y defenderla de los disidentes, algo que pone a este derecho demasiado cerca de las aspiraciones propias de las religiones.³

Podemos sostener entonces que quienes se oponen a la criminalización del negacionismo consideran, que la justicia no es el escenario para pronunciar la verdad histórica, por cuanto la existencia misma de una ley que penaliza el negacionismo establecería una verdad oficial por el Parlamento y permitiría a los jueces inmiscuirse en el trabajo de los historiadores. En los dos casos se trataría de una confusión de los roles legislador-historiador y juez – historiador, confusión tendenciosa en una democracia.

Se entiende que con la punición se le confiere al legislador, pero fundamentalmente al juez la potestad de calificación de los hechos históricos, de modo que terminan protegiendo una única e indiscutida verdad histórica. Siendo que la función del juez es precisamente determinar la “verdad formal”- no histórica- en el proceso, no resultando en consecuencia su función fijar una única e indiscutida interpretación de la historia. Se temen los efectos expansivos que el recurso al derecho penal en este campo pueda tener sobre los debates historiográficos. La ley- se dice- no debiera entrometerse en la búsqueda de la verdad, porque, cuando lo hace, la encierra en un corsé que no deja trabajar a los historiadores.

Desde esta perspectiva, se afirma que la verdad histórica por su naturaleza general, interpretable y no sujeta a plazos perentorios difiere de la verdad judicial que tiene que ceñirse a uno o más hechos determinados y a unos límites formales y temporales. Además, al imponer consecuencias coercitivas tiene que observar ciertas garantías básicas a favor del imputado.⁴ Por esta razón la verdad en la que desemboca la investigación en el marco penal es limitada, tanto en sus finalidades como en su contenido, es una verdad procesal que no puede y no debe ser satisfacer las pretensiones de verdad histórica material.⁵

³ *Ibidem*, p. 69.

⁴ En la misma línea, se destaca el fallo del Tribunal Constitucional español- STS 101/2012- del 28 de marzo de 2012 sobre los crímenes cometidos por el franquismo. En la mencionada sentencia se entiende que el foro penal no es el marco adecuado para satisfacer el derecho a saber en el que se amparan las denuncias de las víctimas y de sus familiares y que pretende en realidad alcanzar una verdad material, histórica sobre los delitos. Se afirma que: “se pretendía mediante la demanda de tutela judicial la satisfacción del derecho a saber las circunstancias en las que el familiar respectivo falleció, en la manera en que se han desarrollado estos denominados juicios por la verdad en otras latitudes. Esta pretensión de las víctimas, aunque razonable, no puede ser dispensada por el sistema penal (...) el derecho a conocer la verdad histórica no forma parte del proceso penal y solo tangencialmente puede ser satisfecho (...). La búsqueda de la verdad es una pretensión tan legítima como necesaria. Corresponde al Estado a través de otros organismos y debe contar con el curso de todas las disciplinas y las profesiones, especialmente de los historiadores, pero no corresponde al juez de instrucción”. (Fundamento de derecho I).

⁵ MACULAN, Elena y PASTOR, Daniel, *ob. cit.*, p. 207.

De estas dos objeciones medulares, abordaré en el presente trabajo de modo exclusivo la vinculada con el análisis de la necesidad y pertinencia de la construcción de una verdad oficial (estatal) frente a la propagación de los fenómenos negacionistas, para constatar si las mencionadas críticas son objeciones incuestionables o, si por el contrario, las mismas pueden ser deconstruídas en aras de poder complejizar ciertas afirmaciones que los juristas tomamos por válidas de modo cuasi automático sin reflexionar que se esconde tras el andamiaje del derecho penal (procesal) liberal.

Lo expuesto demandará enmarcar el problema de la construcción de la verdad oficial (única) en el contexto de las discusiones filosóficas del sentido ontológico y gnoseológico de la verdad, tomando la tradición que Foucault recupera de Nietzsche en la formulación de las categorías de “veridicción” en la constitución de los modos de ser del sujeto a partir de las *prácticas de sí* (cuidado de sí y de otros). A la vez profundizaré en la distinción entre verdad histórica y sentidos de memoria, argumentando la necesidad ético política de definir, mediante políticas públicas estatales concretas, esta construcción de sentido de memoria de los hechos- hegemónica y prevalente- por los efectos dañinos que estas prácticas negacionistas conllevan. Para fundar esta interpelación recurriré a un concepto que Foucault rescata de la Antigüedad, esto es la noción de *parrhesía* (o *ética parresiástica*) y fundamentalmente abordaré el *coraje de la verdad* de Foucault, aquel coraje del decir veraz como posibilidad de decir la verdad en los procedimientos de gobierno (como estructura política) que resultan de interés como argumentos justificantes en el debate en torno a la criminalización.

2. La construcción de una única verdad oficial/izada: el problema filosófico de la verdad.

Si bien la objeción vinculada a los riesgos de construir una única verdad oficial se inscribe en la discusión en torno a la fundamentación político-criminal del delito de negacionismo,⁶

⁶ En Argentina el negacionismo no se encuentra tipificado penalmente, mientras que la mayoría de los Estados europeos prevén el delito de negacionismo, (aunque existen algunas excepciones como Reino Unido, Dinamarca, Finlandia, Suecia), entre otros: Alemania, España (con nueva redacción: incorporado ahora en la letra c) del apartado 1º del artículo 510), Portugal, Suiza, Bélgica, Francia, Austria, Holanda, Luxemburgo, República Checa, Ucrania, Lituania, Polonia, Rumania, Liechtenstein, Malta, Eslovenia, Andorra, Hungría, Letonia, Croacia, Bulgaria, Chipre, Italia, Grecia. Fuera de Europa, además de Israel, lo prevén: Nueva Zelanda, Australia, Sudáfrica, Ruanda, Camboya. Para una lectura exhaustiva de la normativa penal en los diversos estados nacionales ver: FRONZA, Emanuela, “La protección penal de la memoria. Sobre el Delito de Negacionismo” en EIROA, Pablo y OTERO, Juan M. (compiladores), *Memoria y Derecho Penal*, Colección ¿Más Derecho?, Buenos Aires, Ed. Fabián Di Placido, 2008, pp. 111/181 y FRONZA, Emanuela, “¿El delito de negacionismo? El instrumento penal como guardián de la memoria”, UNED, *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 3 Época, Número 5, 2011, pp. 97/144. En idéntico sentido: LANDA GOROSTIZA, Jon Mirena, *La intervención penal frente a la xenofobia: problemática general con especial referencia al “delito de provocación” del artículo 510 del Código Penal*. Tesis en la Universidad del País Vasco. 1998, Signatura: T-56.1, T-56.2. Para el caso puntual de Italia, ver: FRONZA, Emanuela, *El delito de negacionismo en*

cualquier aproximación a esta cuestión exige, antes bien, abordar el problema filosófico de la verdad tanto en sentido ontológico como gnoseológico.

