

ISSN 0120-0216



aleph



octubre/diciembre 2008, año XLII

No. 147



ISSN 0120-0216

Resolución No. 00781 Mingobierno



Ilustraciones de carátula e interiores; Pintor-arquitecto
Juan-Manuel Jaramillo G.

Consejo Editorial

Luciano Mora-Osejo

Valentina Marulanda

Heriberto Santacruz-Ibarra

Lio Master

Jorge-Eduardo Hurtado G.

Marta-Cecilia Betancour G.

Carlos-Alberto Ospina H.

Carlos-Enrique Ruiz

Director

Carlos-Enrique Ruiz

Tel-Fax: +57.6.8864085

<http://www.revistualeph.com.co>

E-mail: aleph@une.net.co

Carrera 17 N° 71-87

Manizales, Colombia; Sudamérica

Diagramación: *Andrés Betancourt G.*

Impresa en Editorial Andina

octubre/diciembre 2008

aleph

Año XLII

Revista *Aleph* No. 147, año XLII

**Edición monográfica sobre
La Justicia**

octubre/diciembre, 2008

Manizales, Colombia, Sudamérica

<http://www.revistaaleph.com.co>

Contenido

El ilustrador y la justicia /manuscrito autógrafo/ <i>/Juan-Manuel Jaramillo G./</i>	7
De la justicia: hablar por hablar –Presentación– <i>/Heriberto Santacruz-Ibarra/</i>	8
Justicia en Colombia <i>/Antanas Mockus S./</i>	14
Remirada a la justicia en Colombia <i>/Eduardo Aldana-Valdés/</i>	33
Justicia <i>/Magdalena Holguín/</i>	37
El día de la paz <i>/Fernando Savater/</i>	43
Sócrates, entre pena de muerte y suicidio ejemplar <i>/François L'Yvonnet – tr. del francés: Carlos-Alberto Ospina H./</i>	44
Justicia y totalitarismo. Aspecto de la relación gobernante-gobernado en <i>La República</i> de Platón <i>/Marcos Carrillo-Perera/</i>	60
¿Qué es la justicia global? <i>/Thomas W. Pogge; tr. del inglés: Leonardo García-Jaramillo/</i>	66
El fracaso de una justicia global <i>/Victoria Camps/</i>	81

Justicia y neo-autoritarismo <i>/Marta De la Vega Visbal/</i>	84
Justicia <i>/Eduardo Cote-Lamus/</i>	90
Ética y economía: la dignidad de los fines morales detrás de la técnica <i>/Andrés-Felipe Sierra S./</i>	91
El arte o como ser justos con las cosas humanas <i>/Carlos-Alberto Ospina H./</i>	102
Reflexiones sobre la justicia/ <i>/José-Luis Villaveces C., María-Piedad Villaveces N./</i>	107
Justicia <i>/Humberto Gardea-Villegas/</i>	112
Desde la justicia del sistema a la sanción social <i>/César Bisso/</i>	117
Justicia <i>/Orlando Mejía-Rivera/</i>	121
“Chakapatapi chakaykuy: sobre el puente sí puente” Apuntes sobre la in/justicia de José-María Arguedas <i>/Fernando Zalamea T./</i>	122
La justicia <i>/Humberto Mora-Osejo/</i>	126
Justicia y democracia <i>/Eduardo López-Villegas/</i>	143

La justicia soy yo <i>/Augusto Morales V./</i>	155
La sentencia y la realización de la justicia <i>/William Hernández-Gómez/</i>	158
Justicia y seguridad: abstracciones que dan cuenta de la complejidad del ser humano <i>/Omar-Darío Cardona A./</i>	164
Raíces de injusticia, semillas de justicia <i>/Rodrigo Escobar-Holguín/</i>	167
Justicia restaurativa para las víctimas del desplazamiento en Colombia <i>/Mario-Hernán López B./</i>	173
La justicia de las protestas sociales <i>/Leonardo García-Jaramillo/</i>	177
El mayo francés del 68 <i>/Pierre de Boisdeffre; tr. del francés: Norma Velásquez G./</i>	183
Notas <i>/Patronato histórico de la Revista/</i>	193
Colaboradores	194

EL ILUSTRADOR Y LA JUSTICIA.

LA JUSTICIA AL IGUAL QUE EL AMOR NI SE COMPRE NI SE VENDE. EN SU BUSQUEDA SE HAN DESATADO GUERRAS Y GENERADO HOLOCAUSTOS. CADA PUEBLO O PERSONA TIENE UNA VISION PROPIA Y HASTA DIFERENTE DE ELLA.

LA JUSTICIA COMO UN ENTE INTOCABLE, INVISIBLE, INVENTADO POR LA HUMANIDAD, HA SERVIDO TEORICAMENTE PARA PODER CONVIVIR EN PAZ.

ALGUNOS CONSIDERAN QUE ES UNA DE LAS CUATRO VIRTUDES CARDINALES POR MEDIO DE LA CUAL SE ACATA LA VOLUNTAD DE DIOS. PARA OTROS ES LO QUE SE DEBE HACER SEGUN EL DERECHO Y LA RAZON. OTROS CONSIDERAN QUE ES UNA EXCUSA PARA APLICARLA ATRAVES DE SUS PROPIAS MANOS Y QUEDAR EXONERADOS DE CULPA.

¿QUE ES LA JUSTICIA?.. UN SIMPLE DESEO HUMANO DE PERFECCION, ¿UNA MADRE QUE SIEMPRE ESTA ATENTA? O UN INVENTO DE LOS MAS FUERTES PARA PODER SOMETER A LOS DEBILES.


¿QUE ES LA JUSTICIA?


JUAN MANUEL JARAMILLO G.

De la justicia: ¿hablar por hablar?

Heriberto Santacruz-Ibarra

*Para el maestro Luciano Mora-Osejo,
en su octogésimo cumpleaños*



Cuando Zeus —en el mito de Prometeo del *Protágoras*— le pide a Hermes que les entregue a los hombres el pudor y la justicia, lo hace porque ve que esa especie podría desaparecer, pues los hombres, apertrechados de *las artes y las ciencias* no hacían otra cosa que ultrajarse y guerrear cuando se reunían en sociedad y construían las ciudades. Desde entonces sabemos con certeza que sin justicia no es posible la *vida buena*, ni menos una sociedad concebida como *un sistema equitativo de cooperación*. Es claro que por mandato del mismo dios la justicia y el pudor les fueron distribuidos a todos los hombres, por lo que, independientemente del desarrollo de muy diversas capacidades o cualidades —virtudes, si se quiere—, cada quien posee su propia noción de justicia. El problema fue que no se nos dijo con claridad en qué consiste la justicia.

Fue Aristóteles quien avanzó de manera considerable en el estudio y esclarecimiento de este tema, pues algunas ideas, que pueden considerarse ya definitivas, se encuentran, de modo especial, en el libro V de su *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, la de que la justicia es fundamentalmente una relación con otros,

es decir, que se trata de una relación eminentemente social, debido a lo cual la llama *virtud perfecta*. Que tal relación tiene un doble aspecto: moral y político. En el sentido moral, un individuo puede ser justo o injusto —siempre con respecto a otro—, sin necesidad de que haya leyes explícitas o positivas que determinen o guíen el comportamiento con el otro. Un caso típico de este sentido es el del juez, de quien se dice justo cuando es capaz no solo de aplicar en derecho la ley, que, se supone, es general, sino de mitigar su rigor en los casos particulares. Se habla entonces de equidad, o de justicia correctiva.

También vio Aristóteles, con total claridad, que en el aspecto político la justicia se refiere a una relación fundamentalmente distributiva. En este sentido político es claro que se trata de una relación distributiva de bienes escasos y que no tiene sentido hablar de justicia cuando “hay para dar y tomar”.

La diferenciación de estos dos aspectos de la justicia, el moral y el político, aunque está en Aristóteles, no se ha tenido lo suficientemente en cuenta, y ello ha ocasionado una gran confusión, pues a lo largo de la historia la noción de justicia se la ha explorado con diversas definiciones.

El *Ensayo sobre la justicia* (1945) de Chaïm Perelman, un filósofo belga de origen polaco, no obstante haber fracasado en su objetivo, es de gran ayuda, por su carácter sintético y exhaustivo, para comprender el problema en toda su dimensión. Perelman analiza las distintas fórmulas mediante las cuales se ha querido expresar la idea de Justicia: 1) Darle a cada quien según sus necesidades. 2) Darle a cada quien según sus obras. 3) Darle a cada quien según sus méritos. 4) Darle a cada quien según su rango. 5) Darle a cada quien por igual. 6) Darle a cada quien lo que la ley determine. Fórmulas que recogen las ideas que históricamente se han planteado en el intento de determinar lo que es la justicia. Después de someter cada una de estas “fórmulas concretas” a una serie de objeciones y de mostrar incluso las antinomias que entre ellas se presentan de hecho, se llega a la conclusión de que ninguna de ellas —o combinaciones de ellas¹— podría servir como fundamento de una concepción general de justicia y, en consecuencia, se hace necesario buscar lo común que pueda haber entre esas distintas ideas, para obtener así una fórmula general, abstracta, que sirva en cualquier caso. El resultado al que llegó Perelman fue el siguiente:

¹ Tal es el caso de Marx, quien combina necesidades con obras o trabajo.

te: "Se puede definir ... la justicia formal y abstracta como un principio de acción de acuerdo con el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados de la misma manera". Como fácil es ver, tal resultado es bastante pobre. El mismo Perelman tiene que acudir a las nociones de equidad y, finalmente, de caridad. "Una justicia imperfecta, sin caridad, no es justicia", son las palabras finales² de su ensayo.

Durante siglos los filósofos trasegaron por el mismo camino, no inútil, pero sí infructuoso, hasta que aparece el descomunal trabajo de John Rawls *Una teoría de justicia*, en 1971.

La construcción de la obra de Rawls comenzó en los primeros años de la década de los cincuenta del siglo pasado, y prosiguió casi hasta el final de su vida, en 2002. Se trata, como el nombre de su principal libro lo dice, de *teoría*. Ya no es una idea fundamental que funcione a manera de principio axiomático que está en la base de la construcción, como puede ser, por ejemplo, cualquiera de las fórmulas arriba mencionadas, o el utilitarismo, en sus distintas variantes, que se asienta en el principio único de la mayor felicidad para el mayor número y todo se explica desde allí. Por otra parte, se trata de *una* teoría entre otras, alternativas, que, sin embargo, hasta ahora no se han presentado, pues el enorme caudal de posiciones alternas, entre ellas las más sólidas, las comunitaristas, están lejos de ser *teorías*.

La obra de Rawls es una cuidadosa y complejísima construcción, que puede verse a la manera de un rompecabezas, cada una de cuyas piezas —en este caso, cada uno de los conceptos—, supone la condensación de siglos de pensamiento filosófico.

Ese rompecabezas tiene un contexto específico, por lo que tiene límites que descartan la posibilidad de teorías que pretendan generalidad y universalidad, que sean "comprehensivas", de ahí que su teoría de justicia corresponda al aspecto político y no moral de las interacciones humanas. Es pensada desde el mundo contemporáneo occidental, liberal, y para el mismo, que, tal como es, es profundamente injusto y desigual.

² Claro que peor es el resultado al que llega Kelsen en su ensayo *¿Qué es la justicia?*: "... la justicia es para mí aquello bajo cuya protección puede florecer la ciencia y, junto con la ciencia, la verdad y la sinceridad. Es la justicia de la libertad, la justicia de la paz, la justicia de la democracia, la justicia de la tolerancia."

Rawls no entra en discusiones de conceptos que da como hechos, pero que son piezas fundamentales de la teoría. No se trata de definir conceptos tales como libertad, o igualdad, o persona, o justicia o dignidad. Se puede decir que ese trabajo ya está hecho. De lo que se trata es de proponer una salida a la consecuencia concomitante, inevitable, de tomarse en serio las libertades de los individuos, que no es otra que la diferencia, que la diversidad. Con el surgimiento de la libertad en el proceso evolutivo de la especie humana surge, como otro lado de la moneda, la diferencia, que se suma a la diversidad—también inevitable—producida por la “lotería natural”, de todo lo cual deriva la distinción entre más y menos favorecidos. ¿Cómo resolver este problema, que es el que da lugar a la injusticia? Mediante la conjunción del principio que garantiza las libertades con el que garantiza que las ventajas de los más favorecidos las acepte la sociedad siempre y cuando de ello se favorezcan también los menos favorecidos. Aquí radica la originalidad de la teoría de Rawls: en la conjunción de ambos principios, conjunción que es el resultado de aplicar las ideas contractualistas de los modernos, aunque con una diferencia que resulta fundamental. Mientras que el resultado del contrato en Hobbes, en Locke o en Rousseau—incluso en Kant—es el del establecimiento justificado del Estado, en Rawls esto deja de ser importante. Los estados ya existen, explíquense o no mediante la idea de contrato, pero el problema de la injusticia no se ha tocado. En el experimento mental de la “posición original” las partes representativas, dejando de lado sus respectivas concepciones morales, se ponen de acuerdo en la forma política de impedir las profundas diferencias sociales y económicas que dan lugar a la injusticia.

A pesar de la profusión de análisis y de estudios sobre la obra de Rawls, considero que, aunque varios de ellos son justificados y acertados en las críticas, no alcanzan a ser “teorías” alternativas, aunque sí complementarias. Baste mencionar como ejemplo la propuesta de Sen acerca de la necesidad de establecer las políticas con el objetivo de desarrollar las “capacidades” de las personas, en lugar de la lista de “bienes primarios” de la teoría de Rawls, o la que hace Michael Walzer.

De mucha mayor envergadura son los planteamientos que en tiempos más recientes viene haciendo Thomas Pogge³, un filósofo realmente comprometido

³ De quien se publica un ensayo en esta misma edición de Aleph.

con los problemas de la injusticia y de la pobreza globales. Discípulo y amigo de Rawls, su análisis crítico ha develado serias incoherencias entre la teoría doméstica y la teoría global o internacional. La teoría de Rawls se ocupó fundamentalmente del nivel "doméstico" de la justicia, esto es, del que se puede aplicar a las estructuras básicas de diferentes sociedades. Del nivel global, es decir, de los principios que se aplicarían al derecho internacional, se ocupó ya al final de su vida, aunque, como bien lo muestra Pogge, con paradojas e inconsistencias que de no corregirse pueden erosionar fuertemente la teoría rawlsiana, pero que, desde mi punto de vista, no afectan ni su valor ni su belleza.

Por su parte, Pogge se ha tomado el trabajo de hacer una revisión seria de las cifras de los economistas, a la luz de la cual el panorama de la mitad de la población del mundo es todavía más siniestro y desolador. Habida cuenta de que buena parte de tal situación depende de la relación entre el nivel doméstico y el nivel global de la justicia, lo que propone Pogge es acogernos a la tabla de los derechos humanos, que está firmada por la mayoría de los países. Pero va más allá, al hacer propuestas concretas de solución, tales como la creación de un *Fondo de impacto sobre la salud*, que, sin afectar mucho los bolsillos de los países ricos, remediaría de forma rápida el desastre que significa el actual sistema de protección de patentes de los fármacos. O también *la reforma de algunas normas de los acuerdos institucionales globales*, que tendría un gran impacto en la disminución de la pobreza global, al menos en cuanto depende de las relaciones entre países ricos y pobres, pues queda el que estos últimos tienen que resolver por sí mismos. De mayor alcance es su propuesta de un *dividendo global de recursos*, que implica una esperanza fundada en un mundo mejor.

Si bien el problema de la justicia es más intrincado de lo que pensaban los griegos, sobre todo por el rumbo económico por el que se ha desarrollado el mundo, que hace inevitable la conjunción con la economía – un saber aún subdesarrollado, más en la medida en que no se sustraiga a los dogmas de moda y a la fuerza de gravedad de los intereses de los poderosos–, hay ya las teorías necesarias que permitirían evitar el horror en el que arrastran sus vidas más de tres mil millones de seres humanos, peor que el que tenía Hobbes en mente cuando escribió su *Leviatán*.

Una de tales teorías, aunque con los necesarios ajustes, es la de Rawls, a la que hay que acoplar la concreción del aporte fundamental de Pogge. En cualquier caso, cabe tener presentes las palabras de Rawls:

La preocupación de fondo que subyace al planteamiento de estas cuestiones es que quizá no conozcamos ningún principio que se tome en serio la idea de los ciudadanos como libres e iguales; o que, si lo conocemos, conocemos varios principios contrapuestos, que imponen requisitos muy diferentes y suscitan disputas inacabables porque todos nos acogemos al principio que más nos favorece. O puede ocurrir que conozcamos al menos una familia de principios que se toma la idea en serio, pero que no estemos dispuestos a obrar en conformidad con ella, por razones cualesquiera. Si se diera cualquiera de estos casos, surgiría la cuestión de si hablamos en serio al hablar de ciudadanos libres e iguales. ¿O es hablar por hablar? ¿Sirve para algo más que para un propósito ideológico, entendiendo este término en el sentido marxiano? Dicho sin rodeos, la integridad del pensamiento democrático constitucional depende de las respuestas que demos a estas cuestiones.⁴

A lo que yo agregaría: así como también la extinción de buena parte de la especie, prevista por Zeus, y –paradójico y vergonzoso– no propiamente por escasez de los bienes que son indispensables para la *vida buena*.

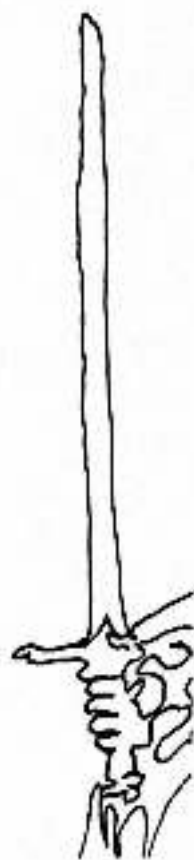


⁴ Rawls, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Ediciones Paidós, pp. 115-116.

Justicia en Colombia¹

Antanas Mockus

Es posible que Colombia ilustre como pocas sociedades el desfase entre, por un lado, ideas e instituciones formales y, por otro lado, las instituciones informales, expresadas en la moralidad de las personas o en las delimitaciones de los comportamientos culturalmente aceptables para toda la sociedad o para grupos dentro de la misma. Ese desfase se traduce en enormes dificultades para conseguir consenso en torno a lo que se entiende por justicia y a lo que se califica como justo. En sociedades donde hay armonía entre ley, moral y cultura, la delimitación de lo justo es más fácil y el debate es sobre la jerarquía última entre los tres sistemas reguladores. Donde hay divorcio entre ley, moral y cultura, donde se aceptan moral y culturalmente los comportamientos ilegales y no se res-



¹ Agradezco mucho a Carlos-Enrique Ruiz su amable persistencia en invitarme a escribir estas páginas para *Aleph*. Pude darme cuenta de lo poco que uso la noción de justicia en un país donde la calificación de las opiniones y las acciones como justas o injustas es casi permanente. Perdonará el lector los titubeos. Doy las gracias también a Diego Cancino por sus valiosos comentarios y sugerencias a una versión anterior y a Paula Zuluaga por algunas recomendaciones también pertinentes. Adriana Córdoba y Carlos Augusto Hernández, entre los vivos, y Carlo Federici y José Granés, entre los fallecidos, me han ayudado a experimentar y a desentrañar ese sentimiento doloroso y poderoso que es la indignación.

paldan moral y culturalmente las obligaciones legales, abundan más las denuncias de injusticia y las justificaciones y los sujetos acudimos –de manera conscientemente oportunista o no– alternativamente a las distintas regulaciones: algo es justo porque es legal, algo es justo porque en conciencia nos parece tal o algo es justo porque es lo colectivamente aceptado por toda la sociedad o por un subgrupo definido de la misma. En Estados Unidos, liberales y comunitaristas han reavivado su debate en torno a la propuesta de orden justo que Rawls presentó precisamente como “una teoría de la justicia” centrada en la imparcialidad, la maximización de las libertades universalizables y la optimización de la (in)equidad distributiva en función del más rápido progreso de los desaventajados y del acceso a cargos por mérito. Adela Cortina se apoya en algunos textos de Rawls para interpretar su contribución como un intento de sistematizar el concepto de justicia decantado históricamente en el interior de la sociedad norteamericana. Nosotros tenemos también el deber de pensar qué es lo que piensa un colombiano cuando piensa acerca de la justicia. Aquí se dan unos pasos preliminares en esa dirección.

1. ¿Cada sociedad ha de clarificar su noción de justicia? Un intento: Rawls

En 1995, Adela Cortina escribió²:

“Buena parte de los países de habla hispana se encuentra enfrentada a un problema realmente espinoso: sus constituciones, recientes las más de las veces, han sido elaboradas con todo esmero por expertos en derecho constitucional comparado y por filósofos formados en los países más desarrollados. Son constituciones moralmente perfectas en su impecable formulación: son, en su mayoría, constituciones rawlsianas”³.

Según Adela Cortina, John Rawls (*Teoría de la Justicia*, originalmente publicada en 1971) se propuso

² “La educación del hombre y del ciudadano” en: *Revista iberoamericana de educación*, ISSN 1022-6508, Nº 7, 1995, págs. 41-64.

³ A. Cortina añade al resumen citado, como primer título y exordio: “Filósofos kantianos, constituciones rawlsianas, pueblo hobbesiano. *‘La peor desgracia de América Latina es que nuestros filósofos son kantianos’*”. Más adelante insiste: “Las constituciones y los filósofos se mueven a un nivel, a muy otro la realidad nacional. Por eso ha llegado a convertirse en dicho habitual el que encabeza este apartado: *‘La peor desgracia de América Latina es que nuestros filósofos son kantianos’*. Sólo comparable –añadiría yo [A.C.]– al hecho de que las constituciones sean rawlsianas y, sobre todo, al de que la realidad nacional sea hobbesiana” (*ibid.*).