Como sabemos, en el campo de la filosofía la problemática vinculada a la existencia de la verdad y el modo de conocimiento de aquella arroja continuamente nuevas teorías y nuevos puntos de vista e interpretaciones sobre las ya existentes, de modo que una investigación que pretende analizar los problemas de la verdad, e incluso trasladarlos al campo del proceso penal, sólo puede conseguir- si acaso es posible- conclusiones *provisorias*. Quizás, como se suele pensar en ámbitos filosóficos, acaso todo el esfuerzo de la filosofía occidental ha sido poder dar respuesta al pensamiento platónico de la posibilidad de existencia de una verdad ontológica.

Hoy en día, se considera a la verdad (específicamente la procesal) como un proceso aproximativo, descartando la existencia de una verdad objetiva que vaya más allá de la subjetividad, la probabilidad y la opinión. Ferrajoli sostiene entonces que, si bien la verdad es *siempre aproximativa*, ello no invalida que existan distintos niveles de objetividad, pero que debieran afectar por igual a la verdad del proceso jurídico como a la verdad que pudiera existir por fuera de aquél⁷. Es decir que el carácter aproximativo, contingente, no definitivo de la verdad *no es exclusivo del proceso penal sino de las teorías científicas en general*.

El carácter aproximativo de la verdad, polivalente y contingente ha sido denunciado por Nietzsche, quien siguiendo la propia discusión entre Sócrates/Platón y los sofistas⁸, entiende que no hay una verdad única.

Tal como analiza en *Genealogía de la moral*, no hay una única idea de verdad, sino varias valencias sobre el mismo objeto. De este modo, la verdad no es absoluta ni trascendente, sino inmanente. Plantea una idea polivalente de verdad: aquello que es lo incontrovertible puede ser sostenido en distintos sentidos, rescatando la tradición de los sofistas y

Europa. Análisis comparado de la legislación y la jurisprudencia, Buenos Aires, Ed. Hammurabi, 2018, pp. 61/94.

⁷ FERRAJOLI, Luigi, *Derecho y Razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid, Ed. Trotta, 2006, p. 51.

⁸ Entre otros sofistas destacamos la posición de Protágoras, a quien, en *Sexto Empírico*, se lo denuncia como perteneciente al grupo de filósofos que “han eliminado el criterio”, porque afirma que: “todas las representaciones y opiniones son verdaderas y que la verdad es una de las cosas relativas, ya que todo lo se le represente o parece (ser) a alguien inmediatamente cobra existencia para él. Al comienzo, por ejemplo, de sus *Discursos demolidores* exclamó: “El hombre es medida de todas las cosas, de las que son, puesto que son, de las que no son puesto que no son”. La doctrina del *homomensura* no supone necesariamente la negación de una realidad objetiva, externa al hombre, sino, más bien, un subjetivismo sensu lato, según el cual, cada hombre particular percibe no los factores reales que existen en las cosas, sino aquellos otros que son causa de la percepción. Dado que las percepciones son infalibles y, por tanto, verdaderas, la contradicción no es posible, ya que, en caso de predicados diferentes, éstos o dicen lo mismo o hacen referencia a objetos diferentes o alguno de ellos a no hace referencia a nada. (AA.VV., *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Ed. Gredos, 1996, pp.116).

estableciendo un puente con aquellos. Justamente en *Genealogía de la moral* se ocupa de poner en cuestión el valor de la idea de verdad y propone la creación de nuevos valores: invertir el valor de los valores. Se trata del devenir de la existencia en su propia contingencia, pensándolo como un *pasaje* a la fundación de un nuevo orden.⁹ La irreverencia de Nietzsche consistió en haber desanudado estas implicancias históricas entre conocimiento y verdad y en haber mostrado cómo la verdad sobreviene al conocimiento sin que el conocimiento esté destinado a la verdad y sin que la verdad sea la esencia del conocer.

Un lector atento de Nietzsche como fue Foucault sostiene que no hay una verdad ontológica, sino “juegos de veridicción”, que se encuentran en pugna. Por ello, en lo aquí interesa, nos encontramos, en todo caso, parafraseando a Foucault, con una lucha hegemónica sobre distintas versiones del pasado. Foucault insta de manera expresa a acabar con este gran mito de una verdad única, tarea ya iniciada por Nietzsche al mostrar que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder; puesto que, para decirlo claramente, para Foucault, el poder político no está ausente del saber, sino que, por el contrario, está tramado con él. Se trata entonces de una lectura de la verdad que nace al interior de la trama de las relaciones sociohistóricas y de los juegos del poder.

Sus ejes de estudio son: 1) la formación de los saberes y *las prácticas de veridicción*, 2) la normatividad de los comportamientos y la *tecnología del poder* (o de la gubernamentalidad) y 3) la constitución de los modos de ser del sujeto a partir de las *prácticas de sí* (cuidado de sí y de otros).¹⁰

Raffin explica que, en la obra de Foucault, deviene insoslayable mostrar cómo la verdad, específicamente los juegos de veridicción como modos de producción de la verdad -insertos y siempre informados por relaciones de poder (de poder-saber)-, llevaron a la producción y la configuración de ciertas formas de la subjetividad.¹¹

Foucault se propone mostrar entonces cómo las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no solo hacen aparecer nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino

⁹ Dice el autor: “Para conocernos a nosotros mismos y afirmar una voluntad de verdad, para fundamentar una nueva ética, es decir, nuevos principios reguladores de las conductas, necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores, y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias en las que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (...) un conocimiento que hasta ahora no ha existido, ni tampoco se lo ha ni tan siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos valores como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda”. (NIETZSCHE, Frederic, *La genealogía de la moral*, Madrid, Ed. Alianza, 1975, p. 23).

¹⁰ FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2009, Clase del 12 de enero de 1983, Primera hora, p. 57.

¹¹ RAFFIN, Marcelo, “La prisión, el surgimiento del “alma” moderna y la producción de la verdad en la investigación “Vigilar y Castigar”, *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* 15-16, 2015, p. 84.

que posibilitan el nacimiento, además, de formas totalmente nuevas de sujetos, de sujetos de conocimiento y de verdad. Lo que está en juego en la correlación que Foucault instaura entre prácticas sociales, dominios de saber y sujetos producidos, no es solo la producción de la subjetividad, sino, también de la verdad, o, mejor dicho, de una “política de la verdad” que pone en cuestión fuertemente la idea socrático-platónica de la verdad como única y excluyente.

La verdad tiene una historia, desdoblada en dos: una historia interna y una historia externa o exterior. La primera es la historia de una verdad que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación, la historia de la verdad tal como se hace *en o a partir* de la historia de las ciencias; la segunda refiere a los lugares en la sociedad (al menos en la sociedad occidental) diferentes del ámbito de la ciencia propiamente dicha donde se forma la verdad y se define cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, ciertos dominios de objeto y ciertos tipos de saber.¹² Este desdoblamiento de la verdad, en tanto aquella sea producida por la ciencia o por fuera de ella, es interesante para comprender y dar respuesta a la crítica a la criminalización del negacionismo. A esta cuestión me referiré al analizar en las conclusiones la importancia de priorizar los *sentidos de memoria* por sobre la construcción de una verdad histórica.

Volviendo a Foucault, el interés central por la constitución *histórica* de las diversas formas de “sujeto” relacionadas con los juegos de verdad, se traduce en pensar a la verdad como *estrategia política* que permite confrontar los puntos de “ocultamiento” en las relaciones de poder-saber.¹³ En la producción foucaultiana nos encontramos con distintas etapas o momentos para explicar esta denominada “política de la verdad”: un primer momento, donde el problema de la verdad aparece ligado fuertemente a la herencia nietzscheana y al duro cuestionamiento a la noción de “origen”, y un segundo momento, en el que el problema de la verdad será la ocasión para el despliegue de las nociones de *parrhesía* y *aleurgia* como estructura básica para la producción no solo de la verdad (modos de veridicción) sino, además, de las formas de la subjetividad (prácticas de sí) y del poder (técnicas de gubernamentalidad).

En esta primera etapa, que podemos denominar genealógica, Foucault la describe a partir de dos movimientos: 1) busca el surgimiento de un enunciado concreto en el entramado de

¹² *Ibíd.*, p. 91.

¹³ Ver especialmente: RAFFIN, Marcelo, “Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber. La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del College de France”, *Revista Paralaje Nro. 11/Dossier*- pp. 27/39; RAFFIN, Marcelo, “La verdad y las formas políticas: la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Michel Foucault”, *Anacronismo e Irrupción, Tragedia comedia y política, Vol 5, Nro 8- Mayo a noviembre de 2015-*, pp. 54/78; RAFFIN, Marcelo, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”, *Lecciones y Ensayos, nro. 85*, 2008, pp. 17/44.

las relaciones sociales y de poder, es decir, se ocupa de analizar cómo determinadas formas de enunciar y de ver surgen a partir de ciertas prácticas sociales, en torno a qué enfrentamientos y a qué relaciones de fuerza; 2) procura detectar qué cuerpos concretamente se han constituido y definido en función de determinados discursos, prácticas y relaciones de fuerza. El cuerpo aparece aquí atravesado por el deseo y la Historia y es concebido como algo construido al interior de las relaciones sociales (ideas, valores y muchos olvidos).

En un segundo momento, el así llamado “período ético” o período de la gobernabilidad o de las tecnologías del yo, la cuestión de la verdad asumirá la forma de la *parrhesía*, es decir, el decir verdadero o auténtico, en tanto que en la *aleurgia* encontrará la producción de la verdad.

Y esta es la tradición que rescatamos en este texto cuando tratamos de abordar los *riesgos* de construir una verdad oficial, pero también su *pertinencia*, porque, aunque la verdad se nos presente contingente, polivalente y producto de relaciones de poder, de todos modos, destacamos su imperiosa necesidad.

Al sostener como lo hacemos, que aún frente a los riesgos que suscita la construcción de una verdad oficial, es necesario *abrirse a aquél* para justificar estas prácticas de veridicción, a la vez que resulta indispensable una robusta justificación de esta dimensión ético-política para que no se resienta la validez (legitimidad interna) ni la justificación (legitimidad externa) de la apelación a la criminalización del negacionismo. Para ello, me parece interesante recurrir ahora a este tercer desplazamiento al que se refiere Foucault, en tanto modos de ser del sujeto y la relación de aquél con las prácticas de sí.

En efecto, de los tres desplazamientos a los que hacía referencia anteriormente, en el tema que aquí nos ocupa, haré hincapié en la correlación entre los juegos o prácticas de veridicción y la normatividad de los comportamientos en tanto tecnología de poder, o, más precisamente, dirá Foucault, "de qué manera el decir veraz, la obligación y la posibilidad de decir la verdad en los procedimientos de gobierno, pueden mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros".¹⁴

3. La parrhesía y las prácticas de sí: la apelación al coraje de la verdad.

A propósito de las prácticas de sí, me parece atractivo rescatar un concepto de la Antigüedad al que Foucault recurre que es la noción de *parrhesía*.

Una de las significaciones del vocablo *parrhesía* es “decirlo todo”, pero en realidad se traduce las más de las veces como un “hablar franco”. Foucault aclara que la *parrhesía* es

¹⁴ FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France (1982-1983)*, ob. cit., p. 58.

“una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a construir su relación consigo mismos”. Para luego sostener que:

en el caso de la parrhesía estamos sin duda ante una noción situada en la encrucijada de la obligación de decir la verdad, de los procedimientos y las técnicas de gubernamentalidad y la constitución de la relación consigo. El decir veraz del otro, como elemento esencial del gobierno que el ejerce sobre nosotros, es una de las condiciones fundamentales para que podamos entablar la relación adecuada con nosotros mismos que nos dará la virtud y la felicidad.¹⁵

Foucault rescata de la noción de *parrhesía* su muy prolongada perdurabilidad, su muy extenso uso durante toda la Antigüedad, que puede verse en los textos clásicos- Platón o Eurípides- y que se vuelve a encontrar en la espiritualidad cristiana y luego en Séneca. Una noción que se amplía al campo de la política y, por ello, resulta tan atractiva para pensar la criminalización del negacionismo. Es una manera de decir la verdad, pero es una enunciación de verdad en donde se abre un riesgo.¹⁶

Exige que los sujetos se propongan por voluntad propia decir la verdad, y aceptan en forma voluntaria y explícita que ese decir veraz podría costarles la vida. “Los parresiastas son aquellos que, en última instancia, aceptan morir por haber dicho la verdad. O, más exactamente, son aquellos que se proponen decir la verdad a un precio no determinado, que puede llegar hasta su propia muerte.”¹⁷ Y ahí está el nudo de la *parrhesía*. Se trata de un decir veraz, un decir irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre el riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada.