“construir un modelo que reflejara del modo más fiel posible lo que un ciudadano norteamericano tiene por justo cuando piensa *en serio* acerca de la justicia. Con ello deseaba proseguir esa *tarea social* práctica, iniciada por pragmatistas norteamericanos como John Dewey, que consiste en reforzar los lazos ya existentes entre los ciudadanos estadounidenses procedentes de distintas culturas, con el fin de crear una comunidad política y socialmente estable” (*ibid.*).

Rawls desarrolla la opción por un “orden justo o aproximadamente justo” que maximiza en primer lugar las libertades generalizables a todos y en segundo lugar limita o acoge las desigualdades distributivas buscando aquella distribución que haga viable el más rápido progreso de los más débiles⁴. En el primer aspecto *justicia* significa igualdad de derechos y deberes; en el segundo *justicia* significa regulación de la desigualdad –oferta de oportunidades– en aras de alcanzar lo más pronto posible el mayor progreso sostenible de los más afectados por la desigualdad. Para Rawls el orden es clave: primero libertades y segundo equidad. Ambos planos son imperativos, pero no se aceptan sacrificios de libertades que se pueden extender a todos en aras de mejorar la equidad distributiva.

Rawls mismo lo resume así:

“Estos principios son los principios de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social”⁵.

Ese orden debe ser tal que los miembros de la sociedad optarían por él si cayeran en un olvido momentáneo de sus respectivas posiciones dentro de la sociedad (el famoso “velo de la ignorancia”).

⁴ El propio Rawls parece relativizar un poco en algunos textos el *riguroso orden lexicográfico* según el cual primero son las libertades y segundo las medidas pro-equidad: “Todos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo–, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados” (John Rawls, *Una teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, p. 341). Una buena introducción a Rawls: Juan José Botero (editor), *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*, Unibiblos, Bogotá, 2005. Son especialmente útiles los dos capítulos escritos por Oscar Mejía.

⁵ Rawls, *op.cit.*, p. 21.

Según Rawls,

“...una sociedad está bien ordenada no sólo cuando está diseñada para promover el bien de sus miembros, sino cuando también está efectivamente regulada por una concepción de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen. En este caso, aun cuando los hombres puedan tener demandas excesivas entre ellos, reconocerán, sin embargo, un punto de vista común conforme al cual sus pretensiones pueden ser determinadas. Si la propensión de los hombres hacia sus propios intereses hace necesaria una mutua vigilancia, su sentido público de la justicia hace posible que se asocien conjuntamente de manera segura” (*op.cit.*, p.21).

“...las instituciones son justas cuando no se hacen decisiones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un balance correcto entre pretensiones competitivas respecto a las ventajas de la vida social” (*op.cit.*, p. 22).

Esto significa que las instituciones tienen que dar un trato impersonal, no pueden favorecer caprichosamente a unas personas u a otras, el trato debe ser universal. Si hay políticas para redistribuir que obviamente favorecen a algunas personas éstas deben seleccionarse con criterios objetivos impersonales. No se acepta por ejemplo que se usen esas políticas para favorecer a comunidades por sus creencias religiosas o por su comportamiento electoral⁶.

Esto significa también que la redistribución no es considerada buena de por sí. Cuando seres humanos cooperan (por ejemplo en el sector productivo), los

⁶ Se trata entonces de diseñar los procedimientos de manera que todos reconozcan de modo general que éstos son imparciales y que por lo tanto sus resultados son justos. Lo que llamaremos el atajismo puede entenderse como un incumplimiento de los mecanismos de distribución de cargas y beneficios sociales establecidos en la ley; no sólo tiene consecuencias injustas, sino que es en sí mismo injusto, al autorizar alteraciones del procedimiento en aras de obtener el resultado.

beneficios de la cooperación se distribuyen normalmente de una manera que resulta del libre ejercicio de la voluntad de asociarse en condiciones libremente acordadas. El principio de equidad permite alterar institucionalmente la distribución de cargas y beneficios de la cooperación bajo dos condiciones: maximización imparcial del bienestar de los más necesitados y distribución del acceso a cargos y responsabilidades según méritos. Las políticas sociales no son mecanismos para hacer favores a destinatarios arbitrariamente escogidos. Son mecanismos que buscan una distribución justa e impersonal de los beneficios de vivir en sociedad y cooperar; justa se entiende aquí como compatible con las libertades y óptima por redistribución para el mejoramiento sostenible de la condición de la población que menos se beneficia en la cooperación y por reconocimiento de méritos. Así, tanto en lo que se refiere a libertades y deberes como en lo que se refiere a mecanismos redistributivos, las instituciones son justas cuando logran actuar de manera impersonal. La justicia resulta así entendida fundamentalmente como imparcialidad (*fairness*).

Ahora bien, la respuesta a cuáles serían distinciones arbitrarias o cuál el balance correcto de beneficios y cargas sí puede variar dependiendo de la concepción específica de justicia que cada cual tenga: "...usualmente está en discusión lo que es justo e injusto" (*op.cit.*, p. 21).

La solución a este debate, que parecería sin fin, es la idea posterior, que Rawls incorpora en su libro *Liberalismo político*, publicado en inglés en 1993, de que es posible un "consenso por traslapos" donde desde distintas tradiciones culturales inconmensurables entre sí se puede llegar a un acuerdo sobre las reglas (aunque no necesariamente sobre los argumentos que las fundamentan).

De todos modos Rawls considera que

"Sin embargo, un cierto acuerdo en las concepciones de la justicia no es el único prerrequisito para una comunidad humana viable. Hay otros problemas sociales fundamentales, en particular los de coordinación, eficacia y estabilidad. Así, los planes de los individuos necesitan ser conjuntamente acomodados (...) más aún, la ejecución de estos planes debiera llevar a la consecución de los fines sociales por caminos que sean eficientes y compatibles con la justicia. Por último, el esquema de la cooperación social tiene que ser estable: se tendrá que cumplir con él más o menos regularmente y sus reglas básicas habrán de obedecerse voluntariamente. Cuando ocurran infracciones a las mismas, deberá

haber fuerzas estabilizadoras que prevengan violaciones ulteriores y que tiendan a restaurar el orden. Ahora bien, es evidente que estos tres problemas están conectados con el de la justicia. No habiendo una cierta medida de acuerdo sobre lo que es justo e injusto, es claro que será más difícil para los individuos coordinar sus planes de manera eficiente con objeto de asegurar que se mantengan los acuerdos mutuamente beneficiosos. La desconfianza y el resentimiento corroen los vínculos del civismo, y la sospecha y la hostilidad tientan al hombre a actuar de maneras que de otro modo evitaría" (*op.cit.*, pp. 22-23).

Un buen orden social no sólo debe ser justo y reconocido como justo, debe atender los desafíos de coordinación, eficacia y estabilidad. Si no hay consenso en torno a qué es justo, qué injusto, los tres desafíos se agravan. La sociedad no logra cooperar de manera productiva y eficazmente pautada en el tiempo.

Según Hobbes, la justicia consiste en hacer cumplir las obligaciones contractuales de las partes. Esto corresponde a una concepción pre-democrática y pre-liberal que sin embargo ya prevé la protección estatal a derechos del ciudadano frente a terceros⁷. El Estado-Léviatán es el depositario y guardián del cumplimiento del pacto y para ello concentra en sus manos los medios de coerción. Los intereses egoístas de los individuos son el único cimiento confiable y su manipulación coercitiva es el instrumento idóneo (por eficaz y por ineludible) para alinearlos.

Hay una línea de continuidad, que Stephen Holmes muestra⁸, entre la protección liberal del individuo frente a las potenciales arbitrariedades del Estado y la protección de condiciones mínimas de vida para el individuo frente a las vicisitudes propias de la economía de mercado. Las constituciones de finales del siglo XVIII buscaban ante todo proteger al ciudadano frente a la arbitrariedad del Estado porque ésta era la principal fuente de limitación de las opciones y derechos del ciudadano. Posteriormente, la fuente de las amenazas contra el ciudadano se encuentra más que en el despotismo estatal en fenómenos como el ciclo económico o la globalización. La libertad necesita ser defendida no sólo frente al Estado.

⁷ Stephen Holmes, *Passions & Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, p. 242.

⁸ Holmes, *op.cit.*, págs. 236-266.

Holmes muestra que no es cierto, como creen los neo-liberales, que el estado liberal sea filosóficamente contrario al estado de bienestar. De esta manera, revela lo emparentada que está la justicia entendida como protección a los derechos civiles con la justicia entendida como protección a los derechos económicos y sociales (lo que en Colombia llamamos justicia social y quedó resumido en la Constitución en la declaratoria del nuestro como un “estado social de derecho”). Donde Rawls pone un orden claro entre libertades y mejoramiento social de los desaventajados, en Colombia nos enredamos queriendo en el mejor de los casos cumplir en un solo siglo la tarea de tres (la imagen es de Rodrigo Uprimny y su grupo de trabajo *De Justicia*) o clamando, en el peor de los casos, que mientras no haya justicia social no habrá paz (cuando lo que más necesitamos para construir más justicia social es contar con paz, con respeto a la vida, etc.)⁹.

2. Una paradoja colombiana: alta sensibilidad a la injusticia y multiplicación de justificaciones para reducir la responsabilidad por injusticias

Al ubicarnos en la Colombia de comienzos del tercer milenio, debemos reconocer cuán incipiente es la interiorización de la Constitución en la moral personal y cuán parcial su incorporación en las creencias y costumbres colectivas. Trataremos brevemente de destacar la fuerte presencia de la indignación, motivada más a veces por el incumplimiento de normas sociales que por el incumplimiento de normas legales. Miraremos algunos indicadores de impunidad y de confianza en los jueces.

2.1. Alta sensibilidad a la injusticia

Para comenzar, miremos qué en nuestra cotidianidad suele ser llamado *injusticia*. En primer lugar, siguiendo el criterio de Agnes Heller¹⁰, Colombia es moderna: con gran frecuencia se discute simultáneamente si la ley es justa o injusta y si una determinada aplicación de la misma lo es. Lo que se califica

⁹ Posada-Carbó, Eduardo; Deas, Malcolm; Powell, Charles *La paz y sus principios*. Editorial Alfaomega, Libros de Cambio, Bogotá, mayo 2002.

¹⁰ Conferencia sobre Justicia Social en la Universidad de los Andes 1997. Ver también: Agnes Heller: “Complejidad y justicia” en *Análisis Político* no. 32, 1997 pp. 16-26 (traducción de Francisco Gutiérrez).

como injusticia puede ser i) una violación específica a la ley (por ejemplo el desconocimiento de un derecho de alguien); ii) puede ser una aplicación específica de la ley; iii) puede ser la ley la que termina siendo calificada de injusta. Una manera frecuente de calificar de injusta a la ley misma, es considerarla expresión de intereses particulares de cierto(s) grupo(s) y no del interés colectivo.

También la calificación puede escapar al ámbito legal y referirse a si la acción fue o no moralmente justa y debería producir en su autor satisfacción moral (conciencia de deber cumplido) o culpa (malestar moral por haber violado algún principio moral reconocido como propio). O también puede calificarse como injusticia una violación a una norma social (lesiona la norma de reciprocidad el no devolver un favor, no vengar una ofensa grave) o una reacción de reconocimiento social a un comportamiento contrario a una norma social (por ejemplo, en algunos medios suele ser visto como injusto denunciar faltas o incluso aplaudir a quien denuncia).

La vehemencia de estas discusiones revela la fuerza entre nosotros de sentimientos morales como la indignación, el resentimiento y la culpa. De ahí la relevancia pero también la complejidad de explorar las peculiaridades de la discusión colombiana sobre lo justo y lo injusto. Indudablemente esa discusión alimenta de manera sustantiva las justificaciones de la violencia, la corrupción y la ilegalidad. Fines justos intentan legitimar medios turbios. Y viceversa: violencia, corrupción e ilegalidad son opciones de conducta que necesitan ser justificadas: en ausencia de justificaciones generarían mayor cantidad de miedo, culpa y vergüenza. Las justificaciones inhiben al menos en parte la fuerza de la regulación legal, moral y cultural.

En nuestro trabajo a favor de la *cultura ciudadana* hemos llamado divorcio entre ley, moral y cultura, la aprobación moral y cultural de ilegalidades y la falta de aprobación o la franca desaprobación moral y cultural de las obligaciones legales. Cuanto mayor sea el divorcio entre ley, moral y cultura, más riesgo habrá de que lo legalmente justo no sea visto como cultural o moralmente justo y viceversa. Un ejemplo: lo legalmente correcto sería no comprar en los San Andresitos (en muchas ciudades colombianas se llaman así grandes comercios semi-formales de licor, cigarrillos y electrodomésticos donde al menos una parte de lo vendido es de contrabando). No comprar sería lo legalmente justo con los que pagan impuestos, evitaría el lavado de dinero, reduciría la competencia desleal con el comercio formal que cumple con sus obligaciones laborales. Sin

embargo, es común y culturalmente aceptado el argumento: no sea bobo, compre en San Andresito, es un atraco pagar un precio tan alto por esa botella de trago, es injusto, además esos impuestos se los robarían.

Por otro lado, las encuestas de cultura ciudadana que hemos aplicado en seis ciudades colombianas¹¹ muestran que hay mucha gente (entre el 10 y el 32%) que se siente bien al aceptar la oferta de comprar sin factura. Una proporción menor al 14% lo hace pero siente culpa.

Una interpretación es que el interés de ahorrar, más la debilidad de la regulación legal (impunidad y también debilidad de la pedagogía de la ley) más la aceptación o incluso celebración colectiva del ilícito “neutralizan” la fuerza del imperativo moral que sigue ahí presente bajo la forma del sentimiento de culpa. En algún sentido se ve uno abocado a un dilema sin solución. Si es justo con el fisco, comete algunas de varias injusticias: o es “injusto con su bolsillo” (una manera de hablar), o se aplica injustamente una norma que los demás no aplican, o ignora injustamente consigo mismo un comportamiento que sabe o supone mayoritario. No sólo sería injusto tener que seguir una ley injusta. Sería injusto seguir una ley que muchos otros no siguen (una disculpa muy problemática).

2.2. Un amplio repertorio de justificaciones

El afán de justicia se expresa en Colombia bajo la forma de abundancia de las justificaciones. Una acción injustificada aparece como injusta. Tenemos disculpas para todo. La justificación no siempre alcanza a probar que la acción fue justa; a veces sólo prueba que no fue injusta. Es como si existieran cinco discursos independientes desde los cuáles justificar las acciones ilegales, violentas o no: 1) los fines pragmáticos (...es la única manera de lograr los objetivos o tener un gran provecho económico o salvaguardar la propiedad); 2) la cultura (se justifica porque es lo acostumbrado, porque el no hacerlo generaría rechazo social, por reciprocidad positiva—por ejemplo para pagar un favor—o por reciprocidad negativa—es justo responder a una injusticia con otra injusticia); 3) por la obligación moral, no sólo de luchar pacífica y públicamente contra una ley o un régimen injusto (a lo Gandhi), sino por la facultad de corregir en la práctica, discrecionalmente, una aplicación de la ley que sería injusta (sería

¹¹ Las ciudades y el año donde se ha realizado esta pregunta de comportamiento tributario son: Cali 2006, Neiva 2006, Santa Marta 2006, Medellín 2007, Ibagué 2007 y Barranquilla 2008.

por ejemplo injusto aplicarle una multa a quien podría quedarle difícil pagarla; “se acata, pero no se cumple”¹²; 4) mi conciencia me lo impide o me lo impone; y 5) había un acuerdo de por medio (aunque fuera ilegal)¹³.

Una brecha grande entre ley, moral y cultura complica el juicio personal y la discusión pública sobre qué es justo y qué es injusto.

¿Cumplir o incumplir acuerdos, es justo o injusto? Pues, depende... Si la otra parte ha incumplido, la norma social de reciprocidad parece autorizar el incumplimiento. Mauricio García ha caracterizado una aplicación de esa regla como el fenómeno latinoamericano del “pactismo”: suscribir acuerdos según el cliente, apostándole además a veces cada cual desde el comienzo a que serán incumplidos y esperando ansiosamente que algún otro firmante incumpla (para poder uno incumplir). Si el acuerdo es inmoral pero legal, o a la inversa, la evaluación de si es justo cumplirlo o no dependerá mucho de lo culturalmente aceptado¹⁴.

3. Colombia: baja eficacia y acceso limitado a la justicia estatal

Colombia parece escandalosamente injusta bajo varias perspectivas:

3.1. Justicia retributiva.

La impunidad legal es mayúscula. De más de 14.700 homicidios anuales¹⁵ se esclarecen y desembocan en condena del culpable menos del 4%¹⁶. Ni siquie-

¹² Desde lo planteado por Rawls, reservarse esta posibilidad de evaluación moral es no confiar en que la justicia del resultado depende del cumplimiento estricto de los mecanismos imparciales.

¹³ Es más difícil de clasificar la justificación “cuando es la única manera de ayudar a la familia”. Ahí hay por lo menos altruismo (limitado al círculo más inmediato) y acatamiento a tradición (por lo tanto presión cultural). Su presencia excesiva genera familias que en vez de formar ciudadanía, la destruyen. Putnam usó la expresión “familismo amoral” para ayudar a describir y comprender características del sur de Italia a lo largo del siglo XX.

¹⁴ Un ejemplo patente de primacía de la definición cultural de qué es lo justo y qué lo injusto: Yidis Medina, la congresista, hizo (¿o solo creyó hacer?) acuerdos burocráticos a cambio de su voto a favor de la enmienda constitucional que permitió la reelección presidencial; como el cohecho está culturalmente aceptado en la cultura política clientelista, pues Yidis siguió por mucho tiempo reclamando que había sido víctima de una injusticia: el incumplimiento de lo pactado con los dos ministros y otros altos funcionarios.

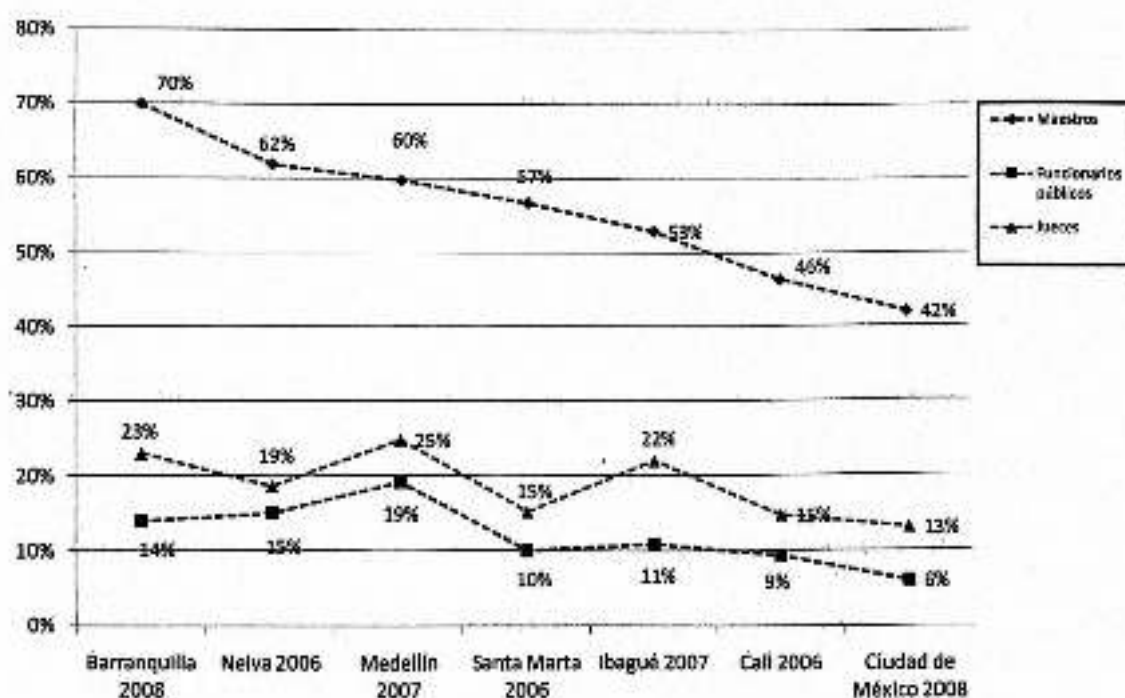
¹⁵ Si Colombia tuviera la tasa de homicidios del Japón los homicidios anuales se limitarían a 250 (*Informe mundial sobre violencia y salud*, OMS, 2003).

¹⁶ Mauricio Rubio, *Crimen e impunidad. Precisiones sobre la violencia*. Tercer Mundo Editores, CEDE, Bogotá, 1999.

ra ese 4% representa una “muestra” del total de homicidios, en su mayoría son homicidios fáciles de esclarecer o esclarecidos desde un comienzo¹⁷. Parte de esa cifra de homicidios corresponde a formas de justicia privada, justicia por mano propia o por mano de grupos ilegales, “ajuste de cuentas” o venganza que no merecen el nombre de justicia. La demanda de justicia insatisfecha va mucho más allá de los homicidios y según algunos estudios se concentra sobre todo en violencia intrafamiliar. Esta violencia puede entenderse como una forma de justicia privada, la justicia del hogar –remanente del derecho del *pater familiae* en Roma–: el imperio de la ley termina en la puerta de la casa donde empieza la ley de quien dirige el hogar, el más fuerte.

La confianza en los jueces es muy baja, de lejos menor a la confianza en los educadores pero mayor que la confianza en los funcionarios públicos (ver gráfica).

CONFIANZA EN JUECES, MAESTROS Y FUNCIONARIOS PÚBLICOS



Fuente: encuestas de cultura ciudadana realizadas en el año indicado (diversos apoyos: BID, Alcaldías, Fundación Terpel, Cámaras de Comercio).

¹⁷ Esto puede haber cambiado un poco con la ley de Justicia y Paz que facilitó muchas confesiones, básicamente por parte de paramilitares. Sin embargo, se considera que en Colombia menos de una quinta parte de las muertes violentas intencionales se deben al conflicto armado.