Dice Foucault:

lo que va a definir el enunciado de la *parrhesía*, lo que va a hacer precisamente del enunciado de su verdad bajo la forma de *parrhesía* algo absolutamente singular, entre las otras formas de enunciados y las otras formulaciones de la verdad, es que en la *parrhesía* se abre un riesgo. En el progreso de una demostración que se hace en condiciones neutras no hay *parrhesía* aunque haya enunciado de la verdad, porque quien enuncia de tal modo esta no corre ningún riesgo. El enunciado de la verdad no abre

¹⁵ *Ibíd.*, p. 61.

¹⁶ Para Foucault no forma parte ni de la erística y un arte de discutir, ni de la pedagogía y el arte de enseñar, ni de la retórica y un arte de persuadir y tampoco de un arte de la demostración. La *parrhesía* no se encuentra en lo podríamos llamar estrategias discursivas: “si queremos analizar la *parrhesía* no debemos hacer el análisis desde el aspecto de la estructura interna del discurso, ni desde el punto de vista de la finalidad que el discurso verdadero procura alcanzar en el interlocutor, sino antes bien, por el lado del riesgo que el decir veraz plantea para el locutor mismo”. (*Ídem*, p.74).

¹⁷ *Ídem*, p.75.

riesgo alguno si solo lo consideramos como un elemento en un proceder demostrativo. Pero a partir del momento en que el enunciado de la verdad, sea además desde adentro- piensen en Galileo-, o desde afuera de un proceder demostrativo, constituye un acontecimiento irruptivo que expone al sujeto que habla a un riesgo no definido o mal definido, puede decirse que hay *parrhesía*.¹⁸

En el decir veraz el sujeto lo que piensa es lo que dice, en el cual atestigua la verdad de lo que piensa en la enunciación de lo que dice. Dice Foucault que dentro del enunciado parresiástico hay algo que podríamos calificar de pacto: el pacto del sujeto hablante consigo mismo:

Por un lado, en la *parrhesía* el sujeto dice: ésta es la verdad. Dice que piensa efectivamente esa verdad y en ese mismo aspecto el mismo se liga al enunciado y su contenido. Pero también hace un pacto en cuanto dice: yo soy quien ha dicho esta verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo de todas sus consecuencias. La *parrhesía*, pues, (abarca) el enunciado de la verdad y, además, por encima de ese enunciado, un elemento implícito que podríamos llamar pacto parresiástico del sujeto consigo mismo, en virtud del cual este se liga al contenido del enunciado y al propio acto de enunciarlo: soy quien habrá dicho esto.¹⁹

Y en el corazón de la *parrhesía* no encontramos el estatus social, institucional del sujeto, sino su coraje. Entonces la *parrhesía* es una manera de decir la verdad de tal modo que, por el hecho mismo de decirla, abrimos, nos exponemos a un riesgo. Es una manera de abrir ese riesgo ligado al decir veraz al constituirnos en cierta forma como interlocutores de nosotros mismos cuando hablamos, al ligarnos al enunciado y la enunciación de la verdad. Es una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso.

Es fundamentalmente el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre. Es decir, aquí nos encontramos con el coraje de la verdad. Pero este decir veraz ligado a la virtud del coraje no solo alude a una cualidad personal, sino, también se entiende a la *parrhesía* como estructura política: concretamente como libertad de tomar la palabra en el campo de la política en sentido abstracto (actividad política) como en sentido concreto: el derecho en la asamblea de hablar.²⁰

Y justamente esta segunda dimensión implícita de la *parrhesía*, del decir veraz, es la que me interesa rescatar en la legitimación de la criminalización del negacionismo. No estaría en crisis en la criminalización del negacionismo en mi opinión la verdad de la enunciación;

¹⁸ Ídem, p. 79.

¹⁹ Ídem, p. 81.

²⁰ Ídem, p.88.

sino que, lo que está verdaderamente en juego, es el riesgo de su enunciación y el compromiso de quien la enuncia.

Es decir, el sentido político de asumir el *riesgo* de la toma de decisión de afirmar un determinado sentido del pasado- del recuerdo de los hechos del pasado de un *modo* determinado- y, aún más, asumir el riesgo de criminalizar las prácticas que *niegan* ese sentido determinado del pasado (negacionismo). Un compromiso cierto con la reducción de las consecuencias reorganizadoras de los procesos genocidas.

En este punto, es necesario recordar que los genocidios son “procesos” que requieren de una serie de momentos que lo integran, que no culminan con el aniquilamiento material, sino que continúan en los modos de representar y narrar esa experiencia de aniquilamiento. Y en esa representación el negacionismo tiene un lugar privilegiado. Existe un consenso bastante extendido entre los académicos que el negacionismo debe ser entendido como la última etapa del genocidio.²¹ Y ello se debe fundamentalmente a que el negacionismo transforma el éxito parcial del aniquilamiento en un genocidio más totalizador mediante la negación de las víctimas sobrevivientes y borrando de un plumazo sus prácticas y definiendo las estructuras sociales previas al genocidio como inexistentes. No se trata solamente de hacer desaparecer los cuerpos, sino también los recuerdos de los seres vivientes que ellos fueron, de las luchas que encarnaron, qué tipo de relaciones sociales resultaban hegemónicas previas al aniquilamiento, cómo eran las condiciones económicas, culturales, políticas e ideológicas previas al genocidio.

En definitiva y, siguiendo a Feierstein, la realización simbólica del genocidio tiene siempre en miras la reorganización de las relaciones sociales con posterioridad al aniquilamiento, pero de un modo particular: se pregunta ¿cómo lograr que el conjunto social construya una representación del genocidio en el cual el lazo social aniquilado no pueda tener presencia?

²¹ Para Gregory Stanton el genocidio puede ser explicado en 8 etapas: clasificación, simbolización, deshumanización, organización, polarización, identificación, exterminio y negación. Helen Fein, por su parte, categoriza 5 etapas: definición (proceso de identificación de las víctimas discriminadas), pérdida (de derechos, roles, reclamos, etc.), segregación, aislamiento y concentración. (ROSENBERG, Sheri, “Genocide is a process, not an event”, *Genocide Studies and Prevention*, Vol. 7, Nro. 1, 2012, p. 18). Daniel Feierstein entiende que el proceso genocida requiere de una serie de momentos que lo integran: 1) la construcción de una otredad negativa, 2) el hostigamiento, 3) el aislamiento, 4) las políticas del debilitamiento sistemático, 5) el aniquilamiento material y 6) la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas (FEIERSTEIN, Daniel, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2008). Desde otra perspectiva, la negación pertenece a cada etapa del proceso genocida- puede ser definido como un *continuum*- y toma consolidación en la última etapa. En el Congreso Internacional sobre Genocidio Armenio, celebrado en agosto de 2015 en Buenos Aires, en su disertación el profesor Hovanissian se refirió al negacionismo del genocidio armenio, no ya desde la perspectiva clásica, es decir considerar que el negacionismo integra el sexto momento del proceso genocida, sino que, en su opinión, el negacionismo se da *durante y después* del aniquilamiento. Roger Smith por su parte comparte la posición de Theriault en tanto considera la negación como parte integrante de cada una de las etapas del proceso genocida.