Según el DNP¹⁸, aunque “la confianza en el sistema judicial ha aumentado”, “...menos de la mitad de los colombianos que fueron víctimas de un delito denunciaron el hecho. La falta de credibilidad en el sistema es la principal razón para no haber formulado denuncia. La mitad de los colombianos consideran que los Tribunales garantizan un juicio justo. La mitad de los colombianos piensan que el sistema de justicia castiga a los delincuentes. Fuente: LAPOP, 2007”.

Sin embargo: “En el 2007 sólo 23% de los colombianos creen que todos los ciudadanos tienen iguales oportunidades frente a la justicia. Fuente: *Latinobarómetro 2007*”. La paradoja es que la mayoría, en el trato con autoridades, justificamos privilegios en nuestro favor y protestamos por privilegios a favor de otros (“la ley es para los demás”).

3.2. Justicia distributiva

Otro aspecto de la vida colombiana que puede (y suele) ser cuestionado como profundamente injusto es el de la distribución del ingreso. Existe una manera de medir la forma en que está distribuido el ingreso en una sociedad: el coeficiente de Gini. Éste toma valores entre 0 y 1: el valor 0 significa que todas las personas tienen el mismo ingreso y el valor 1 significa que una sola persona tiene todos los ingresos de la sociedad. Latinoamérica, según el *mapamundi* más reciente del Gini publicado por Naciones Unidas, es el continente más desigual (no el más pobre). Y nuestro Gini es de los más altos del mundo y de Latinoamérica. Bolivia es el único país de Latinoamérica que tiene un Gini superior a 0.60: 0.606 y Colombia lo tiene muy cercano: 0.538. Namibia y Lesotho son los países con la más alta desigualdad: 0.707 y 0.632, respectivamente¹⁹.

También parece escandalosa la concentración de los activos productivos (como tierra, *educación*, tecnología dura y blanda y capital). La desigualdad en acceso a la educación y sobretodo en calidad de la misma va a ser tendencialmente la más grave de las desigualdades, la más irreversible en sus

¹⁸ Tomado de: Carolina Rentería, Directora, Departamento Nacional de Planeación, “Seguridad Jurídica y Desarrollo—Justicia para la competitividad, presentación hecha en Cartagena, agosto 7 de 2008.

¹⁹ Cfr. http://www.nationmaster.com/graph/eco_dis_of_fam_inc_gin_ind-distribution-family-income-gini-index

consecuencias²⁰. Y la búsqueda de mejores ingresos y mejor educación para sí o para la familia alimentará cada vez más las tendencias migratorias internas y externas.

Dadas sus políticas sociales (en salud y educación y, en menor grado, en atención a poblaciones especiales) Colombia se ubica en materia de Índice de Desarrollo Humano (IDH) en un lugar intermedio (0,791, ocupando el puesto 75, mientras que Brasil con 0.800 ocupa el 70, último lugar de los países con IDH alto), mucho mejor del que cabría esperar por el grado de desigualdad de ingresos.

Podría decirse que en Colombia hay condiciones para que sean las desigualdades y no tanto la pobreza de por sí las que generen (solas o combinadas con ciertos argumentos) emociones fuertes o hirientes —de indignación, ira, rencor, resentimiento, envidia y desprecio— y sea más la desigualdad que la exclusión lo que anime la demanda de “justicia social”.

3.3. Justicia local

Otra acusación corresponde a la injusticia cometida cuando se ignoran los méritos, cuando éstos no reciben un suficiente reconocimiento material y simbólico. En Colombia, a pesar de ciertos avances, la sociedad de los favores y las palancas no ha logrado cederle su lugar a mecanismos modernos de selección. Puestos y contratos siguen siendo distribuidos en buena parte según pautas de reciprocidad propias del clientelismo y de la corrupción. La mejor hoja de vida, el mejor examen, o la mejor propuesta contractual, no se imponen como debería ser. Reina el favor, aunque a veces sea refugiándose en la ambigüedad²¹.

Las deficiencias de la justicia formal colombiana, la tolerancia a la corrupción, la aceptación social de una cultura de favores y la adhesión a normas

²⁰ La desigualdad educativa tiene enormes costos para la sociedad, morales y pragmáticos. Mantener y profundizar esta desigualdad en el mundo del mercado y de la globalización es excluir arbitrariamente a algunos del acceso a los beneficios que dicho mundo promete: el primero, la movilidad económica y social; el segundo, la movilidad geográfica y laboral; y el tercero, el acceso a muchos de los beneficios y las oportunidades de la sociedad del conocimiento.

²¹ “¿Y entonces que nos queda?” exclamó un viceministro durante un taller organizado por Transparencia Colombia para acompañar una gran licitación cuando los demás participantes coincidimos en que era corrupción darle a entender a los proponentes técnicamente escogidos que el resultado de la licitación podía deberse a un favor. Nos parece que con frecuencia se combinan un proceso técnico de selección objetiva con un engaño: algún político o funcionario le hace creer al ganador de la licitación o del concurso que hubo un favor donde no lo ha habido (usando a veces expresiones tan ambiguas como “se hizo lo que se pudo”): lo esencial desde el punto de vista de la norma social es insinuar el favor para crear la deuda.

sociales anti-jurídicas que crean nichos de informalidad, hacen que en Colombia los tiempos requeridos para celebrar acuerdos y resolver disputas sean de los más altos del hemisferio (estudios recientes del Banco Mundial²²).

4. Colombia debe asumir que ley, moral y cultura pueden en sus tensiones y armonizaciones llevar a una sociedad más justa (con un sentido más compartido y realizado de justicia)

En Colombia una cuestión clave—muy frecuente en ambientes universitarios, popularizada por la distinción entre derecho y justicia—parecería ser la de si la violación de la ley puede ser justa. En ese sentido, lo que más nos debería interesar de Rawls es su detallado tratamiento de la desobediencia civil y de la objeción de conciencia. Pero un narcotraficante o un miembro de autodefensas ilegales no reúne las condiciones del desobediente o del objetor rawlsiano²³. La otra cuestión que nos puede interesar—y mucho—es el pluralismo razonable, presente cuando desde tradiciones culturales distintas e inconmensurables (MacIntyre) se apoya con argumentos distintos un mismo orden social y unos mismos mecanismos de solución de conflictos²⁴. Culturas distintas con lenguajes distintos pueden dar lugar no sólo a descripciones y explicaciones distintas de cómo son las cosas, sino también a prescripciones y justificaciones sobre cómo se deben hacer las cosas²⁵.

²² En Colombia, hacer exigible el cumplimiento de un contrato tiene un costo de 53% del valor de la deuda o de la demanda y tarda 1,346 días [versus un costo del 30% y una duración de 700 días en América Latina y Caribe]. Colombia ocupa el puesto 147 de 178 países en el indicador de “cumplimiento de contratos”. Fuente: Competitividad Doing-Business 2007 (BM). Tomado de: Carolina Rentería, Directora, Departamento Nacional de Planeación, “Seguridad Jurídica y Desarrollo—Justicia para la competitividad, presentación hecha en Cartagena, agosto 7 de 2008.

²³ Básicamente que el desobediente haya ensayado ya todas las vías legales, que haga pública su desobediencia y que acepte el castigo legal previsto.

²⁴ Como lo muestra el conflicto entre la Occidental y la comunidad indígena U'wa, hay casos de incomunicación extrema entre culturas donde ni siquiera se coincide al definir el mal extremo. Ver Ángela Uribe Botero, “El caso U'wa: un conflicto en torno al mal radical” en J. J. Botero (ed.), *op.cit.*

²⁵ Como lo piensa MacIntyre, hay tradiciones que son inconmensurables entre sí, cuyas diferencias no pueden resolverse por ningún procedimiento racional, pero cuyo diálogo resulta útil y fértil para ellas y para la sociedad. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid, 1992.

Si hay todas las cuestionables injusticias resumidas en los párrafos anteriores ¿se las percibe, se las reconoce? ¿Cuál es o cuáles son las emociones suscitadas? ¿Cuáles las correspondientes tendencias a la acción? ¿Cuáles son las oportunidades de acción colectiva? ¿Cuáles las restricciones?

Los colombianos somos sensibles a la injusticia. La paradoja es que la percepción de injusticia se ve mitigada por la exageración (ver mucha más o mucho menos justicia de la que objetivamente hay, no reconocer avances o sobredimensionarlos) y por la naturalización y consiguiente resignación al abrigo de las muy diversos discursos de justificación: tú también..., todos los... son iguales..., siempre ha sido así..., por la familia..., por los objetivos..., por el honor..., por un gran beneficio económico..., mientras haya demanda habrá oferta...

La percepción de injusticia genera indignación²⁶. También otras emociones cercanas como resentimiento, rencor, rabia, irritación y a veces odio. Y a estos sentimientos corresponden tendencias a la acción destructivas: hacer daño, despreciar, evitar, destruir. También pueden alimentar la decisión de corregir directamente al injusto, aunque esto genere costos o riesgos individuales desproporcionados.

²⁶ *Behavioral Economics* es una corriente de la economía contemporánea que ha hecho experimentos ingeniosos con resultados muy robustos. Por ejemplo en el *juego del ultimátum* participan el experimentador y dos jugadores, (P) el que propone y (D) el que dispone. El experimentador le entrega a P diez unidades monetarias (por ejemplo diez mil pesos) y les explica a los dos las reglas de juego: P y D no se conocen y no se conocerán, su anonimato está garantizado. P debe hacer una oferta a D de cómo compartiría las diez unidades monetarias, D sólo puede aceptar o rechazar la oferta; no hay regateo. Si D acepta, se reparte el dinero conforme P propuso, si D rechaza la oferta, todo el dinero regresa al experimentador. La predicción desde la microeconomía es que P propondrá quedarse con 9 y pasarle 1 a D. Y como para D, asumido como sujeto económico optimizador, 1 es mejor que nada, D aceptará. Los hechos son muy distintos: la propuesta más frecuente es 5-5, la mayor parte de las propuestas se ubica entre 3 y 5, el promedio es ofrecer 4 y quedarse con 6. Más de la mitad de las propuestas de 2 o menos son rechazadas. Si se hace escaneo cerebral a D antes de que comunique su decisión, ésta se puede predecir: si D va a rechazar la propuesta la parte del cerebro correspondiente a las emociones se activa sensiblemente más. La interpretación de estos resultados es que parte de la gente es capaz de castigar una oferta percibida como injusta. Las normas funcionan porque existen las emociones. Tal vez existe una norma de reciprocidad (cultural y tal vez moral) a la luz de la cual dióros "caídos del cielo" se comparten en partes iguales. En todo caso existe —y se activa durante el experimento— la norma de reciprocidad negativa: si soy tratado de manera que percibo como injusta reacciono castigando al injusto aún si ello me implica costos. Esto ayuda a comprender muchas situaciones de "pierdo con tal de perder". Ver, por ejemplo: Joseph Henrich et al. (ed.), *Foundations of Human Sociality. Economic experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*, Oxford University Press, 2004.

A veces entran en escena mecanismos de “neutralización” o de escape: injusticia se paga con injusticia. A una injusticia de una clase (legal, moral, cultural) se justifica responder con otra injusticia, de la misma clase o de otra. A una demanda legal arbitraria se responde con violencia, por ejemplo. Relaciones laborales conflictivas desembocan en el secuestro de empresarios o en la desaparición de sindicalistas. La cadena de reciprocidad de injusticias crece formando un espiral que se agranda al no ser detenido por la justicia retributiva, por lo cual sólo queda la amnistía final como la reciprocidad total: tu total impunidad por mi total impunidad.

Durante el siglo XX los procesos de paz se caracterizaban por las amnistías: tus injusticias por las mías, no vale la pena abrir una contabilidad detallada²⁷. Conclusión: alinear las tres justicias, la legal, la moral y la cultural.

Rawls puede apoyarse en un alto grado de consenso en torno a los principios de libertad y equidad, en ese orden. Y puede contar con un aparato de justicia bastante eficiente, eficaz y legítimo, respaldado desde tradiciones culturales muy distintas que configuran un pluralismo razonable.

Colombia sólo parcialmente cuenta con premisas parecidas. La estabilidad de su institucionalidad se ve bastante opacada por la recurrencia de la violencia y la persistencia de la corrupción. En este contexto hay que retomar pedagógicamente las tensiones entre ley, moral y cultura. Lo justo no es (todavía) simplemente lo que la ley y la justicia formal establecen. Tampoco es simplemente lo que cada conciencia autónomamente juzga como tal. Ni es lo social o culturalmente aceptado como tal por la sociedad o por un grupo. *Lo justo es lo que resiste un zarandeo razonable desde los tres sistemas de regulación. Lo que “aguanta” una crítica desde las tres perspectivas.*

Avanzar en la justicia en Colombia es pasar de justo es lo-legal-o-moral-o-culturalmente-justo a justo es lo-legal-y-moral-y-culturalmente-justo.

²⁷ Una fórmula casi exacta, que concede “amplia amnistía y completas garantías” (Tratado de Wisconsin), es retomada en los distintos tratados de paz, desde los acuerdos que pusieron fin a la guerra de los mil días a comienzos del siglo XX, hasta el acuerdo con el M-19 que da lugar a la Constituyente de 1990-1, pasando por el pacto de Benidorm que pone fin a la violencia liberal-conservadora y da lugar al Frente Nacional. Ver: Medófilo Medina y Efraín Sánchez (editores), *Tiempos de paz. Acuerdos en Colombia, 1902-1994*, Alcaldía Mayor de Bogotá, IDCT, 2003.

Las leyes pueden hacerse más justas: más que negociadas e impuestas por mayorías envalentonadas por su carácter de tal (recuérdese el Frente Nacional) deben ser ampliamente discutidas buscando un consenso incluyente con todos los afectados. La democracia deliberativa busca esa transformación de los intereses a través de su clarificación, de la exploración de las consecuencias para todos y de la puesta en juego de argumentos impersonales y emociones personales. El proceso democrático es capaz de transformar las preferencias (Jon Elster ve una "embriaguez con las razones" por ejemplo en la promulgación de los derechos humanos durante la revolución francesa).

La discusión misma de las leyes tiene efectos pedagógicos sobre los participantes en ella y, eventualmente, sobre el público. Pero si la dimensión de interiorización moral e incorporación cultural se tomara en serio, las leyes terminarían siempre con la expresión: *publíquese, explíquese, compréndase y cúmplase*.

El desarrollo moral lleva a un compromiso con la ley inicialmente acrítico que luego incorpora posibilidades de crítica y de transformación democrática. Lawrence Kohlberg ha reconstruido el desarrollo moral del individuo a través de 6 etapas de raciocinio moral: i) justo es lo que genera beneficios; ii) justo es responder con reciprocidad (favor por favor, ojo por ojo); iii) justo es seguir reglas del grupo al que uno pertenece (reglas propio un nosotros restringido), iv) justo es seguir la ley y defenderla con argumentos ("good boy orientation"), v) justo es jerarquizar principios legales y morales a la luz de los cuales las reglas pueden ser criticadas con argumentos y transformadas y vi) justo es adherir a principios universales (derechos humanos) y estar abierto a acoger lo que produzcan procedimientos fundados en esos principios. En la etapa i) justicia e interés se identifican (injusto es todo lo que afecte negativamente mi interés). Las etapas dos y tres, que parecen ser las empíricamente predominantes en Colombia, corresponderían a una primacía de la regulación cultural. La cuarta etapa (y más sutilmente las etapas v) y vi) corresponderían a la constitución y predominio de un sujeto legal. Este inicialmente sería acrítico y posteriormente se volvería no sólo capaz de criticar sino también de participar activamente en la transformación de la ley, siendo capaz en caso extremo de realizar acciones de desobediencia civil (Gandhi, Martin Luther King).

Reconocer oportunamente lo justo pone en juego mecanismos de direccionamiento positivo, individual y colectivo. Sentido del deber, concien-

cia en paz, reconocimiento social, confianza, buena reputación son mecanismos positivos que ayudan a consolidar los comportamientos y los juicios justos.

Transformación cultural: conviene impulsar una cultura ciudadana sensible a prioridades locales, vigorizar las tradiciones culturales (sin caer en la tentación de oficializar sus mandatos por la vía de disposiciones constitucionales o legales), vigorizar la autorregulación moral y vigorizar la mutua regulación cultural, buscando que las tres regulaciones indicadas sean coherentes entre sí, sin privilegiar ninguna y aceptando que de persona a persona, de grupo a grupo, la fundamentación filosófica sea eventualmente diversa. Importa que coincidamos en no matar, sin importar cuán distintas son nuestras razones para negarnos a matar.

El desafío señalado en la introducción, pensar la justicia desde Colombia, es enorme. En Colombia, justo parece a ratos ser simplemente todo lo que permita que el bien triunfe sobre el mal. Las restricciones constitucionales de inspiración rawlsiana le parecen a muchos ataduras sobredimensionadas hábilmente explotadas por el crimen organizado y por los grupos armados ilegales, los cuales a su vez pretenden ofrecer servicios de justicia privada más expeditos y eficientes. A falta de un solo Leviatán se multiplican Leviatanes informales en las regiones. Las posiciones filosóficas más basadas en imperativos incondicionales sufren bajo el embate de consideraciones realistas: la teoría del mal menor se abre paso fácilmente.

En Colombia conviene aumentar la atención al saldo pedagógico de los distintos intentos de hacer o mejorar justicia. Mencionemos algunos procesos prometedores:

La adopción de procedimientos verbales permite en principio vivencias que acercan el ritual de la justicia legal a situaciones de la vida cotidiana y a representaciones de la justicia ampliamente divulgadas por el cine y la televisión. Hay una épica de la causa justa, hay una acumulación de pruebas y argumentos, hay con alguna frecuencia, un derrumbe, una catarsis, del culpable ante la fuerza de las pruebas y los argumentos. Es inocultable la intensidad de los sentimientos morales involucrados: indignación, resentimiento, culpa, solidaridad, carácter sublime del triunfo de la justicia. Son momentos en que lo moralmente justo coincide con lo socialmente reconocido como justo (en uno o más contextos) y ambos coinciden con lo legalmente justo. Pero antes se han

tenido que superar las tentaciones de atajos como la justicia por mano propia o el consenso basado en apariencias, prejuicios o presiones²⁸.

Las *casas de justicia*, los procedimientos de *atención integral a víctimas de violencia sexual*, los *centros de mediación y conciliación* han ayudado a acercar la justicia a los ciudadanos, reconciliando diversas interpretaciones de lo justo. Donde el mandato de reconciliar cultura y ley es más expreso (buscándose lo “justo” a los ojos de la comunidad, en relación con los “usos y costumbres de la comunidad”) es en la experiencia de los *jueces de paz* –que resultó menos satisfactoria de lo esperado por sus promotores²⁹. Podemos tal vez regocijarnos con una posible moraleja de esa experiencia: ya es demasiado tarde para devolver en Colombia la rueda de la modernidad y sustraernos al imperativo de lograr una Constitución institucionalmente respetada, moralmente interiorizada y, sobre todo, incorporada en los usos y costumbres de los colombianos.

La tentación latinoamericana, ampliamente documentada en las encuestas y en las innovaciones de cultura ciudadana es la siguiente: cada cual se cree sujeto moral capaz de entender por las buenas, pero cree que la mayoría de los demás es ante todo un sujeto legal (o cultural) que entiende por las malas (por temor a la sanción legal o temor al rechazo social). Los miembros del propio pueblo consideran hobessiano al resto del pueblo, pero se consideran a ellos mismos kantianos.

Por otra parte, suponer que el otro es mejor de lo que es en realidad e incorporar prudentemente esa suposición en la interacción con el otro es una estrategia pedagógica ineludible.

Uno no nace ciudadano, uno se vuelve ciudadano.

Y lo que más ayuda es que los demás y los funcionarios del Estado lo traten a uno como ciudadano.

²⁸ Hemos usado la noción de atajo y la de cultura del atajo o “atajismo” para caracterizar (1) prácticas donde los resultados se logran prescindiendo de tener en cuenta consecuencias, especialmente consecuencias remotas en el tiempo y remotas socialmente; (2) la aprobación social o cultural a esas prácticas. Un atajo elemental es cruzar la calle por lugar indebido con tal de ahorrarse algunos pasos o segundos. O parquear en la vía para cargar o descargar sin preocuparse por la incomodidad y la demora causada a otros. El soborno es otro ejemplo de atajo. La metáfora del atajo incluye el efecto de antecedente contagioso: si alguien toma un atajo aumenta la probabilidad de que otros lo tomen.

²⁹ *Descifrando la Justicia de Paz en Bogotá*, Iniciativa Europea para la Democracia y los Derechos Humanos –IEDDH Proyecto CRIS No 96-380, Observatorio Distrital de la Justicia de Paz, Bogotá D.C., mayo de 2006.

Remirada a la justicia en Colombia

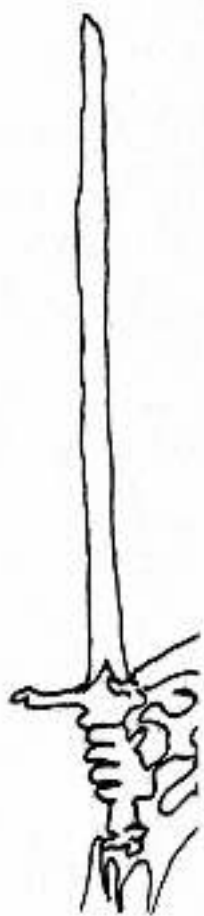
Eduardo Aldana-Valdés

Introducción

En 1972 animé a un grupo de ciudadanos a crear el Instituto SER de Investigación. Durante los siguientes veinte años participé, desde ese instituto, en estudios novedosos y de gran alcance en el campo de la justicia. Hacia el final de ese periodo, en 1988, por solicitud de la Asociación Nacional de Instituciones Financieras preparé un documento sobre la situación de la justicia en Colombia. Ahora, el doctor Carlos Enrique Ruíz, director de la Revista ALEPH, me ha pedido que escriba un artículo de opinión sobre el mismo tema. No he podido resistir la tentación de comparar lo que dije en aquel tiempo, con buenos elementos de juicio, con lo que percibo ahora, desde la acera de los ciudadanos que admiran a la justicia como una institución fundamental de la democracia pero que sufren por sus quebrantos, productos de intereses aparentemente invencibles.

La legitimidad perdida

El problema crucial de la justicia en 1988 era la acelerada pérdida de legitimidad. En palabras del inolvidable profesor Mario Latorre Rueda, el 12 de febrero de ese año:



Y yo pregunto: ¿En la realidad, en la actualidad, no formalmente, no en los textos, existen en Colombia las instituciones? ¿Funciona el Congreso? ¿Funcionan los partidos políticos? ¿Funciona la justicia? No. Es más. Nuestras instituciones han perdido su legitimidad, entendiendo por legitimidad el acatamiento de la opinión pública. Eso no existe en la actualidad, como no existía en 1957.

Quienes ansiábamos ver una justicia ejemplar creíamos que era posible revertir esa situación. Con nuestro optimismo y el de un grupo selecto de jueces, decanos de facultades de derecho y juristas, consultados para ese propósito, se identificaron seis asuntos críticos para recuperar la legitimidad:

1. Autonomía administrativa de la Rama Jurisdiccional.
2. Concordancia entre las conductas que la ley tipifica como delitos y aquellas que repudia la ciudadanía.
3. Confianza ciudadana en la probidad de los jueces y magistrados.
4. Capacidad y efectividad de la Rama para sancionar a quienes violen los derechos de los demás.
5. Fácil acceso del ciudadano que se siente perjudicado a los mecanismos de solución pacífica e inmediata de sus conflictos.
6. Un sistema penitenciario humanizado que no impida la reintegración del penado a su vida en sociedad.

Hoy debo confesar que estaba “pensando con el deseo” y que no percibí el rumbo pernicioso de la dinámica institucional. La creación del Consejo Superior de la Judicatura y de la Fiscalía por la Constitución de 1991 incrementó el gasto fiscal pero no dotó a la Rama Jurisdiccional de autonomía ni aumentó proporcionalmente su efectividad para sancionar justa y efectivamente a los criminales. Sendos ejemplos de las causas eficientes de ese fracaso: El Consejo Superior no dota de autonomía administrativa a la Rama como no lo harían las mesas directivas al Congreso si estuviesen integradas por ciudadanos –escogidos por otros poderes– y no por los propios legisladores. La Fiscalía, un organismo totalmente centralizado, cuenta con excelentes servidores públicos pero es un contrasentido en una “República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista”.

La conciliación, que podría ser eficiente alternativa para la solución pacífica de conflictos –creada por un ex-colaborador del Instituto SER, Jaime Giraldo Angel, cuando se desempeñaba como Ministro de Justicia– corre el peligro de convertirse en un paso burocrático más en muchos procesos judiciales porque no ha logrado incrustarse en la cultura de los litigantes.

Se podrían citar varios ejemplos de una absurda dosimetría penal, sobre todo cuando se mira desde las diferentes culturas y razas que integran nuestra nación. De nuevo, la gran falencia de nuestro ordenamiento jurídico es pretender que “sombrosos de un tamaño único se ajusten a todas las cabezas”.

Respecto a la “confianza ciudadana en la probidad de los jueces y magistrados”, no conozco de encuestas recientes. Las de hace 22 y 35 años indicaban un nivel de confianza ciudadana en los jueces inferior al 20%. ¿Habrá cambiado esa situación?

Quiero tratar más extensamente dos aspectos relacionados con el sistema penitenciario. En el Instituto SER y desde finales de los años setenta controvertimos el alcance exagerado que tiene en Colombia la detención preventiva, especialmente si se compara con la situación en naciones más prósperas. Con razón un jurista extranjero decía que el grado de desarrollo de un país se puede medir por el tratamiento que da a los acusados de haber cometido un delito. Ese desbordamiento de una medida preventiva no resiste el más elemental análisis lógico. En efecto, para el ciudadano corriente la detención es un castigo. Pero el detenido no ha sido condenado. Entonces, ¿qué justifica su castigo? Y si es declarado **no culpable**, ¿quién debe indemnizarlo por el grave daño recibido, la ciudadanía a través del Estado o el juez que lo castigó por anticipado? En esa época, cuando los abogados que trabajaban conmigo trataban de alfabetizarme en las bases del derecho y me aseguraban que “toda persona es inocente mientras no se le pruebe lo contrario”, me sorprendía oír de algunos jueces que “un carcelazo no se le niega a nadie” y leer expedientes en donde el juez de conocimiento defendía el haber prejuzgado al emitir el auto de detención. ¡Hoy esta disposición absurda que lleva a detener a quien no ha sido condenado y no representa un peligro social eminente, va en camino de enredar a la propia Corte Suprema! Pero el asunto no termina ahí. Para quienes la caridad cristiana es regla de vida, es inconcebible el sadismo y la sevicia del teatro, en vivo y en directo, que se monta para apresar a un ciudadano que podría citarse a ser indagado por teléfono o correo electrónico.

Conclusión

Cincuenta años de docencia universitaria me han enseñado que el respeto y el acatamiento no se pueden pedir, se deben ganar. Ciertamente los otros poderes y los medios de comunicación no deben entorpecer la búsqueda de legitimidad de la a Rama Jurisdiccional, pero ella y solamente ella la podrá recuperar, especialmente por el enorme poder que le otorgaron los constituyentes de 1991, acrecentado por varias sentencias de las altas cortes.

El camino hacia la legitimidad lo vislumbro en la parábola indígena de los dos lobos. Dice así:

Un anciano indio cherokee enseñaba a sus nietos acerca de la vida. Les dijo: Hay una lucha en mi interior. Es una lucha terrible y se da entre dos lobos. Un lobo representa el miedo, la rabia, la envidia, la arrogancia, la culpa, el resentimiento, la mentira, el falso orgullo, la superioridad y el egocentrismo. El otro es la expresión de la alegría, la paz, el amor, la esperanza, la solidaridad, la serenidad, la humildad, la benevolencia, la generosidad, la verdad, la compasión y la fe. Esta misma lucha se está dando dentro de cada uno de ustedes y también en el interior de cada ser humano.

Los niños meditaron por un breve lapso y luego uno de ellos le preguntó a su abuelo:

¿Cuál de los dos lobos ganará, abuelito?

El anciano respondió sencillamente:


Aquel que tú alimentes.

Intuyo que en la Rama Jurisdiccional se da una lucha similar. De un lado, los que creen que esos cargos son un privilegio adquirido, y sin los correspondientes deberes, y se dejan enneguecer por la pasión política y el poder. Del otro, los muchísimos verdaderos jueces y magistrados que se sienten servidores del pueblo y de la equidad y la justicia y que saben que su función es la de maestros que forman ciudadanía a través de sus sabias sentencias. Ese grupo admirable, es "alimentado" por vidas ejemplares como la de Jaime Giraldo Angel, quien ejerció un virtuoso magisterio, fue un pulquérrimo servidor público, y desde su discreto retiro no cesa de trabajar por un mejor país. A él, con admiración, quiero recordar con esta nota.

Bogotá, julio 31 de 2008

Justicia

Magdalena Holguín



En *Los Cuadernos azul y marrón*, Wittgenstein advierte sobre las posibles confusiones a las que nos puede inducir la pregunta “¿Qué es X?”, donde X es, por ejemplo, el conocimiento, la virtud, la realidad y, en este caso, la justicia. Todos los diálogos socráticos de Platón comienzan con una pregunta semejante; después de que los interlocutores de Sócrates ofrecen muchos casos de aquello por lo que se indaga, el diálogo termina invariablemente con la triste conclusión de que no se ha conseguido llegar a una verdadera comprensión del objeto de este ejercicio.

Wittgenstein describe acertadamente la sensación que nos invade ante este tipo de interrogante: sentimos un “calambre mental.” En varias ocasiones cita el famoso ejemplo de San Agustín, quien en *Las confesiones* dice habitualmente saber lo que es el tiempo; sin embargo, cuando se pregunta “¿Qué es el tiempo?” descubre que le es imposible responder adecuadamente. Esta es, no obstante, la pregunta filosófica por excelencia. Su correcta respuesta debe darnos la esencia o naturaleza verdadera de aquello por lo que preguntamos y adopta, por lo general, la forma de una definición. En cierto sentido, podría

verse la historia de la filosofía como un conjunto de definiciones esenciales de conceptos, ofrecidas como respuestas a esta clase de preguntas.

¿Por qué dice entonces Wittgenstein que estas preguntas generan confusiones? En primer lugar, porque al utilizar el sustantivo, tendemos a buscar un objeto o una cosa que corresponda al concepto. Si no se trata de un objeto empírico, decidimos que tendría que ser entonces un objeto ideal. Esta objetivación o cosificación es inevitable debido a la forma misma de la pregunta; eludiría nos exigiría preguntar de otra manera. Buscamos un objeto que corresponda a la palabra, cuando lo que en realidad queremos aclarar es el uso de un concepto.

En segundo lugar, pareciera que hay una única respuesta correcta, del tipo "X es....", con lo cual desconocemos los múltiples usos que puede tener el concepto. A este respecto, dice Wittgenstein en el mismo escrito que esta "ansia de generalidad" es el indicio más claro del deseo de la filosofía de asemejarse a la ciencia, y la lleva a una suerte de "desprecio por el caso concreto" que es, en la opinión de este filósofo, lo único que podría encaminarlo a una verdadera comprensión del concepto.

Como consecuencia de lo anterior, las preguntas esencialistas y sus respuestas se dan siempre por fuera de los contextos de uso de los conceptos — aquellos contextos de prácticas y actividades a los que llama juegos de lenguaje. Se pretende que estas definiciones sean universales y atemporales, esto es, que valgan para todos y cada uno de los casos en que se aplique el concepto, sin tener en cuenta que, en muchas ocasiones, nos salimos inadvertidamente del juego en el que se utiliza adecuadamente la palabra y terminamos despojando al concepto de todo significado. Esto sucede, por ejemplo, cuando usamos un concepto de manera absoluta o metafísica. En estos casos, el concepto no distingue algo de su contrario, por ejemplo, lo verdadero de lo falso, lo real de lo artificial o lo imaginario, etc. No se utiliza para diferenciar, para identificar, para matizar, para clasificar, para aclarar —no tiene ningún uso y es, por lo tanto un concepto asignificativo.

En este artículo no pretendo, desde luego, presentar un análisis exhaustivo del concepto de justicia. Siguiendo a Wittgenstein, sin embargo, quisiera mostrar que hay una diversidad de usos de este término, y que esta multiplicidad

puede permitimos una mejor comprensión de nuevas modalidades de la justicia a las que me referiré más adelante. Por lo general, la justicia se asocia con la aplicación de una normatividad jurídica, al punto que se considera que se "ha hecho justicia" cuando los fallos de los tribunales castigan al culpable y exoneran al inocente. Tendemos a identificar el uso paradigmático de "justicia" con el derecho y con el correcto funcionamiento del sistema judicial.

No obstante, si consideramos la manera en que usamos en el lenguaje cotidiano los *adjetivos* justo, injusto, equitativo, y otros similares —y no ya la idea de "justicia"— vemos que no siempre se relacionan con las normas del derecho ni con ningún otro tipo de normas. Consideramos, por ejemplo, injustas las preferencias injustificadas, como las que puede mostrar un profesor por determinados alumnos, los padres por uno de sus hijos, los empleadores por personas especialmente atractivas, etc. Consideramos injusto también que se cambien los criterios establecidos de antemano. En ciertos casos, es posible incluso que el cumplimiento de la norma legal sea injusto.

Lo anterior nos muestra que hemos privilegiado como significado único de justicia al modelo de la justicia *retributiva* la cual, en ciertas ocasiones, se la entiende tan solo como una forma civilizada de venganza. Habría sin embargo, otros modelos de justicia, tales como el de la justicia *distributiva*, mediante la cual se pretende más bien propiciar la igualdad. El ejemplo más conocido de ella es la acción afirmativa, mediante la cual se conceden ventajas a grupos especialmente vulnerables, o bien a grupos que histórica o socialmente han sido objeto de injusticias y discriminación.

Por otra parte, a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, durante los Juicios de Nuremberg, se hizo evidente con mayor claridad la distancia entre la legalidad y la justicia. Los criminales de guerra, autores del genocidio más atroz que hubiera conocido la humanidad, habían actuado dentro del marco de las leyes establecidas por el gobierno de Hitler. Este hecho dio lugar a uno de los problemas jurídicos más difíciles de nuestro tiempo, pues uno de los principios judiciales básicos es la imposibilidad de condenar a una persona por un crimen que no haya sido establecido de antemano como tal dentro de la legislación vigente. Se inicia entonces una tendencia que ha permitido considerar ciertas violaciones de los derechos humanos como delitos de lesa humanidad, que pueden ser juzgados por instancias supranacionales, organismos que estarían por encima de cualquier derecho positivo nacional.

Los desarrollos que a partir de entonces se han dado en la configuración del Derecho de los derechos humanos y del Derecho Internacional Humanitario, se han concretado desde hace algunas décadas en el modelo de la justicia transicional. Este modelo ha sido diseñado para aquellos países en los que se dan transiciones especialmente difíciles, como la terminación de un conflicto armado o el paso de un régimen dictatorial a una incipiente democracia, e incluye tanto medidas jurídicas como no jurídicas.

En lo que se refiere a las medidas jurídicas, intenta enfrentar el problema que se presenta con las violaciones masivas de los derechos humanos que habitualmente acompañan los conflictos contemporáneos. El intento de juzgar a miles de personas con diferentes grados de responsabilidad en estos delitos desborda la capacidad de cualquier sistema judicial, máxime cuando éstos sistemas se han visto debilitados por un conflicto armado y por las prácticas corruptas que imponen los regímenes autoritarios. Aun cuando en muchos casos la única salida a este tipo de conflictos ha implicado conceder una amnistía general a todas las fuerzas beligerantes, esta es una solución que, para muchos, es indeseable en la medida en que propicia una total impunidad por los delitos cometidos. No obstante, hay países, tales como Sudáfrica, que han optado por este camino en aras de propiciar una reconciliación nacional y ante la imposibilidad de judicializar a los miles de personas que hicieron parte del *apartheid*.

Las medidas no jurídicas incluyen otra forma de justicia que puede llamarse reparativa. Por lo general, se han establecido diversas Comisiones de Verdad, Reparación y Reconciliación, que cumplen una serie de funciones. Por una parte, están encargadas de proponer a los distintos gobiernos elegidos con posterioridad al conflicto o a la represión, la manera más adecuada de reparar a las víctimas, bien sea con un programa de pagos en dinero o con paquetes de servicios que incluyen vivienda, salud y educación. Ambas modalidades han sido criticadas; la primera porque algunos consideran que no es correcto ofrecer dinero a cambio de las pérdidas; la segunda porque, en países que suelen tener altos niveles de pobreza, se piensa que satisfacer estas necesidades básicas es una obligación que tiene el Estado para con todos los habitantes y no solo para con las víctimas.

Desde luego, la reparación en sentido estricto, como restitución al estado anterior a la comisión del delito es, en la mayor parte de estos casos, imposible, pues se trata de genocidios, asesinatos, torturas, y desapariciones. El propósi-

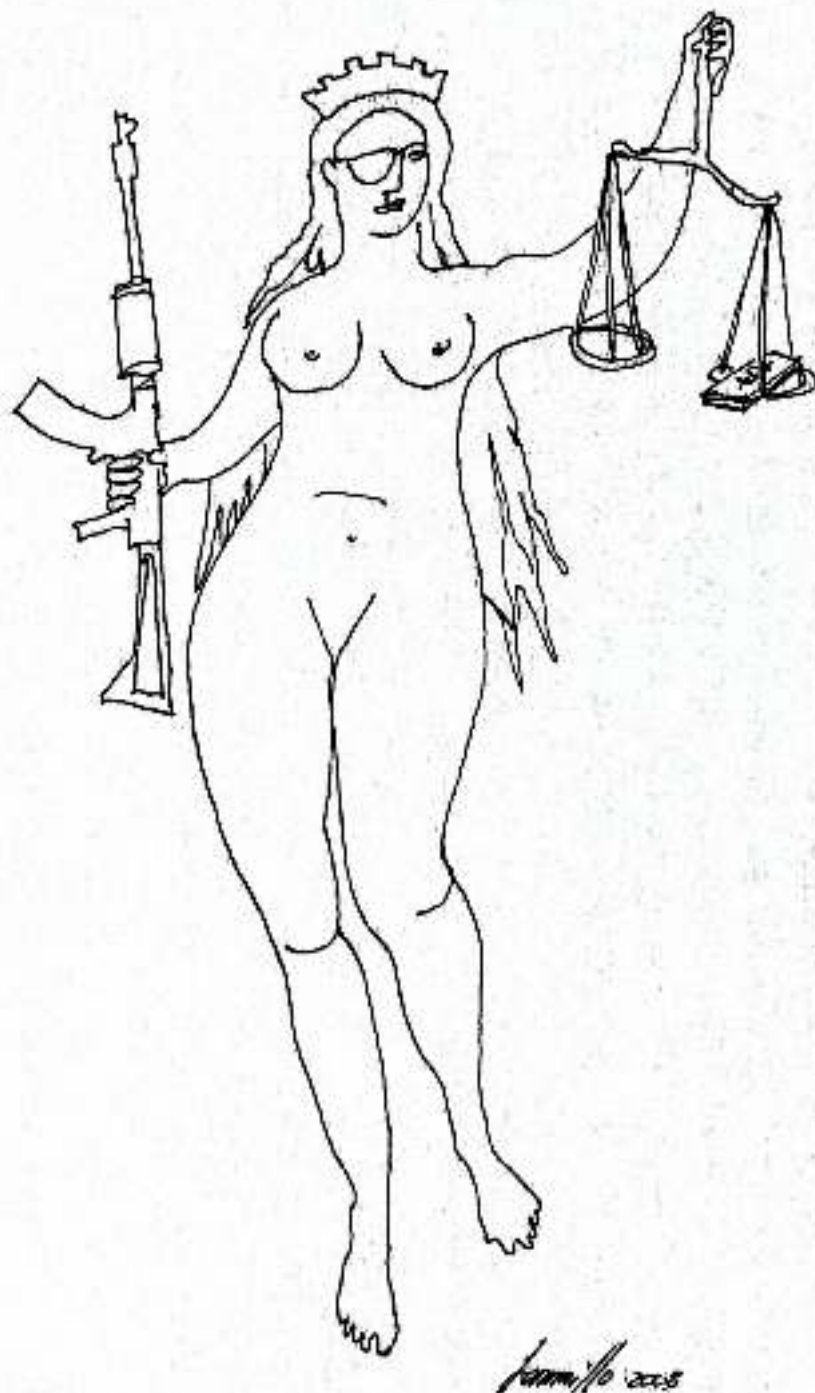
to de la reparación, en estos casos, más que compensar a las víctimas por pérdidas irreparables, es reafirmar su condición de sujetos de derechos, a quienes se debe el reconocimiento del sufrimiento que han padecido. Lo mismo sucede con otro aspecto de la reparación, la búsqueda de la verdad. El esfuerzo por descubrir y establecer lo que realmente ocurrió no sólo permite a las víctimas encontrar al menos los cuerpos de las personas desaparecidas y sepultarlas según sus creencias, sino que conserva la memoria de los hechos para promover condiciones que impidan su repetición.

Además de las anteriores, la justicia transicional contempla otra serie de medidas, medidas que implican menos dificultades teóricas, aunque no menos dificultades prácticas. Una de ellas es la reforma de aquellas instituciones que permitieron o propiciaron las violaciones de los derechos de las víctimas. Estas reformas están dirigidas principalmente a las fuerzas armadas, pero también incluyen reformas del sistema judicial y de los sistemas administrativos, para garantizar asimismo condiciones de no recurrencia. Por otra parte, en los casos de desplazamiento forzado, se proponen programas de titulación y de restitución de tierras y de propiedades y, finalmente, una serie de medidas de reparación simbólica.

Aun cuando en nuestro país, infortunadamente, no podemos hablar del final del conflicto armado y, por lo tanto, de una transición en el mismo sentido en que se ha dado en lugares como Sudáfrica, Bosnia, Guatemala, Timor Oriental y muchos otros, con la Ley de Justicia y Paz, la creación de la Comisión de Verdad y Reparación, la Alta Consejería para la Reinserción y el programa de Acción Social para los desplazados, ya se han dado algunos pasos en dirección a la implementación de este nuevo modelo.

Si bien no se pretende afirmar que estos instrumentos hasta ahora hayan logrado cabalmente sus propósitos, crear las condiciones para su mejor desarrollo incluye asimismo un cambio de mentalidad, que nos permita incluir otras dimensiones en el concepto de justicia y valorar lo que otros modelos, diferentes del de la justicia de los tribunales, pueden aportar a las situaciones específicas y especialmente difíciles que vivimos. Este cambio nos atañe a todos y nos exige centrarnos en la dignidad de las personas que han sido afectadas, de terribles maneras, por el conflicto; esto evitaría espectáculos tan lamentables como el de ver cómo nuestras víctimas intentaron hablar ante un Congreso vacío.

Creo que sólo si nos sensibilizamos a estas diversas formas de contribuir colectivamente a conseguir condiciones más justas podremos aspirar algún día a una verdadera paz y a una auténtica reconciliación.