Como vemos se trata de una exclusión en el ámbito de lo simbólico, en el plano de la memoria. Busca destruir en lo simbólico: a) las relaciones sociales que encarnaban esos cuerpos (sujetos) aniquilados; b) pero también el contenido simbólico de la lucha por la memoria del genocidio que encarnan siempre de modo activo los sobrevivientes y los familiares (parte de la sociedad civil) y c) finalmente las políticas públicas estatales de reconocimiento. Allí radica su mayor gravedad: un sinsentido del pasado que se materializa en un sinsentido del presente.

Detrás del negacionismo no está en verdad el antagonismo justicia vs olvido, sino que lo que interesa en verdad es constatar qué tipo de memoria es la necesaria para profundizar o, por el contrario, revertir las consecuencias reorganizadoras del genocidio. Entonces la punición- con la que se garantiza excluir estas expresiones del debate público- se presenta como una herramienta interesante (*posible*). El derecho se convierte entonces en un escenario privilegiado para dirimir esta disputa, priorizando la verdad de los hechos históricos por sobre el discurso negacionista y allí es donde encontramos el núcleo radical del *coraje* de este *decir veraz*, parafraseando a Foucault, que configura a su vez una *estructura política* (sanción de una ley penal- delito de negacionismo-). Nos encontramos con una ética de la verdad (del obligarse por la verdad y el decir veraz) que exige antes bien, una decisión ética- *libre* y voluntaria- por la cual asumimos el *riesgo de tomar partido*, para reducir o atemperar los efectos políticos negativos y dañinos del negacionismo.

Seguramente resulte más cómodo y políticamente correcto guarecerse en el andamiaje liberal de la libertad de expresión ilimitada, permitiendo que participen en el debate público las expresiones negacionistas y apelemos en consecuencia a nociones como tolerancia (neutralidad estatal de contenido de la libertad de expresión), pero ello nos aleja de los intereses, las preocupaciones y las demandas más elementales de las sociedades posgenocidas en las que vivimos con el deber de memoria de esos crímenes atroces. En esa interpelación ética de “no olvidar” es que, tal como analizaremos en el siguiente acápite, se abre el riesgo parrhesiástico.

4. Rendir cuentas con el pasado como estética de la existencia

Y algo más: el *modo* en que puede ser interpretado ese *coraje de la verdad* también resulta de interés en el análisis de la apelación a la construcción de una verdad oficial/izada en la criminalización del negacionismo.

Tal como explica Foucault, la *parrhesía* socrática puede verse ejemplificada por dos caminos diversos: según como se entiende este coraje de la verdad en el *Alcibíades* o bien

en el *Laques*, ambos *Diálogos* de Platón. Si bien existen grandes diferencias,²² en ambos se pone en análisis la posibilidad de relación entre este hablar franco- decir veraz- ligado a la verdad del coraje y el principio de la necesidad de cuidar de sí (*épiméleia heautou*).²³ En lo que aquí interesa, la *parrhesía* a la que se refiere Platón en sus diálogos sirve para preguntar a los interlocutores si son capaces de rendir cuentas de sí mismos, dar razón de sí (*didónai lógon*).

Ahora bien, aquello sobre lo que hay que rendir cuentas es lo que diferencia la *parrhesía* socrática en el *Alcibíades* y en el *Laques*: mientras la rendición de cuentas en el *Alcibíades* nos conduce a esa realidad ontológicamente distinta del cuerpo que es la *psykhé*, en el *Laques* nos conduce a otra cosa: al *bíos*, a la vida, a la existencia y a la manera como la llevamos.²⁴

Tenemos allí entonces el punto de partida de las dos grandes líneas de desarrollo de la veridicción socrática a través de la filosofía occidental. Dice Foucault que

a partir de este tema primordial, fundamental, común del *didonai logon* (rendir cuentas de sí mismo), una [primera] línea se encamina hacia el ser del alma (el *Alcibíades*), otra hacia una estilística de la existencia (el *Laques*). Una se dirige hacia la metafísica del alma (el *Alcibíades*). Otra hacia una estilística de la existencia (el *Laques*). Y el famoso “dar razón de sí” que constituye el objetivo obstinadamente perseguido por la *parrhesía* socrática- en [ello] radica su equivocidad fundamental, que va a marcarse en toda la historia de nuestro pensamiento- puede ser y ha sido entendido como la tarea y el trabajo consistentes en dar estilo a la existencia. En esa dualidad entre “ser del alma” y “estilo de la existencia” se señala, creo algo importante para la filosofía occidental.²⁵

En este trabajo rescato especialmente la perspectiva de la *parrhesía* socrática del *Laques* en tanto hace hincapié a la manera como uno vive, la manera como ha vivido: de eso es de lo

²² Entre las principales diferencias podemos nombrar: a) el destinatario: el uso del hablar franco y del coraje se desprende de su práctica con adultos respetables e importantes en la ciudad (en el *Laques*), mientras que en el *Alcibíades*, Sócrates dirige su *parrhesía* a un joven que aspira a gobernar Atenas; b) el modo de constatación de lo que significa el coraje: en el *Laques* se llega a la constatación de que no se sabe qué es el coraje y que nadie puede decirlo, mientras *el Alcibíades* culmina con el descubrimiento y la postulación del alma como realidad a la que debemos dirigir nuestra atención. Ver especialmente: PLATÓN, *Alcibíades*, Estudio preliminar, traducción y notas: Claudia Mársico, Buenos Aires, Ed. Miluno, 2017.

²³ FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ed. De la Piqueta, 1994, Primera Lección, 6 de enero de 1982, “Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo”, pp. 33/35.

²⁴ FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad. El Gobierno de sí y de los otros II. Curso en el College de France (1983-1984)*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2010, Clase del 29 de febrero de 1984. Primera Hora, pp. 172.