El día de la paz

Fernando Savater

Es el día perfecto, cuyo elogio escribió hace años Peter Handke. El día en que el sol se alce para iluminar a todos por igual y nadie tiemble: el día sin odio, el día sin crimen, las milagrosas horas en las que veremos acercarse al prójimo sin aprensión ni resentimiento. El tiempo sin asesinos, el de la jubilación de las enemistades y el júbilo de la amistad. La primera jornada verdaderamente humana de los humanos, de quienes sólo quieren ser humanos pero nada menos que humanos. Entonces todos seremos padres e hijos, hermanos sin cainismo, buenos vecinos. Ahí está la niña, que nos lo pide: frente al mar, sobre la montaña. Se llama Justa, la llamarán Justita. En la gran página en blanco del cuaderno, con sus lápices de colores, pinta el paisaje de la reconciliación y la llegada del día de la paz. La niña reclama ese día perfecto, nos lo exige: no piensa conformarse con menos. Pero, dentro de su utopía, no pierde el realismo: ha pintado un alba y un crepúsculo. ¡Si al menos hubiera un día como ése...! ¡Un solo día! Ahora anochece. ¿Qué sol se levantará mañana? ¿Esperamos o desesperamos?



Sócrates, entre pena de muerte y suicidio ejemplar

François L'Yvonnet

Traducción del francés: Carlos-Alberto Ospina H.

I. El proceso a Sócrates

*"Sócrates quería morir; prisión a Atenas
para que le dé la cicuta"*

Nietzsche



En 399 a.C., después de una pesquisa preliminar, el Arconte rey decide dar curso a la denuncia formulada por Melito, acusador oficial y poeta de su estado, secundado por un comerciante prestamista Anito (quien habría sido el instigador) y un orador Licón, para entablar una acción pública¹ contra Sócrates. El asunto es transmitido a la corte encargada de las acusaciones de impiedad, la helíade. Sócrates cuenta en aquel entonces 70 años. Favorinus, un platónico tardío (primer siglo a.C.) citado por Diógenes Laercio (II, 40) nos proporciona una formulación precisa: "Melito Piteense, hijo de Melito, acusó a Sócrates Alopecense, hijo de Sofronisco, de los delitos siguientes: Sócrates quebranta las leyes, negando la existencia de los dioses que la ciudad tiene

¹ La acción pública (*graphé*) le permitía a todo ciudadano formular una denuncia ante el Arconte-rey por impiedad o incivildad.

recibidos, e introduciendo otros nuevos y obra contra las mismas leyes corrompiendo la juventud. La pena debida es la muerte².

El día del proceso³ cada una de las partes debía tomar la palabra, una clepsidra medía el tiempo transcurrido, concedido por igual a cada uno: al acusador, al acusado y al establecimiento de la pena. Este último como proceso reservado contra Sócrates no estaba establecido por la ley, sino propuesto por el acusador al final del acto de acusación⁴. En réplica el acusado proponía la pena que creía merecer. El proceso contradictorio que llevaba a cada una de las partes a refutar la otra, disponía escuchar testigos de cargo y descargo. Los jueces (los heliastas) -unos 500 quizás para las circunstancias- eran seleccionados por sorteo entre ciudadanos voluntarios que contaran más de 30 años.

Teniendo en cuenta los discursos pronunciados por las dos partes, un primer voto secreto del jurado testificaba de la eventual culpabilidad del acusado. A él le correspondía, de ser considerado culpable, escoger su pena. Una segunda votación del jurado decidía la pena definitiva.

Declarado culpable por sólo 60 votos separados y mientras el acto de acusación reclamaba la muerte, Sócrates decía merecer solo una "pena": ser mantenido en el Pritaneo⁵, honor reservado de ordinario a los benefactores de la ciudad. Y la única multa que consentía pagar: una mina de plata -aumentada pronto a 30 por petición de sus amigos* (según Platón, 38b) quienes, pese a todo, consideraban que él iba demasiado lejos.

Finalmente Sócrates es condenado a muerte. Se hará lo posible, Critón sobre todo, por convencerlo de evadirse, de exiliarse, un destierro que todos

² LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. I, libro 2, *Sócrates*, 17. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985; p. 82 (T).

³ "¡Ah! si fuese indispensable en usted o en otros, de no terminar nunca un proceso capital en un día sino de emplear muchas audiencias, a usted lo habría, según creo, convencido" (*Apología* 37a-b).

⁴ Para más detalles referentes al procedimiento del *agón timétos* (literalmente "proceso" donde "se fija la pena") remitirse a la crúda introducción de la edición de *l'Apologie de Socrate* (GF, Flammarion, París, 1997) propuesta por Luc Brisson.

⁵ Pritaneo era un edificio del Estado ateniense donde a su cargo eran mantenidos determinados ciudadanos; por ejemplo, los que vencían en los certámenes deportivos de Olimpia o a un bienhechor de la ciudad. "No hay cosa más adecuada, atenienses, que mantener a un hombre así en el Pritaneo" (*La apología*: 36c) (T).

* Sus amigos allí presentes eran Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro. (T).

aceptarían, pero Sócrates se rehúsa (*Apología*, 37c-e); sería contravenir el principio mismo de su vida (jamás responder a la injusticia con otra injusticia, *Critón*, 49d), e incluso sería violar la leyes de la ciudad que él se comprometió a respetar mientras viviera en Atenas (ibid, 30e). Conforme a la ley él mismo se administraría el veneno, la cicuta⁶. El *Fedón* de Platón relata los últimos momentos de Sócrates, hasta cuando “Critón le cierra la boca y los ojos” (118a).

“Llega a la muerte, dice Nietzsche, con la calma que fue la suya cuando, según Platón, es el último de los bebedores en abandonar el banquete con el primer fulgor del alba para comenzar un nuevo día, dejando tras de sí a sus compañeros dormidos en el suelo o en los bancos y soñando con Sócrates, el verdadero servidor de Eros”⁷

II. La apología

La palabra “apología” no se debe entender en sentido moderno como un discurso de defensa, de justificación con tono de alabanza, sino en sentido griego como un discurso (*logos*) que quiere “quitarse de encima” o “superar” (*apo*) una acusación, al mostrar su falta de fundamento. Sócrates toma la palabra al comienzo del texto y declara: “Voy a intentar destruir en vuestros espíritus una vieja calumnia que se ha enraizado” (*Apología*, 19a). Se trata de “apartar”, de destruir incluso, la calumnia (*hé diabolé*), la falsa acusación dirigida contra él, que lo cubre de infamia “No quiero hacer aquello que resulte injusto o impío y de eso me cuido ante todo” (32d).

El tono empleado por Sócrates es el de la conversación, “como acostumbra hacerlo, en la plaza pública y al lado de mercaderes y comerciantes” (17c). Aclara en el prólogo, se excusa incluso, no es un hábil conversador, no es un retórico, a menos que se le llame “hábil en hablar a cualquiera que diga la verdad”. Su método es dialéctico, su arte retórico. No busca *persuadir* por su

⁶ Luc Brisson, *Op. Cit.*, pp. 43-44 señala que beber la cicuta daba la apariencia de “una muerte voluntaria, un suicidio”, un noble suplico reservado a los ciudadanos; en todo caso se trata de una ejecución menos violenta que la precipitación desde lo alto de un acantilado o la exposición en un tablado hasta morir.

⁷ NIETZSCHE. *La naissance de la tragédie*. Oeuvres philosophiques complètes, I, Gallimard, Paris, 1977, p. 109. (El *Nacimiento de la tragedia*, 2ed. Madrid: Alianza Editorial, 1977; p. 118. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Ver: *El banquete* 223 c-d. T).

poder de influencia (los oradores son brillantes, él no tiene tal cualidad, lo dice irónicamente en el *Banquete* 199b: "Si lo deseáis quiero hablar bien como sé hacerlo y no con el ánimo de rivalizar con vuestra elocuencia: ¡vaya que no tenéis que hacer bromas a mis expensas!"), sino *convencer*. En *La Crítica de la Razón Pura*, Kant distingue entre *überzeugen* (convencer) y *überreden* (persuadir). En cuanto al hecho de tener por verdad lo "válido para cada uno, por poco que se tenga razón" se hablará de *convicción*. Cuando sólo tiene fundamento en la naturaleza particular del sujeto, se le denomina *persuasión*⁸. El efecto de la persuasión es volátil, por eso no busca perdurar, más bien triunfar por ímpetu y jactancia como se comporta el litigante frente a los jurados de oficio; pero, ante las palabras de los acusadores "de mí si puedo decir que, al oírlas, me ha faltado poco para olvidarme de mí propia persona, tal era el poder de persuasión de las mismas" (*Apología*, 17a). La única persuasión legítima es la persuasión por la verdad, lo que se llama propiamente convencer. La retórica "esclava de la persuasión" (*Georgias*, 455a) es una falsificación y sólo se preocupa de la apariencia y de la verosimilitud: "Poco o nada ha sido, repito, lo que han dicho sin mentir, y, en cambio, de mis labios vais a escuchar toda la verdad. Y no será, por Zeus, un elegante discurso el que escuchéis, un discurso como el de éstos, adornado con bellas frases y palabras; lejos de eso, con seguridad diré lo que es justo, emplearé las primeras expresiones que acudan a mi mente" (*Apología*, 17b-c).

III. El acto de acusación

De las dos acusaciones, la de impiedad es de especial gravedad. Sócrates no es el primer filósofo en tener enredos, antes de él Anaxágoras, Antifón y otros habían tenido dificultades semejantes con la justicia ateniense. La religión griega no era dogmática (como el cristianismo, por ejemplo) y la impiedad no se concebía como una falta contra una norma doctrinal. Se trataba de una religión civil (cada ciudad tenía su culto) que formaba parte de la constitución de la ciudad, la queja de alimentar el ateísmo o la introducción de nuevos dioses, surgía de acusar a Sócrates de amenazar el orden social y político, de socavar los propios fundamentos del Estado. Con esas cosas no se puede

⁸ *Critique de la raison pure*, II, 2, 3e section, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, Gallimard, Paris, 1980; p. 1376. (*Crítica de la Razón pura*, 15ed. Buenos Aires: Alfaguara, 1998; p. 639).

bromear. La acusación de impiedad toma una importancia considerable si se agrega a la de corrupción de la juventud,... Y además Sócrates no le otorga ningún misterio a su concepción particular de los dioses propios de la razón común. Por ello critica la religión particular y sus supersticiones (*Apología*, 26b-c); en *Eutifrón* (10a) plantea el problema sin ambages: “lo que es piadoso ¿es aprobado por los dioses como siendo piadoso o bien es piadoso porque los dioses lo aprueban?” No se trata de someterse a la ilimitada voluntad de los dioses, con el pretexto de que nos superan, sino de comprender que su voluntad es justa y conforme a la verdad. Obedecer a los dioses es, de alguna manera, obedecer a uno mismo, en cuanto es a lo divino que hay en el hombre a lo que debemos responder. Thomas G. West⁹, sagaz lector de *La Apología*, dice que Sócrates reemplaza los dioses populares por “el dios socrático de la razón”.

La ambigüedad de la acusación no podía escapar a Sócrates: “Yo, por mi parte, no puedo saber si dices que enseñé a creer en determinados dioses —en ese caso también creo que hay dioses, y no soy en modo alguno ateo ni es mala mi postura por ese lado-, pero no en los de la ciudad, sino en otros, y no sé si tal inculpación queda reducida a eso, a que enseñé a reconocer a otros dioses, o si sostienes que no creo absolutamente en ninguno y enseñé mi incredulidad a los demás” (207b). Una vez más Sócrates se defiende de ser ateo o impío, pero hace sentir lo divino de una manera tal que no podía dejar de provocar una reacción de salvaguarda de la religión instituida. Cuando el Oráculo de Delfos declara que él es el más sabio de los hombres (21a), no contesta la palabra del dios, sólo *confirma* su sentido, interrogando, según su costumbre, a quienes pasan en la ciudad por sabios: políticos, poetas, artistas (21c – 24b). Pretenden saber, pero no saben, mientras que Sócrates sabe que nada sabe (21d, 23b). Una sabiduría totalmente *negativa*, la *insapientia* infusa. Su vida transfigurada por la filosofía es la prueba de la verdad del oráculo, como el caminar se muestra caminando. El “dios socrático de la razón” no es una instancia desencarnada, sino una prueba existencial.

Por otra parte se le reprocha de corromper a la juventud. Esta acusación está explícitamente subordinada a la anterior: “Tu te quejas (Melitos)

⁹ *Plato's Apology of Socrates. An interpretation with a new translation*, Ithaca, 1979.

de que corrompo a los jóvenes... por enseñarles a no creer en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros, en dioses nuevos" (*Apología*, 26b). No nos equivoquemos, esta incriminación procede nada menos que de acusarlo de "corrupción", en el sentido propio y fuerte del término: desviar una orientación considerada legítima hacia fines censurables. Hoy se diría, en cierto lenguaje sociológico, que compromete el mecanismo de reproducción social por el cual los cargos y las funciones se perpetúan, sin considerar lo que es justo o injusto. Melitos en *La Apología de Sócrates* (20) de Jenofonte explícitamente le reprocha a Sócrates: "Pues claro, por vida mía -respondió Melito-, que bien sé de aquellos a quienes tú tienes persuadidos a hacerte más caso a ti que no a sus padres." "Lo reconozco -contaba que dijo Sócrates-, si es en lo que atañe a la educación"¹⁰.

El mayor asunto para una ciudad, la educación de sus jóvenes, enfrenta más o menos vivamente, a los defensores de la tradición que busca perpetuarse con quienes, como Sócrates, le otorgan valor a la autoridad de la razón, la exigencia de su autonomía... ¿Quién tiene la competencia para enseñar? La respuesta compromete el estatuto del saber. Alain, con uno de sus característicos chispazos, decía no comprender nada de la famosa locución de "padres de discípulos", *contradictio in adjecto*, pues los padres tienen hijos y sólo los profesores tienen alumnos. Los intereses de unos y otros no coinciden exactamente y siempre es posible encontrar oposición entre quienes creen saber lo que es bueno para su progenitura y aquellos que desean despertarlos al pensamiento crítico, ¡a decir no! "No, ¿a qué? Al mundo, al tirano, al predicador [...] Reflexionar es negar lo que uno cree"¹¹. Si la educación no está al servicio de los niños ni de los padres, sino de los adultos que serán los niños, ello siempre crea el riesgo de ser un contratiempo, el de la intempestividad. En *La Nubes* de Aristófanes, los hijos de familia embaucados por la retórica de Sócrates terminan por apalear a su padre, "Y te probaría, por Zeus, que tenía razón de apalearte" (V. 1333) y a "Mi madre la apalearía como a ti" (V. 1443). Comprendamos que la acusación contra Sócrates va más allá de una simple querrela escolar, es el orden social el que está en discusión, es el lugar que le correspon-

¹⁰ JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates. Apología o defensa ante el jurado*. Navarra (España): Salvat Editores-Alianza Editorial, 1971; p. 168. (T)

¹¹ Alain. *Libres propos*, 1924.

de a la razón en la transmisión de los saberes, es la ciudad en su principio lo que está en juego...

IV. El filósofo o como liberarse de él

*"Si ahora naciese alguien parecido,
pocos hombres lo apreciarían"*
Michel de Montaigne

Para tener la medida exacta, el alcance y el impacto de las acusaciones reservadas por el tribunal, Sócrates, a riesgo de abrumarse más, dice que ellas deben relacionarse con calumnias más antiguas: "Remontémonos al principio de donde nació la acusación que dio lugar a la calumnia que sobre mí gravita y a la cual ha dado crédito finalmente Melito, el hombre que ha presentado contra mí esta denuncia de carácter público" (202b). Si las más recientes –las de ese año 399 a.C.– fueron formuladas por el trío mencionado, las más antiguas deben atribuirse a Aristófanes, quien en *La Nubes*¹² (V. 218 y ss) bosqueja el retrato de un Sócrates un tanto ridículo, sofista consumado ("aquellas personas que enseñan, por dinero, a hacer triunfar mediante la palabra todas las causas, justas e injustas", V. 98-100) entregado por completo a "investigar de manera temeraria lo que pasa bajo la tierra y en el cielo" (*Apología*, 19b). Sócrates es pintado con los rasgos de un hábil retórico, además de "físico"...

¿Físico? Sócrates sería culpable de hacer "prevalecer la mala causa" (18b). Si Anaxágoras –y su idea de un Espíritu (*nous*) ordenador de todas las cosas– pudo seducir al joven Sócrates, después no cumplió lo prometido: "Adiós a la maravillosa esperanza, me alejo perdidamente" (*Fedón*, 98b). El espíritu de Anaxágoras está privado de inteligencia –"en efecto, otra cosa es la causa realmente, otra cosa sin la cual la causa jamás sería causa" (99b). Un principio semejante no permite explicar lo que puede hacer el intelecto de un hombre: "la elección de lo mejor" (99b). Lo que interesa a Sócrates es el hombre, no lo que ocurre "bajo la tierra y en el cielo"; y si ahora está frente a sus jueces, es porque ha juzgado que esto es lo mejor y no en virtud de alguna ciega necesidad.

¹² Cfr. ARISTÓFANES. *Las Nubes*. Barcelona: Orbis, 1984; pp. 85-153. (T).

Michel Serres en *Le contrat naturel*, señala que Sócrates está totalmente entregado a preservar la ciudad y no le interesan los astros –“¡El tábano jurídico se burla de la luna!”¹³, y así, al profundizar el abismo que desde ahora separa “los amigos de la ciudad” de “los amigos de la naturaleza” compromete el pensamiento occidental en el atolladero de un humanismo anti-natural¹⁴ ...

¿Sofista? Pero él nunca ha tenido la profesión de “enseñar por dinero” (*Apología*, 19d). Los sofistas son profesionales de la enseñanza, presumen de saber hacer muchas cosas¹⁵ y comercian con su habilidad. Son los *técnicos* del saber. Notemos que si los tres acusadores de Sócrates –*especialistas* dirá François Châtelet¹⁶– representan cada uno saberes prácticos particulares (político, poético y artesanal), el filósofo se contenta con invitar al fulano a tomar conciencia de su no-saber, de su no-sabiduría. Pierre Hadot¹⁷ nos recuerda que en el mundo griego hay dos tipos de personaje que pasan por poseer el saber: “los aristócratas del saber”, maestros de la sabiduría y la verdad, como Parménides o Heráclito y “los demócratas del saber”, que se hacían fuertes enseñando por dinero contante y sonante. Sócrates no pertenece a ninguno de los dos, dado que no tiene ningún saber que transmitir y lo proclama a los cuatro vientos, él es pobre, “y de que esto es así presento un testigo para mí fehaciente: mi pobreza” (31c).

“Pedagogo del saber creador”¹⁸, no instrumentaliza la inteligencia, le da un uso desinteresado. Si le gusta ir por las calles, por las palestras, por las plazas de Atenas, es para “persuadir a jóvenes y viejos” de no preocuparse por su cuerpo y su fortuna “tan apasionadamente como de su alma” (30a-b). Así,

¹³ *Le Contrat naturel*, Champs Flammarion, París, 1992, p.115.

¹⁴ “Anito lo acusa ante el tribunal que pone en escena La Apología, de dedicarse a hablar por igual, dicho en nuestros términos, tanto de la física como de la sociología, y Sócrates se niega acusar o denunciar el daño causado por Anaxágoras: “Id entonces a comprar, dice él, por un dracma sus libros donde podrán leer que el sol es piedra y la luna tierra” (26d-e)” Ibid, p. 114.

¹⁵ En *El Hippias Menor* Sócrates hace la lista de aptitudes del sofista Hippias, ¡un verdadero “politécnico”! Después Aristóteles denunciará la ilusoria “cultura general” de los sofistas y las inevitables limitaciones del hombre *competente*. (Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, París, 1962. En particular, I, 3, & 2 y 3. (*El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: 1981. Trad. de Vidal Peña).

¹⁶ Platón, *Idées*, NRF, París, 1972, p. 15.

¹⁷ *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Folio/Gallimard, París, 1995, p. 52.

¹⁸ Expresión de Jeanne Hersch en *L'étonnement philosophique*, Folio/Gallimard, París, 1993, p. 28.

Sócrates es en verdad un maestro en cualquier sentido que se entienda¹⁹, pero no de los que “cautivan” y someten –*dominus*–; no es como todos los malos maestros que piensan en esclavizar el espíritu, sino de aquellos que liberan –*magister*–, que dejan libre al discípulo exaltándolo y lo convierten en su propio maestro. Es por tanto una fidelidad al maestro, fidelidad a su propia fidelidad, fidelidad al maestro interior que en cada uno de nosotros orienta nuestro destino. Los maestros, según Valéry, son “quienes nos muestran lo posible en el orden de lo imposible”. “La salva de acusaciones”, en expresión de Kierkegaard, destinada a hacer trizas al acusado, es lanzada en vano “porque no hay ningún objetivo que aniquilar”²⁰.

V. El hombre “teórico”

Sócrates no es un “revoltoso”, el *stablishment* generalmente se acomoda muy bien a ese tipo de personas. Él obedece a los decretos de la ciudad (“es esclavo –*doulon*– de sus leyes”, dirá en *Critón*, 50e), se muestra incluso respetuoso de los dioses (en una ofrenda última, paga su deuda a Esculapio. *Fedón*, 118a), pero, como lo señala Merleau-Ponty: “lo que se le reprocha no es tanto lo que ha hecho, sino la manera, el motivo”²¹. Si la religión es verdadera es por razones que la religión ignora, y si el Estado tiene sus razones no son las razones del Estado. Una “obediencia irrespetuosa” es la actitud de la filosofía en su relación con los dioses y la ciudad: “Hay una manera de obedecer que es una manera de resistir”²². No ataca (no tenemos que ver con una acusación en buena y debida forma), no se defiende (no se trata de un pleito), es la ciudad que él defiende frente a quienes la dirigen, y su propia devoción religiosa resulta paradójica, dado que “cree como no cree ninguno de sus acusadores” (*Apología*, 35d). Invierte los papeles, la filosofía será *esa inversión*.

Corrupción de la juventud, introducción de nuevas divinidades, todas las calumnias son ingeniosas, pero fueron las más infamantes. Los acusadores y otros secuaces pagados, pueden entregarse de lleno a clamar justicia frente al

¹⁹ “Discípulos, a decir verdad, jamás he tenido ni uno solo” *Apología*, 33a.

²⁰ *Le concept d'ironie. Œuvres complètes*, tome II, Editions de l'Orante, Paris, 1975, p. 84.

²¹ *Éloge de la philosophie*, Idées, NRF, 1968, p. 44.

²² *Ibid*, p. 46.

impío, ¡el chivo expiatorio está servido! Como los cargos resultan inapelables, una vez se disipa el humo de la elocuencia, entonces realmente aparece claro como el agua de que se trata: lo esencial es eliminar un obstáculo, un aguafiestas. La suerte está echada, sólo resta que Sócrates tome altura para poner “el asesinato” en perspectiva: poco le interesa arriesgar su pellejo y prefiere morir antes que practicar el mal. “Lo difícil, dice al final de La Apología, no es evitar la muerte, sino evitar hacer el mal. El mal, comprendanlo, corre más rápido que la muerte” (39b). Qué importa la muerte –de una parte, se sabe condenado de antemano y de otra, la hora ha llegado²³– comparada con lo justo y bueno y con la misión que el dios le ha asignado: “Vivir filosofando, examinándome a mí mismo y a los demás” (28e).

Ninguno de los “inconvenientes de existir”, ni la maldad, ni la vejez o la muerte son verdaderos males. Vivir de acuerdo con el bien es lo único a lo cual sabemos atenernos. Es preciso *examinar* su vida (“Una vida sin examen no merece ser vivida”, 38a), para verificar que ella está orientada hacia su realización. ¿Porqué habría de temerle a la muerte (el último sobresalto del *Fedón*²⁴ es el de un hombre que ya se ha ido) si no sabe a que referirla?²⁵ Sólo sabe que es preferible sufrir la injusticia a cometerla (*República*, 348a), que se debe rehusar consentir “un mal que sabemos lo es, no por temor de una cosa la cual no se sabe si es buena o mala, sino para evitar ese mal” (*Apología*, 29b). Sin tener en cuenta, además, que la muerte es un “bello riesgo” (*Fedón*, 117c) por correr: o ingresamos a la nada “y en ese caso no hay ningún sentimiento” o ella es un cambio (*metabolé*), un paso (*métoikèsis*) “del alma de un lugar a otro” (*Apología*, 40c).

“El saber” y “el no saber” de Sócrates, según Pierre Hadot²⁶ descansa en valores, de la muerte (de la cual nada sabe, y en verdad nada podría saber) y del bien moral (el cual sabe dependiente de una intención, de una elección propia) y no en conceptos.

²³ “Quizás era preciso que ello sucediera así y creo que las cosas son como deben ser” (*Apología*, 39b).

²⁴ 118a: “Ante la pregunta Sócrates no respondió nada; al cabo de un pequeño momento, tuvo un sobresalto. El hombre le descubrió el rostro: Sócrates tenía la mirada fija”.

²⁵ “¿En efecto, jueces, temer la muerte no es lo mismo que atribuirse un saber que no se posee?, ¿no es imaginarse que uno sabe lo que no sabe? Ni siquiera nadie sabe si por casualidad la muerte es el mayor de todos los bienes para el hombre.” *Apología* 29a-b.

²⁶ *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Op. cit., p. 62.

¿Se debe interpretar, con Nietzsche, el desapego socrático de los instantes finales como la última bravata de un “mistagogo de la ciencia” que siempre habría pecado de “optimismo teórico”? Nietzsche ve en Sócrates moribundo la imagen “del hombre que mediante el saber y la razón se libera del temor a la muerte”, el “blasón” que “corona la puerta de la ciencia”, recordando a cada uno que ésta tiene por “destino hacer inteligible la existencia y por ello mismo *justificarla*”²⁷. Una nueva forma de “serenidad” en las antípodas del “pesimismo trágico”: con el “hombre teórico” triunfa el pensamiento abstracto, la vida ya no será deseada por sí misma, sino juzgada y redimida por la idea. Este es el ideal –fatal para la profundidad mítica del alma griega– con el que Sócrates, “lógico despótico”, habría sometido la juventud de Atenas.

VI. El primer individuo del pensamiento occidental

“Sólo el individuo piensa, toda asamblea es tonta”
Alain

Comprendiendo que “nadie es malo por plena voluntad (*ekón*)”, se puede reconocer el bien sin necesidad de esforzarse. El mal, sin embargo, no proviene de una ignorancia “objetiva”, sino de una incapacidad subjetiva para discernir y juzgar. No es suficiente estar bien informado para juzgar bien, tampoco es suficiente saber para actuar bien, el bien es una disposición del espíritu que trata de despertarse con el *ejercicio*. El lema délfico “conócete a ti mismo (*gnôthi séautón*)”, es una llamada al examen profundo de sí, por un trabajo sobre uno mismo²⁸: es preciso ocuparse “más de nuestra persona que de lo que nos pertenece” (*Apología*, 36c).

En la *Apología*, Sócrates denuncia las inconsecuencias de la acusación: desde toda lógica no podría acusársele a la vez de ateísmo y de introducir nuevos dioses. El argumento podría parecer capcioso, pese a ello existe su famoso genio (*daimôn*) –la voz demoníaca– que lo visita desde niño (31c-d), y en diálogo íntimo sólo le habla *negativamente* diciéndole lo que es necesario

²⁷ *La naissance de la tragédie*, op. cit; pp. 106-107. (*El nacimiento de la tragedia*, op. cit., pp. 127-128)

²⁸ “Tomar conocimiento de nuestra propia alma, ¿esto recomienda el precepto de conocerse a sí mismo?”, *Alcibíades*, 130e.

evitar. Siempre se expresa esta sabiduría *negativa*. ¿Pero se trata de un nuevo dios? ¿No será más bien la señal de una nueva interioridad? Es “la conciencia moral” la que decide lo que conviene hacer, aceptar o rechazar. Jacqueline de Romilli, en *Patience, mon coeur*²⁹, pone el acento en la emergencia progresiva de una preocupación del hombre “que le ha cogido el paso a la naturaleza”, un proceso de interiorización mediante la práctica en el pensamiento griego emergente, de Homero a Platón. Según las palabras de Cicerón³⁰ “Sócrates fue el primero en traer la filosofía de los cielos para instalarla en las ciudades hasta introducirla en la casa”. Una “instalación” que es a la vez una creciente individuación. Pierre Hadot hace ver cómo “la potente individualidad de Sócrates es la que puede despertar a la conciencia la individualidad de sus interlocutores”³¹.

Sócrates renunció “a una vida tranquila, descuidando lo que la mayoría de los hombres guardan en su corazón, fortuna, intereses privados, poder militar, éxito público, magistraturas, coaliciones, facciones políticas” y prefiere prestar a cada uno el mayor de los servicios: preocuparse de lo que le pertenece de modo propio, “para hacerlo tan excelente, tan razonable como sea posible, y pensar menos en las cosas de la Ciudad que en la Ciudad misma” (*Apología*, 36c). Al hablar así se dirige a cada uno en su individualidad. P. Hadot se refiere a una “llamada de individuo a individuo” (p. 56), dado que “la preocupación por el destino individual no puede provocar un conflicto con la Ciudad [...] Este es el sentido profundo del proceso y la muerte de Sócrates”. Sócrates será el primer individuo del pensamiento occidental: “El elogio a Sócrates por Alcibíades, al final del Banquete, haría aparecer, por primera vez, claramente expresado, la representación del individuo” (Ibid, pp. 56-57). En efecto, es en estos términos como Kierkegaard habla de Sócrates, como el inventor del individuo, de la “soledad de la responsabilidad existencial”³². La interioridad no es un refugio (como parece entenderlo Hegel), como si Sócrates *se replegara* sobre sí mismo, lejos de Atenas y su democracia en vista de la descom-

²⁹ Les Belles Lettres, Paris, 1991 (reeditado en Press-Pocket, Paris, 1994, p. 178).

³⁰ *Tusculanes*, V, 10.

³¹ *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Op. cit., p. 60.

³² *Point de vue explicatif de mon œuvre*, cité par P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouvelle édition, Albin Michel, Paris, 2002, p. 117.

posición. *"Llegar a ser uno mismo"* es la tarea del individuo como individuo, el hombre se hace consciente, una interioridad distinta a un vulgar subjetivismo (como en los sofistas...).

Pierre Hadot, siempre luminoso, ve en "la ironía"³³ socrática, una máscara de mediocridad, una manera de relacionarse con los hombres, mientras que el lenguaje directo es "incapaz de comunicar la experiencia de la existencia, la conciencia auténtica del ser, la seriedad de lo vivido, la soledad de la decisión"³⁴. Sócrates se comunica a medias, con palabras encubiertas invita a sus interlocutores a medir el alcance de lo que significa pensar. La ironía puede pasar por ser un fingimiento, lo que podría parecer "hacerse pasar exteriormente por alguien completamente ordinario y superficial"³⁵, dado que no tiene efectivamente nada que decir, nada que enseñar, él sólo se dedica a interrogar. Parece jugar el juego de su interlocutor, se subvalora e incluso da la impresión de hablar tonterías, "y, a la postre, es el interlocutor quien, inconscientemente, cae en el discurso de Sócrates, se identifica con él, vale decir, no lo olvidemos, cae en la aporía y la duda"³⁶. Al final, el interlocutor acaba no sabiendo absolutamente ya nada. Este es el sentido de la mayéutica socrática, nos enseña que ¡no se le debe nada!

VII. Sócrates claudicante

"Para hacerse integralmente hombre, es forzoso ser un poco más y un poco menos que un hombre"
Merleau-Ponty

Sócrates resulta indescifrable; es preciso utilizar imágenes, analogías, comparaciones para evocar su belleza *disimulada*, su lado fascinante, fastidioso, su vocación para agujijonear: o es Sileno (*Banquete*, 215a-b) o Sátiro (*Ibid.*, 215b), otras veces es un torpedo (*Ménon*, 80a) o un tábano (*Apología*, 30e)... Maneras de decir que es incomparable. Es a la vez ridículo, un poco difuso (según un viejo asunto, la esclava Tracia moría de risa al ver a su amo Tales

³³ Del griego *eirónéia*, acción de interrogar fingiendo ignorancia.

³⁴ *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 118.

³⁵ *Ibid.*, p. 111.

³⁶ *Ibid.*, p. 114.

caer en un pozo³⁷), incluso a veces arrogante (enfrenta a sus jueces, proclamando con insolencia que no dejará de filosofar aunque por hacerlo se exponga mil veces a la muerte, *Apología*, 30b-c). Inclasificable, Sócrates es *atopos*, sin hogar, sin normas, desconcertante (“Desconcertante –*atopian*– tanto en su persona como en sus propósitos”, *Banquete*, 221d), realmente absurdo. Es singular (*atopotatos*) y sólo cree en las dificultades (*aporia*) (*Teeteto*, 149a). La sensación que provoca no es habitual e impresiona por su extrañeza, Alcibiades habla inclusive de sentir desazón con su presencia, “es que frente a él me avergüenzo de mí mismo” (*Banquete*, 216b). Hay algo en él extravagante³⁸ (*Fedro*, 229c). En este sentido, Sócrates es individuo pleno, el Único, según Kierkegaard, en quien fracasa cualquier atributo y le señala a cada cual el camino de *la existencia*.

Merleau-Ponty dice que Sócrates es “claudicante” –“la claudicación del filósofo es su virtud³⁹”– con un pie adentro, con otro afuera, oscilante, a la vez en el mundo y fuera del mundo, en la historia y fuera de ella, entregado a la ciudad por la divinidad (*Apol.* 215a-b) y celoso de su discreción. Ciudadano de dos mundos... Es lo que evoca, a su manera, la célebre *Alegoría de la caverna* (*Rép.*, VII): el prisionero liberado después de haber contemplado el bien, regresa a la caverna entre los hombres, entre los suyos. Ha visto lo más elevado de todo, el *agathon*, pero no puede olvidar que la filosofía es sabiduría humana. Ulises también siente nostalgia por el mundo humano, el dolor (*dolos*) de no estar de regreso (*algos*). Emmanuel Lévinas dice –aunque para denunciar la complacencia en lo Mismo– que “el itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo no ha sido más que un retorno a su isla natal”⁴⁰. Un retorno que el filósofo “transgresor” puede pagar con su vida: “¿Y si los prisioneros pudiesen coger y matar a quien intentase liberarlos

³⁷ *Teeteto*, 174 a-b: “Ahí tienes, Teodoro, el ejemplo de Tales, que también observaba los astros y, al mirar el cielo, dio con sus huesos a un pozo. Y se dice que una joven esclava traída, con gracia y buen humor, se burlaba de su preocupación por conocer las cosas del cielo, cuando ni siquiera se daba cuenta de lo que tenía ante sus pies. Esta burla viene muy bien a todos aquellos que dedican su vida a la filosofía”, (trad. Léon Robin, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, I, Paris, 1950). Cf. Hans Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, L’Arche, Paris, 2000.

³⁸ “En sentido propio: quien no sigue los caminos trillados y cuya ingenua originalidad (*atopia*) desconcierta” (nota de Léon Robin, in *Phèdre*, Les Belles Lettres, Paris, 1970.)

³⁹ *Éloge de la philosophie*, op. cit., p. 71.

⁴⁰ *Humanisme de l’autre homme*, Le Livre de Poche, Paris, 1972, p. 43.

para conducirlos arriba, no lo matarían? Realmente lo matarían, contesta” (Rép., 517a).

Si Sócrates se la pasa caminando por la ciudad, yendo por las calles, hablando sin parar, es porque *ama*: “Atenienses yo os agradezco y os amo (philô)” (Apol., 29d). Un amor que no es solo irónico, es la virtud del éros socrático⁴¹, sino que puede hacerse mejor: “Durante treinta años no ha hecho más que amar a sus conciudadanos. De ahí la alegría cuando examina su vida”⁴².

VIII. Sócrates “el que no escribió” (Nietzsche)

*“Y el propio Sócrates, la excepción entre las excepciones,
tenía testigos: fue Sócrates ante testigos”*

Marcel Conche

Dejemos a los historiadores decidir cuál de los dos Sócrates, si el de Platón o el de Jenofonte, corresponde más a la realidad. Sólo nos quedaremos, en este caso, con la aproximación trazada por Kierkegaard en *Le Concept d'ironie*: El Sócrates de Jenofonte es como el Cristo de los evangelios sinópticos, el de Platón como el Cristo del evangelio de Juan. En Marcos, Lucas y Mateo “Jesús aparece bajo un aspecto exterior muy particular”; en Juan es tomado “sobre todo en su naturaleza superior y el lado inmediato de su carácter divino”⁴³. El Sócrates de Platón tiene una “significación ideal infinitamente más elevada que el de Jenofonte”. Platón nos muestra a Sócrates –no olvidemos que estuvo presente en su proceso– sin acompañar su “apología” de ningún comentario ni de ningún elogio, lo cual es una notable diferencia con la de Jenofonte. La muerte del maestro decide la vocación filosófica del discípulo, Platón da testimonio, escribe –mientras Sócrates está decidido, por razones muy ocultas, a no escribir corriendo el riesgo de no dejar ningún rastro⁴⁴– y

⁴¹ Aquí la ironía socrática toma la forma de una ironía amorosa. Finge ser tal para llamar la atención del otro, para producir un efecto de retorno, un sentimiento análogo, que tendrá menos por objeto el feo cuerpo de Sócrates, que el amor (*éros*) mismo que anima la filosofía, amor por la belleza, *in fini* por lo Bello, lo Verdadero, el Bien en sí. Cf. Pierre Hadot. *Exercices spirituels et philosophie antiques*, op. Cit., p. 120 y ss.

⁴² Marcel Conche. *Les sens de la philosophie*. Encre Marine, Fougères, 1999, p. 60.

⁴³ Op. Cit., p. 13.

⁴⁴ La escritura fija y mata la palabra (Cf. *Fedro*, 274c, ss: El mito de Theuth).

construye una obra, último escudo contra la voluntad de aniquilamiento de un pensamiento.

Es necesario retomar la última palabra de Sócrates, expresada en el *Fedón* (118a): “Critón, debemos un gallo a Esculapio”. ¿Una palabra de más? Es lo que pensó Nietzsche a quien le hubiese gustado que Sócrates permaneciese en silencio hasta el final: “Ese demonio y cazador de ratas de Atenas, irónico y amoroso, que hizo temblar y sollozar a los jóvenes más petulantes de Atenas, no sólo fue el charlatán más sabio que ha habido: fue igualmente grande en el callar. Quisiera que también hubiese permanecido en silencio en los últimos instantes de su vida [...]. Fue acaso la muerte o el veneno, la piedad o la malignidad – algo en aquel instante le desató la lengua y dijo “Oh Critón, debo un gallo a Asclepios”. Esta ridícula y terrible “última palabra” para un buen entendedor significa: “Oh Critón, ¡la vida es una enfermedad!”⁴⁵

La muerte es la cura de la vida... ¿Será la clave de la serenidad socrática? ¿Ésta es mejor cura que la muerte? La muerte no es aniquilamiento, también se da la generación como “perpetuación de la especie y como inmortalidad, al menos para uno como mortal” (*Banquete*, 207a). Para empezar por la creación de las almas: “Porque –dice Marcel Conche– quienes amamos y con quienes compartimos nuestros ideales, continúan nuestra vida”. Es así como hay que comprender, según él, la última palabra de Sócrates antes de morir: “Porque no muere solo, sino rodeado de sus verdaderos hijos, de los hijos de su alma y en cuanto vuelve a vivir a través de ellos, es liberado –curado– de la muerte”⁴⁶.

Sócrates muere en el crepúsculo “e invoca el pájaro cuyo canto proclama la aurora”, “El gallo del adiós de Sócrates, agrega George Steiner, es el que verdaderamente convoca las tinieblas y anuncia la eterna aurora.”⁴⁷. Desde entonces, la filosofía puesta en los libros no dejará “de interpelar a los hombres”.../.

⁴⁵ *Le Gai savoir*, IV, § 340, *Œuvres philosophiques complètes*, tome V, Gallimard, Paris, 1982, p. 231. (*La ciencia jovial. « La Gaya Scienza »*, 3ed. Caracas : Monte Ávila, 1999 ; p. 200).

⁴⁶ *Le sens de la philosophie*, op., cit., p. 60.

⁴⁷ *Passions impures*, Gallimard, Paris, 1997, p. 91.

Justicia y totalitarismo

Aspecto de la relación gobernante-gobernado en *La República* de Platón

Marcos R. Carrillo-Perera



La teoría platónica de la justicia y el Estado expuesta en *La República* ha sido duramente criticada por su carácter totalitario, que se manifiesta particularmente a través de propuestas como la estructura de las clases sociales y sus relaciones, la necesidad de un filósofo rey y, sobre todo, el utopismo. El totalitarismo que se identifica en la obra comentada aleja la especulación de Platón de los presupuestos morales propios del Estado moderno. Sin embargo, hay aspectos de la teoría que son relevantes para el desarrollo de la idea de justicia en el Estado moderno. De ellos, uno especialmente importante es el relativo a la naturaleza de la relación gobernante-gobernado, pues de la posición de Platón se desprenden consecuencias morales que condicionan dicha relación en beneficio de la justicia. El objeto de este breve ensayo es analizar algunas consecuencias que se pueden derivar de la discusión que, en torno a este tema, expone Platón por las voces de Sócrates y Trasímaco (*República* I 338c y ss).

II

La exposición de Trasímaco en el Diálogo da cuenta de la postura de los gobernantes inicuos en el ejercicio de sus funciones: “Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (I 338c). Esta expresión es refinada por el interlocutor de Sócrates, al ser increpado por éste, y explica que con ello se refiere a que la justicia es “lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza...” (I 339a), de modo que “lo que el más fuerte entendiera que le conviene –es lo que– debe ser hecho por el más débil, y esto es lo que ha de considerarse como justo” (I 340b). Según esta posición lo justo es “lo que al más fuerte le parezca” (I 340c) pues “el gobernante, en tanto gobernante, no se equivoca, y al no equivocarse establece lo mejor para sí mismo y esto es lo que ha de hacer el gobernado” (I 341a).

La afirmación de Trasímaco es refutada por Sócrates mediante la comparación del arte de gobernar con otras artes, tales como la medicina, la equitación o la del piloto. Según este argumento “a un arte no corresponde buscar otra cosa que lo que conviene a aquello de lo cual es arte” (I 342b). Es por ello que “la medicina no examina lo que conviene a la medicina sino al cuerpo... ni el arte de la equitación examina lo que conviene a ese arte sino lo que conviene a los caballos y ninguna otra arte examina lo que conviene a sí misma, ya que no está en necesidad de nada, sino sólo examina lo que conviene a aquello de lo cual es arte.” (342c).

Al aplicar estos principios a la relación gobernante-gobernado ha de concluirse que “en ningún tipo de gobierno aquel que gobierna, en tanto gobernante, examina y dispone lo que le conviene, sino lo que conviene al gobernado (342e)... a aquél que es más débil, no al más fuerte” (346e). A pesar de que en estas artes se percibe un salario, esto no debe entenderse como parte fundamental de ese arte; por el contrario, el salario debe asociarse con el arte del mercenario, que en muchas ocasiones complementa otras artes. Así, la medicina, la equitación o el gobierno conservan sus fines respectivos, a pesar de que quienes la ejerzan puedan percibir un salario por ello.

III

Si bien, como se ha dicho, un examen detallado de la teoría platónica del estado puede mostrar rasgos totalitaristas, ellos no deben dejar de lado las

profundas implicaciones que el pasaje de *La República* bajo estudio conlleva. Los totalitarismos son un fenómeno que, a pesar de haber existido a lo largo de toda la historia política, han sido una preocupación especial a partir de la segunda mitad del siglo XX, fundamentalmente debido a las trágicas atrocidades a que han dado lugar, así como al desarrollo y refinamiento de la concepción de los Derechos Humanos y de sólidas doctrinas democráticas asociadas directa o indirectamente a ellos.