²⁵ *Ibíd.*, p.173.

que hay que rendir cuentas, y es eso lo que se presenta como objetivo mismo de esa empresa de rendición de cuentas. Este decir veraz afronta entonces el riesgo, cuando no el peligro de decir a los hombres el coraje que necesitan y lo que este les costará para dar a su vida un estilo determinado, es decir una estética de la existencia.²⁶

Foucault procura entonces recuperar el momento en que la exigencia del decir veraz y el principio de la belleza de la existencia se anudaron en el cuidado de sí. Encontrando fundamentalmente en el cinismo esa articulación del decir veraz con el modo de vida, ese vínculo fundamental entre vivir de cierta manera y consagrarse a decir la verdad. Cinismo que hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, una aleturgia en tanto producción de verdad.

En palabras del autor:

el cinismo liga el modo de vida y la verdad de una manera mucho más estrecha, mucho más precisa. Hace de la forma de la existencia una condición esencial para el decir veraz. Hace de la forma de la existencia la práctica reductora que va a dar lugar al decir veraz. Y, para terminar, hace de la forma de la existencia un medio de hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma. En suma, el cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad.²⁷

El cinismo es entendido no solo como la figura de la Antigüedad, sino como aquella que lo trasciende, transformándose en una categoría histórica que atraviesa, bajo formas diversas, con variados objetivos, toda la historia occidental. Y encuentra en la expresión *martyron aletheias* (ser el testigo de la verdad) un modo de caracterizar esa especie de cinismo que se puede encontrar a lo largo de la historia de Occidente.

Este aspecto transhistórico del decir veraz y su conexión como una estética de la existencia es la que me parece interesante rescatar hoy aquí: recurrimos a conceptos de los griegos porque al conferirle, como recomienda Foucault, un carácter transhistórico, ello nos permite analizar los problemas del hoy.

Por un lado, esta referencia a la figura del cínico transhistórico me permite pensar, con relación a la figura del “testigo de la verdad” como forma de vida, en los sobrevivientes de las experiencias genocidas y en particular los sobrevivientes de nuestro genocidio argentino, en que ellos son la muestra viviente de este coraje de la verdad, del testimonio como forma de vida, de la experiencia atravesada en sus cuerpos, pero fundamentalmente en la manera de conducirse después de la experiencia concentracionaria.

²⁶ Ídem, p.173.

²⁷ Ídem, p.185.

Pienso en Cachito Fukman por caso y en las palabras iniciales de este texto, en las noches sin dormir de los sobrevivientes antes de dar testimonio en los juicios contra los perpetradores de los crímenes de los que fueron víctimas, en la apelación ética a no olvidarse de ningún detalle de los hechos ocurridos, ni de los nombres de los compañeros aniquilados, en sus testimonios incómodos para el resto de la sociedad e incluso la invisibilización de aquellos mediante las prácticas negacionistas que procuran obturarlos, erradicarlos, silenciarlos, esconderlos y pienso, en definitiva, en este decir veraz que abre un riesgo porque nos obliga a no ser indiferentes.

Por otro lado, y habiendo reflexionado sobre esas víctimas que el negacionismo busca silenciar, sobre los modos de relación entre el decir veraz y la estética de la existencia, en primer lugar de las víctimas sobrevivientes, pero fundamentalmente teniendo en cuenta la obligación de rendir cuentas que la *parrhesía* exige, pero esta vez a la sociedad toda, *a nosotros*, pienso en esta segunda dimensión de la noción de *parrhesía*, la que nos lleva a pensar entonces en este decir veraz ahora como estructura política que se relaciona con la decisión de asumir una política pública estatal que contemple el debate de todos los actores involucrados como garantía de robustez democrática.

Por ello, por más aproximativa, contingente, fragmentaria, artificial que toda verdad (oficial) pueda ser, sigue siendo *necesaria* frente al que la niega. Creo, en idéntico sentido que Foucault, que la elección ético-política que debemos hacer todos los días es determinar cuál es el principal peligro. Una posición que no conduce a la apatía sino, al contrario, a una hipermilitancia pesimista.²⁸

5. Los sentidos de memoria.

Ahora bien, invocar esta necesidad, no soluciona el problema que, en consecuencia, permanece pendiente y consiste en poder justificar o explicar fundada y razonablemente porqué “mi” verdad (víctima de una experiencia genocida) es más verdadera que la otra (negacionista). Considerado el problema filosóficamente, se trata de una aporía en tanto imposibilidad de comunicación entre diversos esquemas morales o marcos interpretativos basados en intereses, motivaciones, aprendizajes, gustos, preferencias, etc. Sin embargo, como tal, esta aporía nos impulsa a la acción. Se trata de una decisión que, aunque no pueda ser resuelta en términos gnoseológicos ni ontológicos, puede serlo en términos ético-políticos, entendiendo esta decisión como campo de lucha que se tornará hegemónico sobre los sentidos del pasado. Dicho de otro modo: no es posible sostener que la verdad estatal es más verdadera que la negacionista en términos ontológicos, pero si podríamos decir que es

²⁸ FOUCAULT, Michel, “Acerca de la genealogía de la ética” en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veintiuno, 2013, p. 127.

necesaria como estrategia para revertir las consecuencias de la realización simbólica del proceso genocida.

La criminalización del negacionismo se justifica entonces: a) por la afectación inmediata a la dignidad humana de las víctimas²⁹ y b) también para construir, de manera mediata, los sentidos de memoria de nuestro pasado a partir del discurso jurídico como narrativa autorizada de la nación.

a) desde esta perspectiva, la búsqueda de la verdad no es inexorablemente la finalidad inmediata de la criminalización. Es importante aclarar que no es lo mismo decir que el Estado produce verdad o, en nuestro enfoque, sentidos de memoria,³⁰ como analizaremos más adelante, que proteger o tutelar la verdad como bien jurídico. En esta última hipótesis el riesgo de sustancialismo penal se presenta plausible, al recurrir a construcciones abstractas de lesividad social cercanas a la lesividad autopoiética propuesta por Jakobs.³¹

Muy por el contrario, lo que aquí se propone es, que la decisión de criminalización del negacionismo no es un problema de la moral (dominante), sino del derecho. No se criminaliza el negacionismo porque es inmoral y reprobable negar un genocidio, sino porque ese hecho inmoral y reprobable afecta de manera directa a las víctimas de los crímenes de Estado así como también repercuten en el tejido social reforzando los pactos sociales denegativos, acallando las voces de quienes quieren hacer aparecer el suceso traumático.

²⁹ Si bien no existe un criterio unívoco de cuál es el bien que se decide proteger jurídicamente mediante la punición del negacionismo, en Alemania, Malta, Chipre, Eslovenia, Lituania, se protegen el “orden público” o “paz pública”, en Francia y Suiza se hace extensivo a la “dignidad humana”.