Los totalitarismos o dictaduras contemporáneas son una forma de absorción total de los poderes del estado (confusión del ejecutivo y el legislativo en una misma persona, o ejercido por un grupo dependiente de ella, y subordinación del poder judicial al ejecutivo) invocando valores nacionalistas o de defensa de los menos favorecidos que pretenden encubrir un poder personalista, usualmente ejercido o tutelado por fuerzas militares, y que, en definitiva, implican la subordinación del ciudadano a los dictámenes de quienes detentan el poder, poder éste ilimitado o precariamente limitado dada la ausencia o condicionamiento de los controles institucionales.

Desde esta perspectiva los totalitarismos contemporáneos estarían muy alejados de una justificación platónica. En efecto, ha de notarse en primer lugar que, de la definición hecha en el párrafo anterior, los totalitarismos tienen como finalidad el beneficio de quienes gobiernan en detrimento de los gobernados, a pesar de que pretendan cubrir este proceder con proclamas de corte populista. Así, es absolutamente obvio que los gobiernos totalitarios no hacen más que reproducir las ideas expuestas por Trasímaco en cuanto a la relación gobernante-gobernado, posición abiertamente refutada por Platón. En efecto, según expone el autor, por voz de Sócrates, la finalidad de todo buen gobierno ha de ser el beneficio de los gobernados y no el de los gobernantes, tal y como se expuso en la sección anterior. De allí que, en este sentido, se establece un constreñimiento de orden moral al gobernante que es ajeno a los gobiernos totalitarios, que procuran su propio beneficio sobre el de los gobernados.

Este argumento consigue, además, otro sustento en las virtudes que se corresponden con el estado, a saber: la sabiduría, la valentía, la moderación y la justicia. La virtud cardinal de las cuatro es, sin duda, la justicia pues, en palabras de García Bacca, es la "virtud co-ajustadora", aquella que se da cuando cada cual realiza lo que le corresponde. Para que impere la justicia en el estado deben coexistir las virtudes (sabiduría, valentía, moderación). Según Platón

para que un acto sea justo debe estar subordinado a los designios de la razón, de allí que los gobernantes deban ajustarse a esta máxima y, en consecuencia, actuar racionalmente. En este contexto, el gobernante que sólo busca su propio beneficio no actuaría conforme a este principio de racionalidad, pues ya Platón ha comprobado que el gobernante que hace lo que le conviene en detrimento del gobernado actúa de forma contraria a la propia naturaleza del arte de gobernar en particular, y de cualquier arte en general, que es la realización del fin al que sirven. Si, como se sabe, según Platón la finalidad del arte de gobernar es beneficiar al gobernado, proceder en contra de este principio no sería acorde con una decisión sometida a la razón sino al capricho de quien gobierna. En efecto, si se parte, como lo hace Platón, de que todo gobierno justo es un buen gobierno y todo gobierno bueno debe ejercerse en función de sus gobernados, debe concluirse que todo gobierno justo es aquel que se ejerce en función de sus gobernados. Así, cuando se gobierna en beneficio de los gobernantes se violenta la conclusión del razonamiento y, en consecuencia, se presenta una injusticia.

Pero además, el dictador, al gobernar en beneficio de sí mismo, está incurriendo en un exceso mediante el cual sus placeres y necesidades tienen prioridad sobre las de los gobernados. En este sentido, nos conseguimos con un tipo de gobernante que obedece más a la concupiscencia que a la moderación, concepto este definido en *La República* como “esta concordia y esta armonía natural entre lo peor (irracionalidad) y lo mejor (razón) en cuanto a cuál de los dos debe gobernar, tanto en el estado como en cada individuo” (432a) (paréntesis agregado). En otras palabras, la moderación proviene de la subordinación de los apetitos a la razón. Siendo esto así, un gobernante que de preferencia a sus beneficios personales por encima de los de sus gobernados, cometería una injusticia, pues actúa en contra de la virtud de la moderación que es otro elemento fundamental para la realización de la justicia en el estado platónico.

Los modelos totalitarios modernos, al carecer de estos dos elementos, razón y moderación, no pueden ser considerados como justos en el contexto platónico.¹

¹ Si bien opinamos que los estados totalitarios tampoco tienen la virtud de la valentía, este aspecto del texto de *La República* es un poco más controversial en este punto y, en consecuencia, amerita un análisis y una argumentación mucho más detallada y compleja que excedería la intención de este trabajo.

Otro aspecto incompatible entre los totalitarismos contemporáneos y el modelo de estado platónico es el hecho de que, comúnmente, los primeros son ejercidos por gobiernos militares o de tutelaje militar. En el contexto de *La República* este elemento altera las relaciones entre gobernantes y gobernados, pues los guerreros deben estar dedicados única y exclusivamente a la defensa de la ciudad (estado) y no a otra labor, ya que la justicia en el estado se da en la medida que cada quien haga lo que le corresponde.² Es por ello que los gobiernos militaristas tampoco pueden avalarse por la teoría de la justicia de Platón.

No puede dejar de mencionarse que los gobiernos totalitarios son comúnmente populistas, pues su proceder va dirigido a crear ficciones de bienestar y promesas de realización de utopías. En este punto nos conseguimos, una vez más, con otro escollo difícil de resolver. Innegablemente, Platón es un referente del utopismo, y una interpretación teleológica de *La República* subordina en buena medida su comprensión a ideales abstractos. No obstante, en cuanto al proceder concreto que debe tener un gobernante, hay en el Diálogo un condicionamiento moral de relevancia que no puede dejarse de lado a la hora de analizar específicamente el populismo. *La República* es en gran medida un ensayo para la definición de justicia. En el texto comentado Platón hace un esfuerzo por definir desde una perspectiva ontológica el concepto de justicia, con la finalidad de distinguir lo que verdaderamente es la justicia de lo que en apariencia lo es. Es por ello que el autor afirma, a través de Glaucón, que “la más alta injusticia consiste en parecer justo sin serlo” (361a). Los gobiernos populistas no se corresponden con esta concepción ontológica de la justicia pues su proceder genera una apariencia de justicia en detrimento de lo que verdaderamente ella es. En efecto, como se ha visto, la concepción de la justicia como lo que conviene al más fuerte es contraria a lo que el concepto en cuestión significa ontológicamente en el estado; de lo que debe concluirse que, desde una perspectiva platónica, el hecho de que las propuestas populistas parezcan justas no puede ser sustento moral de estos perversos modelos, pues

² Es cierto que este concepto (hacer cada quien lo que le corresponde), *per se*, es un claro indicio de totalitarismo en Platón, pues conllevaría una forma de impermeabilidad social que es impropia. No obstante, no deja de ser un aporte importante el hecho de separar necesariamente el ejercicio y la mentalidad militarista, que tanto daño ha hecho a Latinoamérica, del ejercicio del gobierno civil, al que debe estar subordinado el estamento militar.

en la esencia de ellos no se encuentra una concepción de verdad ontológica de la justicia sino una simple apariencia de ella, que es desdeñada por Platón y que, en definitiva, no puede ser considerada como justa.

IV


De todo lo expuestos puede observarse que, pese a dificultades conceptuales y metodológicas que implican un estudio más detallado de la teoría de la justicia y el Estado de Platón, la justicia es de fundamental importancia para entender su concepción del Estado. Ahora bien, la idea de la justicia según la cual lo justo es lo que conviene al más fuerte es ajena a la concepción platónica, que predica que la justicia, en cuanto al gobernante, es hacer lo que conviene a los gobernados y no a quien gobierna. Este concepto se fundamenta, a su vez, en virtudes propias del gobernante justo, como la sabiduría y la moderación, así como en una concepción ontológica de la justicia que busca lo que verdaderamente ella es, en oposición a lo que aparenta ser. El aspecto aquí estudiado de la teoría platónica, lejos de favorecer perspectivas totalitarias, establece un claro límite moral a los gobernantes que pretendan ser justos, el cual consiste en una realización ontológica de un modelo de justicia que rechaza el uso del gobierno en beneficio de quien lo ejerce. En esta medida puede afirmarse que, en lo que respecta a este aspecto de la relación gobernante-gobernado, hay razones para pensar que Platón lejos de sustentar el totalitarismo, lo censura.



¿Qué es la justicia global?

Thomas W. Pogge

Traducción del inglés: Leonardo García-Jaramillo*



Si realiza una indagación bibliográfica sobre “justicia global” encontrará que se trata de una expresión reciente y sobresaliente, pues en este milenio hay ya más libros y artículos sobre ella de los que había en el anterior, al menos tanto como pueden informar los sistemas de información. Si bien algunos de los temas más amplios que se debaten actualmente bajo el rótulo de “justicia global” han estado sometidos a discusión por siglos desde los inicios mismos de la civilización, fueron anteriormente discutidos bajo distintas etiquetas, tales como “justicia internacional”, “ética internacional” y “el derecho de las naciones”. Considero que este giro terminológico es bastante significativo.

Obviamente, las diferentes personas que utilizan una nueva expresión pueden tener diversos motivos e ideas para hacerlo, respecto a algunas de las cuales puedo no estar enterado del

* Una versión anterior en inglés de este ensayo se publicó como parte de la Introducción al libro *Real World Justice*. Andreas Follesdal & Thomas Pogge (eds.). Berlin: Springer, 2005. Agradecemos al profesor Pogge por autorizar la publicación de esta traducción y por aprobar la inclusión de algunos cambios menores, así como a María Graciela Otoyá por sus rigurosas observaciones a la traducción.

todo, razón por la cual debo expresar al iniciar este ensayo que hay un ingrediente personal en la justificación de estas reflexiones que radica en su emergencia actual. Así y todo, debo confesar no haber leído uno de los primeros libros (ya publicado en 1977) en los cuales se utilizó por primera vez la expresión “justicia global”, me refiero a *No More Plastic Jesus: Global Justice and Christian Lifestyle*. Como expresó el colega filósofo [*fellow-philosopher*] Clint Eastwood de forma memorable: “Un hombre tiene que conocer sus propias limitaciones” [*A man’s got to know his limitations*]. De esta forma, no pretendo dirigirme a todas y cada una de las personas que hacen uso de la referida expresión, sino más bien decir algo sobre el desarrollo de las ideas que me motivaron a utilizar la expresión “justicia global” en el título de mi tesis doctoral¹, en mi primer artículo publicado en *Philosophy & Public Affairs*, así como en otras publicaciones posteriores².

Podemos empezar estableciendo dos distinciones. La primera es entre dos formas distintas de considerar los acontecimientos de nuestro mundo social. De una parte, podemos considerarlos *interactivamente*, es decir, como acciones y efectos de acciones realizadas por parte de agentes individuales o colectivos. De otra parte, podemos considerarlos desde un punto de vista *institucional*, o sea como efectos de la forma en la cual está estructurado nuestro mundo social (las leyes y las convenciones, las prácticas y las instituciones sociales). Estas formas comportan asimismo diferentes descripciones y explicaciones de los fenómenos sociales y también conducen a dos tipos diferentes de análisis o de diagnósticos morales.

Consideremos algunos sucesos que resultan moralmente relevantes como, por ejemplo, el hecho de que un niño padece de desnutrición, que una mujer está desempleada o que un hombre resultó herido en un accidente de tránsito. Es posible rastrear causalmente tales sucesos hasta la conducta de agentes individuales o colectivos, incluyendo a la persona que está padeciendo el perjuicio. Hacer esto implica formular enunciados contra-fácticos acerca de cómo irían las cosas o podrían haber ido de una manera distinta si este u otro agente

¹ Thomas Pogge, *Kant, Rawls, and Global Justice*. Doctoral dissertation, Harvard University, Philosophy Department, 1983. Asesor: John Rawls.

² Thomas Pogge, “Liberalism and Global Justice: Hoffmann and Nardin on Morality in International Affairs”, en: *Philosophy and Public Affairs* Vol. 15 No. 1 (Winter) 1986, pp. 67-81; “Priorities of Global Justice”, en: *Metaphilosophy* Vol. 32, Nos. 1-2 (January) 2001, pp. 6-24; (ed.) *Global Justice*. Oxford: Blackwell, 2001.

hubieran actuado de otra forma. Es posible entonces rastrear entre estas enunciados contra-fácticos para determinar si alguno de los agentes causalmente relevantes *debería* haber actuado de una manera distinta y si es entonces culpable parcial o totalmente del lamentable suceso. Esto nos compromete con el examen de si alguno de tales agentes podría haber *previsto* que su comportamiento conduciría al lamentable suceso y también podría razonablemente haber *prevenido* el perjuicio sin ocasionar costos sustanciales para ellos mismos o para terceros. Con antelación me he referido a las investigaciones académicas de este tipo como *análisis moral interactivo* o como *diagnóstico moral interactivo*³.

Los sucesos lamentables también se pueden rastrear hasta factores constitutivos de la sociedad o del sistema social en el cual acontecen, tales como, por ejemplo, su cultura o su orden institucional. Desde este punto de vista, podrían rastrearse las causas de la desnutrición infantil hasta los altos costos a la importación de víveres y alimentos en general, del elevado desempleo hasta una política monetaria restrictiva, y de los accidentes de tránsito hasta la falta de revisiones frecuentes al motor y a los diversos sistemas de los automóviles. Acometer esta tarea implica que establezcamos enunciados contra-fácticos acerca de cómo irían las cosas o podrían haber ido de forma distinta si este o aquel conjunto de normas sociales hubiesen sido diferentes. Podemos entonces rastrear entre este tipo de enunciados para establecer si las normas causalmente relevantes *deberían* haber sido diferentes y si alguien es responsable por los defectos que tienen tales normas a las cuales se les puede culpar parcial o totalmente por los sucesos lamentables. El análisis de esta cuestión nos involucra necesariamente en el examen de si los responsables del diseño de las normas relevantes, tales como por ejemplo los miembros del Congreso, podrían haber previsto que con su accionar conducirían a un daño y podrían así de forma razonable haber reformulado las normas sin ocasionar un daño sustancial en alguna parte. Me he referido a este tipo de investigaciones como *análisis moral institucional* o como *diagnóstico moral institucional*⁴.

³ Thomas Pogge, "Three Problems with Contractarian-Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions", en: *Social Philosophy and Policy* Vol. 12 No. 2 (June) 1995; también fue publicado en: Ellen Frankel Paul et al. (eds.) *The Just Society*. Cambridge University Press, 1995. Una versión revisada se publicó en alemán, como "Hypothetische Gesellschaftsverträge, Drei Schwierigkeiten", en: Rolf Geiger – Jean-Christophe Merle – Nico Scarano (eds.) *Modelle politischer Philosophie*. Paderborn: Mentis, 2003.

⁴ *Ibidem*.

Esta es la primera distinción: entre explicación causal interactiva e institucional, y correspondientemente, entre análisis moral interactivo e institucional.

La segunda distinción que quiero exponer es entre las relaciones *intra-nacionales* e *inter-nacionales*, las cuales fueron consideradas tradicionalmente como constitutivas de diferentes mundos: el primero habitado por personas, familias, corporaciones y asociaciones dentro de una sociedad territorialmente demarcada, y el segundo habitado por un reducido número de actores, a saber, los estados soberanos. Los gobiernos nacionales constituyen el vínculo entre estos dos mundos. Desde el interior, tal gobierno era un actor particularmente relevante dentro del Estado al interactuar con personas, familias, corporaciones y asociaciones, y al dominar estos otros actores en virtud de su poder y autoridad especiales (su, así llamada, *soberanía interna*). Desde el exterior, el gobierno era el Estado, al cual se le reconoce la facultad para actuar en su nombre, de establecer acuerdos vinculantes en su nombre, etc. (su, así llamada, *soberanía externa*). Aunque están vinculados de esta forma, los dos mundos eran considerados como independientes, y las valoraciones normativas tomaban acríticamente esta separación como dada de antemano, distinguiendo así radicalmente dos esferas separadas de teorización moral, a saber, la justicia dentro de un Estado y la ética internacional.

El análisis moral interactivo presuntamente emergió muy temprano en la evolución del pensamiento moral. El análisis moral institucional es más exigente al presuponer una comprensión de la *naturaleza convencional* de las normas sociales así como de sus, a menudo estadísticos, efectos comparados. Hace apenas ochenta años los pobres y los desempleados todavía eran considerados a menudo como perezosos y delincuentes solamente sobre la base de que otras personas con una procedencia igualmente humilde habían progresado desde empleados de cocina hasta ser millonarios. Muchas personas entonces no entendieron las restricciones *estructurales* de la movilidad social, es decir, que los caminos que conducen a la riqueza son limitados y que la estructura de los mercados predominantes de capital y de trabajo, producen inevitablemente un cierto umbral de tasas de desempleo y pobreza. Tampoco entendieron que las tasas de desempleo y pobreza que existían en ese entonces, pudiesen haber sido modificadas mediante un rediseño inteligente de las normas. Actualmente, después de Keynes y del *New Deal* de Roosevelt, así como de varias transformaciones nacionales similares, estos asuntos se comprenden particularmente

bien, y los gobiernos son considerados responsables por las decisiones que toman respecto al diseño institucional y por las consecuencias de tales decisiones en la satisfacción o en la frustración de las necesidades humanas. Tardía pero admirablemente, esta comprensión ha sido articulada en la filosofía por medio de la gran obra de John Rawls *A Theory of Justice*⁵, en la cual se estableció firmemente que las instituciones sociales son una esfera separada de las valoraciones morales y la cual demarcó terminológicamente esta esfera al asociarla con los conceptos 'justicia' y 'justicia social'. Esta innovación terminológica se ha arraigado, al menos en la filosofía de habla inglesa, de forma tal que el concepto *justicia* ahora es utilizado de manera predominante en la valoración moral de las normas sociales (leyes, prácticas, convenciones sociales e instituciones) y sólo excepcionalmente en la valoración moral de la conducta y el carácter de los agentes individuales y colectivos. Siguiendo el vestigio de la obra de Rawls, entonces, la distinción entre *análisis moral institucional e interactivo* ha venido a establecerse como una distinción entre *justicia y ética*.

Actualmente estamos muy bien familiarizados con el enfoque del libro de Rawls, es decir, con el análisis moral institucional aplicado a la organización interna de los estados. Lo que todavía falta, sin embargo, o está apenas empezando a emerger desde los últimos años, es el análisis moral institucional extendido a la esfera de las relaciones internacionales. Este, podríamos decir, retraso temporal apenas resulta sorprendente al considerar que la esfera de las relaciones internacionales es concebida tradicionalmente de forma mucho más reducida y más reconocible que el enorme y altamente complejo funcionamiento interno de una sociedad nacional moderna. Parece que no necesitamos análisis morales a nivel institucional para un mundo de una escasa docena de actores relevantes en el cual, cuando las cosas malas suceden, normalmente está bastante claro de quién es la culpa de la conducta inadecuada.

El perdurable predominio de este esquema tradicional se encuentra bellamente ilustrado en uno de los últimos libros de Rawls, el cual dedica precisa-

⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University, 1971, revisited edition, 1999. Traducción castellana de una versión modificada de la primera versión, de María Dolores González, *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1979, 2da ed., 1995. [N. del T.]

mente a las relaciones internacionales⁶, que fue publicado hace 9 años y 28 años después de *A Theory of Justice*. En este libro ejemplifica el análisis moral institucional aplicado al contexto intranacional, al ofrecer una propuesta para la valoración moral comparada de las formas alternativas en las cuales podría ser diseñado el orden social de una sociedad. En *The Law of Peoples*, por su parte, ejemplifica el análisis moral interactivo aplicado a la esfera internacional al ofrecer una propuesta relativa a la forma en la cual deberían consistir las normas que gobiernan la conducta de los estados. El análisis moral institucional (la idea de una valoración comparada entre las alternativas de este tipo de sistemas de normas a la luz de los efectos moralmente relevantes que cada uno tendría) está ausente de su segunda teoría.

Sólo para quienes nos entusiasma el planteamiento de Rawls, permítanme agregar que la asimetría se encuentra claramente manifiesta en la estructura de las dos teorías. La teoría internacional de Rawls es diádica [*"two-tiered"*]: contiene en un nivel el experimento de pensamiento de la posición original y después, en otro, una lista de normas que se aplican directamente a la conducta de los estados. Su teoría doméstica es triádica [*"three-tiered"*]: contiene el experimento de pensamiento de la posición original en el Nivel Uno, y luego en el Nivel Dos los dos principios de justicia (el estándar de Rawls para valorar los efectos comparados de instituciones sociales alternativas), y finalmente en el Nivel Tres arreglos institucionales concretos que no sólo se agotan ellos mismos en normas para la conducta de agentes individuales y colectivos, sino que de manera muy importante incluyen las así llamadas normas constitutivas que crean y definen ciertos agentes, roles y relaciones en lugar de solamente guiar a actores preexistentes dentro de un espacio preexistente de opciones. De esta forma, Rawls complementa su teoría doméstica de la justicia con una teoría internacional (no de la justicia, sino) de la ética.

El concepto de justicia global derriba la separación tradicional entre relaciones intranacionales e internacionales, y extiende el análisis moral institucional a todo el campo. ¿Qué motiva esta dramática reorientación? Una razón importante es la toma de conciencia de que resulta insatisfactoria la concepción tra-

⁶ John Rawls, *The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999. Vers. cast. de Homando Valencia Villa, *El derecho de gentes y una revisión de "La idea de razón pública"*. Barcelona: Paidós, 2001.

dicional del mundo de las relaciones internacionales como habitado sólo por estados. Todos sabemos que esta concepción está perdiendo rápidamente su adecuación *explicativa* a través de la emergencia y el creciente tamaño de otros agentes en el escenario internacional, tales como las corporaciones multinacionales, las organizaciones internacionales y las asociaciones regionales. Sin embargo, para nuestro tema aquí resulta más importante la toma de conciencia de que esta concepción tradicional *siempre* ha carecido de una adecuación *moral*, ya que *nunca* ha resultado verosímil que los intereses de los estados (es decir, los intereses de los gobiernos) deban suministrar las *únicas* consideraciones moralmente relevantes en las relaciones internacionales.