³⁰ Existen varios ejemplos en los cuales el Estado fija una posición de verdad frente a los hechos de su pasado reciente: las políticas conmemorativas (mediante días nacionales o jornadas de la memoria) o de educación en derechos humanos que incluye en la currícula obligatoria el estudio de las experiencias genocidas de la historia reciente como modo de construcción de la memoria colectiva o cuando sanciona a los responsables de las violaciones a los derechos humanos con la firmeza que se le confiere a la sentencia como discurso jurídico productor de verdad. A título ejemplificativo, para el caso argentino: ley 25.633, creando el Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia con el fin de conmemorar a las víctimas del terrorismo de Estado, ley de educación nacional 26.206 (artículos 3 y 92). En la misma línea, la Resolución 80/09 del Consejo Federal de Educación que aprueba el “Plan de enseñanza del Holocausto”, por el que compromete a los Ministerios nacional y provinciales a la realización de acciones concretas para la inclusión curricular y la enseñanza de la temática. Asimismo, esta política de educación y memoria se encuentra incluida en el Plan Quinquenal de Educación Obligatoria y Formación Docente (Resolución 188/12 del Consejo Federal).

³¹ JAKOBS, Gunther, *Sociedad, norma y persona en una teoría de un derecho penal funcional*; traducción de Manuel Cancio Meliá y Bernardo Feijoo Sánchez, Buenos Aires, Ad Hoc, 2013; del mismo, *La pena estatal: Significado y finalidad*, Madrid, Civitas, 2006, especialmente p. 140 (nota 141), y referencias del estudio introductorio de Cancio Meliá y Feijoo Sánchez. Para un mayor análisis de la *autopoiesis* del derecho ver también: TEUBNER, Gunther, *El derecho como sistema autopoiético de la sociedad global*, Santiago de Chile, Ed. Jurídicas Olejnik, 2016 y, del mismo, “Evolution of Autopoietic Law”, en TEUBNER, Gunther (ed.), *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*, Berlín, De Gruyter, 1988, pp. 217/241.

b) hablar de sentidos de memoria exige antes bien centrar la atención en el proceso de construcción de las memorias en disputa. Se trata de reconocer que las memorias se construyen y cobran sentido en cuadros sociales, cargados de valores y de necesidades sociales, enmarcadas en determinadas visiones del mundo. Entender a las memorias colectivas como procesos en construcción, como *trabajo*³², exige dar lugar necesariamente a los distintos actores sociales y a sus disputas y negociaciones respecto de los diversos sentidos del pasado.

Esto es lo que ocurre con la punición del negacionismo: se intentan recobrar esos *marcos sociales*³³ que la estrategia negacionista intenta erradicar, para, desde allí, como agentes sociales, *trabajar en construir* los *sentidos del pasado* que se ubican en escenarios de confrontación y lucha frente a otras interpretaciones, otros sentidos, o contra olvidos y silencios.

En definitiva, la lucha por la criminalización es, desde este enfoque, la lucha por el acceso y la inscripción en la narrativa jurídica de dos sujetos colectivos en pugna por obtener reconocimiento en el contexto de la nación: por un lado, las víctimas y, por otro lado, los negacionistas.

Para Jelin, en esos momentos de lucha por el reconocimiento, memoria y justicia parecen fusionarse, porque el sentido del pasado sobre el que se está luchando es, en realidad, parte de la demanda de justicia en el presente. Por ello es por lo que, en estos intentos, los agentes estatales tienen un papel y un peso central para establecer y elaborar los sentidos de memoria que se tornarán hegemónicos en un momento histórico dado. Efectivamente estas representaciones producidas en el contexto de la escena política (tipificación del delito de negacionismo) y luego jurídica (proceso penal contra los negacionistas) son importantes en la configuración de esos marcos sociales a los que hacíamos referencia. Y, precisamente, esta relación entre justicia (y no derecho) y sentidos de memoria es la que intentamos explorar en este trabajo.

Apelamos entonces a una mirada *anamnética* de la justicia que propone un modelo *reparador* del derecho,³⁴ como modo de colarnos en los intersticios de su violencia

³² JELIN, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 2002, p. 42.

³³ Para Halbwachs los marcos sociales son portadores de la representación general de la sociedad de sus necesidades y valores. Incluyen también la visión del mundo animada por valores de una sociedad o grupo. El olvido se explica entonces por la desaparición de esos marcos o de parte de ellos. Como esos marcos son *históricos* y cambiantes, en realidad, toda memoria es una reconstrucción más que un recuerdo.

³⁴ Ver en este sentido los aportes de Reyes Mate y Valladolid Bueno quienes abogan por una mirada reparadora del derecho (o mejor dicho de la justicia en términos benjaminianos): REYES MATE, Manuel, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2011, ZAMORA, José y REYES MATE, Manuel (eds.), *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2011 y VALLADOLID BUENO, Tomás, *Por una justicia posttotalitaria*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2005.

conservadora.³⁵ La justicia anamnética que rescatamos se asienta no en que el presente encuentre la verdad en sí mismo, sino en que el presente sea capaz de encontrarse a sí mismo en la verdad.³⁶

6. Conclusión

En el presente trabajo nos hemos abocado al análisis de la necesidad y pertinencia de la construcción de una verdad oficial (estatal) frente a la propagación de los fenómenos negacionistas, haciendo especial hincapié en la interpelación ético política de tomar partido por una construcción de *sentido de memoria* de los hechos de un modo *determinado*, aquél que procura dismantelar las consecuencias reorganizadoras de las prácticas genocidas. Y para sumergirnos en esta interpelación o petición de principio, recurrimos a la noción de *parrhesía* que Foucault toma de la Antigüedad, y principalmente apelamos al *coraje de la verdad* o el decir veraz que genera un riesgo de quien la enuncia y un compromiso con la verdad para el cuidado de sí y de los otros.

Como dice Foucault, la *parrhesía* pone en juego una cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad. ¿Cómo y en qué medida la obligación de verdad – el obligarse a la verdad, el obligarse por la verdad y el decir veraz – es al mismo tiempo el ejercicio de la libertad, y un ejercicio peligroso de la libertad? ¿En qué sentido el hecho de obligarse a la verdad (obligarse a decir la verdad, obligarse por la verdad, por el contenido de lo que se dice y por el hecho de decirlo) es efectivamente el ejercicio y el ejercicio más alto, de la libertad?

En la criminalización del negacionismo puede observarse una ética parresiástica: en tanto esta construcción de verdad oficial (decir veraz) abre un riesgo- la crítica de la verdad de Estado como ausente de legitimidad democrática-, pero que, de todos modos (coraje de la

³⁵ El derecho nace de una violencia impuesta, pero su supervivencia pasa por el ejercicio de una violencia administrada. La violencia está presente tanto en el momento de creación del derecho como en el de su conservación. Lo que la legalidad entendida en estos términos encierra y borra (hasta donde puede) son las relaciones de dominación y la lucha que se produce entre las distintas fuerzas que se enfrentan en el interior de una formación social. Porque lo que efectivamente ocurre es que, de este modo, se desnuda el carácter olvidado del derecho bajo la legalidad dominante: el conflicto inmanente, su violencia conservadora disimulada bajo el discreto encanto de las formas jurídicas. En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin sostiene que la función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, tienen como fin *ese* derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido no renuncia a la violencia, sino que se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en sentido estricto, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder y poder es el principio de toda fundación mítica de derecho. (BENJAMIN, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Iluminaciones IV, Madrid, Taurus, 1991).

³⁶ BENJAMIN, Walter, *Origen del drama barroco alemán*, Madrid, Ed. Taurus, 1990, p. 18.

verdad), nos exige rendir cuentas de ese pasado violento (prácticas de sí) para restituirles la dignidad a las víctimas de estos crímenes aberrantes (cuidado de los otros), pero también y fundamentalmente para definir, para hacernos cargo de la sociedad que decidimos ser, como configuración de nuestra propia existencia, nuestro propio modo de vida (estética de la existencia) en la reconfiguración de esta sociedad posgenocida en las que nos hemos convertido, apelando a la necesidad de recurrir a la ley (*parrhesía* como estructura política) como garantía de confrontación al negacionismo.

La opción por la ley penal, desde la perspectiva propuesta en este texto, obedece a la autoridad para instalar nombres a la vez que el hecho que el sufrimiento social que nomina está oficialmente reconocido. No solo le permite a las víctimas de los genocidios inscribirse en la narrativa maestra de la nación por sobre el grupo negacionista a partir de la nominación; sino que, fundamentalmente, se transforma en un mensaje que repercute sobre todo el conjunto social y que opera para revertir el daño que estas prácticas producen.

BIBLIOGRAFÍA

BENJAMIN, Walter, *Origen del drama barroco alemán*, Madrid, Ed. Taurus, 1990.

BENJAMIN, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Iluminaciones IV, Madrid, Taurus, 1991.

DE ROO, Pierre, *¿Adónde va la verdad?- Artimaña, Violencia y Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Waldhuter, 2011.

FEIERSTEIN, Daniel, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2008.

FERRAJOLI, Luigi, *Derecho y Razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid, Ed. Trotta, 2006.

FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ed. De la Piqueta, 1994.

FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

- FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el College de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- FOUCAULT, Michel, *El Gobierno de sí y de los otros II. Curso en el College de France (1983-1984)*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, Michel, “Acerca de la genealogía de la ética” en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veintiuno, 2013.
- FRONZA, Emanuela, “La protección penal de la memoria. Sobre el Delito de Negacionismo” en EIROA, Pablo y OTERO, Juan M. (compiladores), *Memoria y Derecho Penal*, Colección ¿Más Derecho?, Buenos Aires, Ed. Fabián Di Placido, 2008, pp. 111/181.
- FRONZA, Emanuela, “¿El delito de negacionismo? El instrumento penal como guardián de la memoria”, UNED, *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 3 Época, Número 5, 2011, pp. 97/144.
- FRONZA, Emanuela, *El delito de negacionismo en Europa. Análisis comparado de la legislación y la jurisprudencia*, Buenos Aires, Ed. Hammurabi, 2018.
- GUZMÁN, Nicolás, *La verdad en el proceso penal. Una contribución a la epistemología jurídica*, Buenos Aires, Editores del Puerto SRL, 2006.
- JAKOBS, Gunther, *Sociedad, norma y persona en una teoría de un derecho penal funcional*; traducción de Manuel Cancio Meliá y Bernardo Feijoo Sánchez, Buenos Aires, Ad Hoc, 2013.
- JAKOBS, Gunther, *La pena estatal: Significado y finalidad*, Madrid, Civitas, 2006.
- JELIN, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 2002.
- LANDA GOROSTIZA, Jon Mirena, *La intervención penal frente a la xenofobia: problemática general con especial referencia al “delito de provocación” del artículo 510 del Código Penal*. Tesis en la Universidad del País Vasco. 1998, Signatura: T-56.1, T-56.2.
- MACULAN, Elena y PASTOR, Daniel, *El derecho a la verdad y su realización por medio del proceso penal*, Buenos Aires, Ed. Hammurabi, 2013.
- MADRID, Antonio, *La política y la justicia del sufrimiento*, Madrid, Ed. Trotta, 2010.
- NIETZSCHE, Frederic, *La genealogía de la moral*, Madrid, Ed. Alianza, 1975
- PLATON, *Alcibíades*, Estudio preliminar, traducción y notas: Claudia Mársico, Buenos Aires, Ed. Miluno, 2017.
- RAFFIN, Marcelo, “Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber. La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del College de France”, *Revista Paralaje Nro. 11/Dossier*- pp. 27-39.

RAFFIN, Marcelo, "El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad", *Lecciones y Ensayos*, nro. 85, 2008, pp. 17/44.

RAFFIN, Marcelo, "La verdad y las formas políticas: la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Michel Foucault", *Anacronismo e Irrupción, Tragedia comedia y política*, Vol. 5, Nro 8- Mayo a noviembre de 2015-, pp. 54/78.

RAFFIN, Marcelo, "La prisión, el surgimiento del "alma" moderna y la producción de la verdad en la investigación "Vigilar y Castigar", *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* 15-16, 2015, pp. 79/94.

REYES MATE, Manuel, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2011.

ROSENBERG, Sheri, "Genocide is a process, not an event", *Genocide Studies and Prevention*, Vol. 7, Nro 1, 2012, pp.15/24.

ROUSSO, Henry, "¿Juzgar el pasado? Justicia e historia en Francia", en *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, Número 11, pp. 77/91.

SEGATO, Rita, *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Ed. Prometeo, 2010.

TEUBNER, Gunther, *El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global*, Santiago de Chile, Ed. Juridicas Olejnik, 2016.

TEUBNER, Gunther, "Evolution of Autopoietic Law", en TEUBNER, Gunther (ed.), *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*, Berlín, De Gruyter, 1988, pp. 217/241.

VALLADOLID BUENO, Tomás, *Por una justicia posttotalitaria*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2005.

ZAMORA, José y REYES MATE, Manuel (eds.), *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2011.