Considérese el ejemplo de un contrato a término indefinido en el cual se pacta la exportación de petróleo crudo desde Nigeria hasta el Reino Unido, firmado sin coerción alguna por parte del dictador militar nigeriano Sani Abacha y el gobierno Británico (o una compañía petrolera británica). Dentro del esquema intelectual tradicional, resulta evidente que tal acuerdo tiene que ser honrado: “Los pueblos deben cumplir los tratados y los acuerdos que suscriban” dice el segundo principio familiar y tradicional de justicia entre pueblos liberales y democráticos, como dice Rawls, y el tercero agrega que: “Los pueblos son iguales y son partes en los acuerdos que los obligan”⁷. Pero la realidad es muy distinta: el gobierno nigeriano es extremadamente corrupto y opresivo, y su permanencia en el poder depende considerablemente de las fuerzas militares. Las ventas de petróleo que realiza imponen sobre la población nigeriana daños ambientales y riesgos de diversos tipos, además del hecho de que no les otorga beneficios tangibles debido a que los ingresos son desviados en parte hacia una reducida elite política y son gastados en parte en las armas de fuego que son necesarias para la represión militar (armas que son suministradas por los Estados Unidos de acuerdo con otros contratos realizados sin coerción alguna entre el gobierno de ese país y el de Nigeria).

En este punto subyace una cuestión obvia, como es ¿por cuál derecho puede un acuerdo libre y justo realizado entre el hombre fuerte militar de Nigeria y el gobierno británico, o alguna compañía petrolera británica, autorizar a estas dos partes a privar a la población nigeriana de sus recursos naturales, arruinando así su ambiente natural?

⁷ John Rawls, *The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited*. Op. cit., p. 37.

Este asunto permanecerá siendo imperceptible mientras pensemos en las relaciones internacionales como una esfera separada en la cual cada Estado se identifica con su gobierno. Una vez que observemos el asunto a la inversa, el viejo esquema intelectual se vuelve notoriamente insostenible. No podemos dejar de advertir que constituye una desventaja sustancial el hecho de que el orden internacional existente reconozca a los gobernantes, solamente por el hecho de que ejercen el poder efectivo dentro de un Estado, como facultados para conferir derechos de propiedad legalmente válidos sobre los recursos de ese Estado y para solicitar préstamos de dinero en su nombre. Tal reconocimiento concede privilegios internacionales de préstamo y sobre recursos a muchos gobiernos que no son dignos de ostentar ese nombre. Estos privilegios resultan *empobrecedores* porque su ejercicio a menudo despoja a los habitantes de un país que están excluidos de la participación política, así como de los beneficios que quedan de los préstamos o de las ventas de recursos que realiza su gobierno. Más que todo, estos privilegios resultan ser *opresivos* porque frecuentemente le otorgan los gobernantes dictatoriales total acceso a los fondos que necesitan para mantenerse en el poder, incluso a pesar de existir una oposición popular casi unánime en su contra. Estos privilegios también son *desestabilizadores* porque otorgan poderosos incentivos para la adquisición y el ejercicio antidemocrático del poder político, lo cual desemboca en el tipo de golpes de Estado y guerras civiles que lamentablemente son tan comunes en los países en desarrollo.

El concepto de justicia global, insisto, derriba la separación tradicional entre las relaciones *intranacionales* y las *internacionales*, y extiende asimismo el análisis moral institucional a todo el campo. Visibiliza cómo los ciudadanos de los países ricos están potencialmente involucrados, tanto con los horrores que tantas personas tienen que soportar en los (así llamados) países menos desarrollados, como con la violencia y el hambre inflingidos sobre ellos.

El viejo marco resultaba bastante cómodo ya que nos permitía compartir la responsabilidad por el orden institucional de nuestra propia sociedad y por cualquier perjuicio que este orden pudiera infligir sobre nuestros conciudadanos. Nos permitía compartir la responsabilidad también por la actuación honorable de nuestro gobierno con otros países al cumplir con las leyes y las convenciones internacionales más razonables, en particular aquellos relativos a la conducta bélica, y al honrar sus contratos y tratados. Dentro de este marco

tradicional, generalmente, no tenemos responsabilidad por la violencia y la pobreza inflingidas sobre los extranjeros dentro de la caja negra de sus respectivos estados.

El nuevo marco intelectual asociado con el concepto "justicia global" puede no resultar tan cómodo, ya que resulta central en el mismo el impacto causal del diseño del orden institucional global respecto a las condiciones bajo las cuales los seres humanos están viviendo alrededor del mundo. Desde que finalizó la Guerra Fría importantes elementos que hacen parte de este orden institucional global (tales como el sistema de comercio global y las normas que rigen las intervenciones militares) han sido rediseñados sustancialmente, mientras que otros elementos (como por ejemplo los privilegios internacionales sobre recursos y préstamos, a los cuales me referí atrás) han sido dejados en su sitio. Existían muchas formas alternativas en las cuales el orden institucional global podía haber sido formado y reformado cuando, después del final de la Guerra Fría, las potencias del Atlántico Norte se encontraron a sí mismas con el control. La pregunta que subsiste es entonces ¿cómo habrían sido diferentes otros caminos de globalización en sus efectos sobre las personas alrededor del mundo respecto, por ejemplo, a la incidencia de la violencia, a la opresión y a la pobreza extrema? Y ¿cómo, a la luz de esta valoración comparada del impacto ejercido, debe ser juzgado en términos morales el modelo de orden global institucional existente?

El orden institucional global está relacionado de manera causal con la incidencia de perjuicios moralmente relevantes de dos formas, principalmente, a saber, primero, sus normas pueden afectar a las personas de una manera muy directa. Considérese, por ejemplo, el actual sistema de tratados de la Organización Mundial del Comercio (WTO, por sus siglas en inglés), el cual permite que los países ricos protejan sus mercados en contra de importaciones baratas (productos agrícolas, textiles, acero, etc.) por medio de cuotas, tarifas, impuestos *anti-dumping*, subsidios a los productores domésticos y créditos a los exportadores. Tales medidas proteccionistas reducen las oportunidades que tienen las empresas en los países en desarrollo para exportar sus productos, al restringir sus exportaciones hacia los países ricos y también, en el caso de los subsidios, permitiendo a los productores menos eficientes de los países ricos vender a un menor precio que los productores más eficientes de los países pobres en los mercados mundiales.

Sin estas restricciones los países en desarrollo podrían conseguir, de acuerdo a la UNCTAD⁴, un ingreso adicional de \$700 mil millones cada año por motivo de sus exportaciones, lo cual constituye cerca de 13 veces la cantidad anual de toda la ayuda oficial al desarrollo mundial. Este aspecto puntual del sistema existente de tratados de la OMC puede así ejercer un impacto bastante duradero sobre la incidencia de la pobreza severa en los países en desarrollo, entendiendo aquí “impacto” de una manera contrafáctica-comparativa, ya que si el sistema de tratados de la OMC no permitiese las medidas proteccionistas en cuestión, habría mucho menos pobreza hoy en el mundo. Este ejemplo ilustra el impacto más *directo* del orden institucional global sobre las condiciones de vida de las personas alrededor del mundo.

Las normas del orden institucional global también pueden afectar de forma *indirecta* a las personas al co-formar el orden institucional nacional bajo el cual viven. Los privilegios internacionales sobre los recursos y los préstamos concedidos a los gobernantes déspotas, proporcionan un ejemplo que resulta obvio, al tener en cuenta que al permitirles a los gobernantes tiránicos y a las juntas militares afianzarse en el poder y al darles a sus potenciales opresores un fuerte incentivo para tratar de tomarse el poder por la fuerza, estos privilegios facilitan y alientan a los gobiernos opresivos y corruptos en muchos países en desarrollo donde el sector de los recursos constituye una parte significativa de la economía nacional y donde los ciudadanos del común cuentan con pocos medios para enfrentar la opresión que padecen.

Podría y debería decirse mucho más sobre estos dos ejemplos, pero mi objetivo en este ensayo no es demostrar la existencia de una injusticia, sino solamente ilustrar cómo sería aplicar el análisis moral institucional al orden global institucional.

Ahora bien, en la medida en que el orden global institucional actual resulta que supone sustancialmente más violencia y pobreza severa que la que existiría bajo un orden alternativo mejor diseñado, podríamos continuar preguntando quién tiene la responsabilidad de que este orden haya sido formado de la manera en la que está y si los responsables podrían haber previsto y evitado razonablemente tal violencia excesiva y pobreza severa.

⁴ United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). *Trade and Development Report 1999*. New York: UN Publications, 1999.

Por otra parte, el papel dominante en la configuración del orden institucional global en la post-Guerra Fría fue desempeñado por los gobiernos de los países desarrollados más poderosos, en particular los que conforman el así llamado "G-7". En la configuración de tal orden estos gobiernos le han dado mucho peso a los intereses de sus elites comerciales domésticas y muy poco peso a los intereses de la población pobre y vulnerable de los países en desarrollo. Posiblemente el orden global institucional resultante es injusto en la medida en que la incidencia de la violencia y la pobreza severa que tiene lugar en el mismo, es mucho más grande que como hubiera sido el caso bajo un orden institucional alternativo cuyo diseño le hubiera otorgado un mayor peso a los intereses de los pobres y los vulnerables. Teniendo en cuenta que los países miembros del G-7 son razonablemente democráticos, sus ciudadanos comparten algún grado de responsabilidad por el orden global que sus gobiernos han forjado, así como por el impacto comparado de este orden sobre las vidas humanas. Al menos éste es el tipo de diagnóstico moral que se ubicaría en el centro de la escena si los debates de naturaleza normativa sobre las relaciones internacionales se trasladaran de la *ética internacional* al paradigma de la *justicia global* y si el análisis moral institucional se extendiera más allá de los estados individualmente considerados.

Permítanme concluir considerando dos objeciones que querría plantear, en contra del nuevo paradigma intelectual, alguien que todavía esté profundamente involucrado con el viejo marco ético-internacional.

La primera objeción sustenta que el orden institucional global es inmune a las críticas desde el punto de vista moral en la medida en que también ha sido consentido de forma libre por parte de los países más pobres y menos poderosos. El objetor concedería que, en algunos casos, el consentimiento otorgado al sistema de tratados de la OMC, por ejemplo, fue quizás problemático. Estaría dispuesto igualmente a abrigar la posibilidad de que algunos estados débiles negociaron bajo considerables condiciones de coacción y que carecían de la pericia para evaluar si las normas asimétricas de acceso a los mercados que les estaban siendo ofrecidas, resultaban mejor o peor para ellos que el hecho de permanecer por fuera de la OMC. El mismo objetor incluso podría considerar el hecho de que, quizás, el poder de negociación de los estados intervinientes resultó indebidamente afectado por crímenes históricos tales como el colonialismo. Aun así, el objetor insistiría que, en la medida en que los estados han

consentido de forma libre y competente en la adopción de una serie de normas comunes, tales normas resultan moralmente aceptables⁹.

Alguien que proponga el nuevo marco de la justicia global podría rechazar este razonamiento con base en tres argumentos que resultan mutuamente independientes. Primero, el consentimiento en cuestión fue otorgado por *los gobiernos*, el cual no puede ser considerado necesariamente un consentimiento por parte de *los gobernados*, a menos que el gobierno en particular sea mínimamente representativo de los intereses de quienes gobierna. Muchos gobiernos de los países pobres carecen de tal representatividad mínima, por lo que su consentimiento otorgado al sistema de tratados de la OMC o, de manera más general, al orden global institucional actual, no puede escudar tal orden de la crítica moral apelando al nombre y respaldo de aquellos a quienes gobernaban. En virtud del consentimiento de los Mobutos, los Sani Abachas, los Mugabes y los Suhartos del mundo en desarrollo, por muy libre y competentemente que hubiera sido dado, no puede en forma alguna regalarse los derechos de sus súbditos severamente oprimidos.

Segundo, el proponente de la justicia global podría indicar que un gobierno, incluso si es mínimamente representativo del pueblo al que gobierna, no puede, a través del consentimiento otorgado de forma libre y competente, regalar los derechos *inalienables* de sus súbditos. Si bien en lo que consisten estos derechos inalienables es un asunto polémico hasta cierto punto, es ampliamente aceptado que las personas no pueden renunciar a sus derechos a, por ejemplo, no ser torturados o esclavizados, así como a los derechos que suplen las necesidades más básicas de su supervivencia (es decir, los derechos sociales). En la medida en que el orden global institucional actual ocasiona de forma previsible que tales derechos inalienables, bien entre otros, sean ampliamente violados de lo que sería razonablemente prevenible, tal orden no puede ser defendido apelando al consentimiento directo o indirecto de aquellos cuyos derechos inalienables no están siendo actualmente protegidos.

Tercero, incluso si las personas pudiesen renunciar hasta a sus derechos más fundamentales y autorizar a su gobierno a que, en su nombre, los despojara de los mismos, tales personas tendrían que tener una edad mínima para ello. La

⁹ *Volenti non fit iniuria* ("La voluntad no genera injusticia").

pobreza severa y la violencia presente en nuestro mundo, perjudican de forma desproporcionada a los niños quienes no pueden, así como tampoco sus padres ni sus gobiernos, otorgar un consentimiento válido en la imposición sobre estos niños de un orden institucional bajo el cual sus derechos mas fundamentales son violados de una forma tal que podría preverse y, así, evitarse.

Por lo tanto, la primera objeción fracasa. Un orden institucional global que—evitable y previsiblemente— produzca un significativo exceso de violencia y pobreza extrema, no puede justificarse ni siquiera por el consentimiento unánime de *todos* los gobiernos.

La segunda objeción sustenta que la razón de ser y el propósito mismo de los gobiernos es representar y promover los intereses de su propio pueblo. Resulta por lo tanto completamente apropiado y permisible para los gobiernos de los países ricos, hacer todo lo posible para configurar el orden global institucional en procura de mejorar los intereses de sus ciudadanos.

Evidentemente hay algo de verdad en esta objeción, ya que es cierto que a un gobierno no se le exige otorgar igual consideración a los intereses de todos los seres humanos alrededor del mundo, sino que en lugar de esto le es permitido ser *parcial* al manifestar una preocupación especial por los intereses de su propio pueblo: el presente y el futuro. Pero tal parcialidad permisible también tiene sus límites.

Hay límites que resultan obvios desde el punto de vista *ético* o *interactivo* a la parcialidad de los gobiernos, pues en la medida en que resulta ilícito para nosotros los ciudadanos matar personas inocentes para avanzar en la consecución de nuestros propios intereses, resulta igualmente ilícito que nuestro gobierno haga exactamente lo mismo en nuestro nombre.

Los límites sobre la parcialidad gubernamental que resulta permisible con respecto a la configuración del orden global institucional, son menos familiares pero no por ello menos indiscutibles¹⁰. Generalmente, la parcialidad es legítima

¹⁰ Andreas Follesdal, "The Significance of State Borders for International Distributive Justice". Doctoral Dissertation, Harvard University, 1991; "Do Welfare Obligations end at the Boundaries of the Nation State?", en: Andreas Follesdal – Peter Koslowski (eds.) *Restructuring the Welfare State: Theory and Reform as Social Policy*. Berlin: Springer, 1997, pp. 145-163.

sólo en el contexto de un “campo de juego nivelado” [*“level playing field”*], el cual es ampliamente concebido como el que incluye normas justas que son administradas de manera imparcial. Esta idea es familiar y ampliamente aceptada en diversos contextos, a saber: es completamente correcto que las personas se concentren en promover sus propios intereses y los de su grupo (sus equipos deportivos, sus familias y así por el estilo), a condición de que lo hagan en el contexto de una competencia justa. Porque como tal marco de justicia es una precondition moral para la permisibilidad de la parcialidad, tal parcialidad no puede extenderse de manera permisible a la alteración del campo de juego nivelado. Por el contrario, quienes son *parciales* en favor de su propio grupo también tienen que, como una condición de la permisibilidad de tal parcialidad, estar *imparcialmente* preocupados por preservar la equidad del entorno social en general. Por ejemplo, en un entorno doméstico, resulta completamente permisible que usted concentre su propio tiempo y dinero en asegurar una buena educación *para sus propios hijos*, a expensas de otros niños cuya educación usted también podría promover. Sin embargo, sí sería moralmente incorrecto que usted procurara promover las oportunidades de sus hijos utilizando sus influencias políticas para oponerse al igual acceso a la educación de los niños cuyo género, color o clase social son distintos de los de sus hijos. En pocas palabras, la parcialidad respecto a la preocupación está bien dentro de un marco mínimamente justo, pero no cuando busca socavar el mínimo nivel de justicia de ese entorno. Tal nivel mínimo de justicia respecto a los términos y condiciones de la competencia, no puede convertirse en sí mismo en un objeto de la competencia. Y los límites de *justicia*, así como el *institucional*, a la parcialidad de un gobierno en favor de sus propios ciudadanos, son entonces en los que radican que su conducta parcial no deba socavar el nivel mínimo de justicia del orden global institucional. Una apelación a la parcialidad que resulta permisible no puede justificar la imposición de los gobiernos más poderosos sobre el resto del mundo, de un orden institucional global injusto bajo el cual una significativa mayoría de la humanidad se priva, de forma previsible y evitable, de cualquier cosa que se parezca a un justo comienzo en la vida.


En este ensayo he procurado otorgarle sentido al marco intelectual asociado con el concepto, cada vez más sobresaliente, de “justicia global”. Uno de los aspectos distintivos de este marco es el enfoque sobre el

análisis causal y moral del orden global institucional en contra del trasfondo de sus alternativas más factibles. Dentro de este enfoque general de la justicia global, las distintas concepciones acerca de la misma diferirán respecto al criterio específico de justicia global que proponen. Pero tal criterio coincidirá en su énfasis con la cuestión de cuán bien se comporta nuestro orden global institucional, comparado con sus alternativas más realizables, respecto a los intereses humanos fundamentales que importan desde un punto de vista moral. Al extender el análisis moral institucional más allá del Estado individualmente considerado, esta cuestión enfoca su atención en cómo podría aminorarse actualmente en el mundo la incidencia masiva de la pobreza extrema y la violencia, no sólo a través de un mejor comportamiento del gobierno, tanto a nivel local como internacional, sino también, y de manera mucho más efectiva, por medio de reformas globales institucionales que enaltecerían, entre otras cosas, la conducta de los gobiernos al modificar las opciones que tienen y los incentivos que encuentran.

La importancia de este enfoque en la justicia global va mucho más allá de la filosofía, pues aparece contemporáneamente como crucial para instruir a los ciudadanos del común, en particular en los países desarrollados, para que adquieran una comprensión adecuada de su situación moral y de sus responsabilidades. Resulta muy útil también para presionar a los académicos e investigadores, especialmente a los científicos sociales y a los economistas del desarrollo, para que superen sus prejuicios a favor de lo que he denominado “nacionalismo explicativo”, es decir, la tendencia a explicar el fenómeno de la pobreza y el hambre global exclusivamente en términos de factores causales domésticos propios de las sociedades en las cuales ocurren. Aunque resulta válido y útil, tales explicaciones nacionalistas tienen que ser complementadas con investigaciones sustanciales sobre los efectos comparados de los factores globales institucionales respecto a la incidencia de la pobreza extrema alrededor del mundo. Resulta muy satisfactorio que, por una vez, el desarrollo del enfoque en la justicia global muestre a la lechuza de Minerva desplegando sus alas mucho antes de la caída del crepúsculo, que la filosofía puede proporcionar un impulso conceptual importante a la ciencia política, a la economía y a la política. Qué efecto tendrá tal impulso, sin embargo, todavía queda por verse.

El fracaso de una justicia global

Victoria Camps



El filósofo del derecho Ronald Dworkin se ha referido a la justicia como “la virtud soberana”. Nunca la justicia fue ignorada o preterida por los filósofos, al contrario, siempre fue uno de los conceptos nucleares de la ética. Pero han sido sobre todo los filósofos contemporáneos quienes la han situado en un lugar preponderante del pensamiento moral y político. A ello ha contribuido, sin duda, el socialismo y una declaración universal de derechos humanos que, por primera vez, contempla los derechos sociales: educación, sanidad, trabajo, seguridad social. A partir de ahora, la justicia no se afana sólo en la correcta distribución de las libertades. Se parte del supuesto de que, sin igualdad –mejor, sin equidad– las libertades individuales son un engaño. No puede ser libre el analfabeto ni el enfermo que no es atendido ni el indigente ni el que carece de un salario digno. Tal es, por lo menos, la convicción que debería animar las políticas más progresistas. La convicción que ha hecho posible la existencia de los estados de bienestar.

Siempre que hablamos de ética debemos precisar que entre la teoría y la práctica hay un trecho por el que se transita con innumerables obstáculos. No es difícil reconocer que, teóricamente, he-

mos progresado en el camino hacia la justicia. La lista de derechos humanos ha crecido y sigue haciéndolo. Pero ello no significa, sin embargo, que el mundo sea realmente más justo. Parece ser más cierto lo contrario. A medida que se ha ido avanzando científica y tecnológicamente, ha ido aumentando la brecha entre los más ricos y los más pobres, especialmente en el nivel internacional. Sigue habiendo hambre, enfermedades incurables por falta de medicamentos, enfermedades que permanecen sin investigar porque su investigación no es rentable, analfabetismo, explotación laboral, dominación de los grupos más vulnerables. En definitiva, la máxima de que “todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos”, sigue siendo un principio hermoso, pero irreal en la mayor parte del mundo.

Nunca la justicia ha sido un concepto fácil de precisar. A lo largo de la historia, se han sucedido distintos criterios para definir a la justicia distributiva, ninguno de los cuales ha podido suscitar la adhesión de todos. Ahí está el neoliberalismo dispuesto a demostrar que los derechos económico-sociales no son más que un mito, que los logros del estado social no fueron tales y que sólo entorpecen lo que debería ser el auténtico “progreso”. Consensuar un proyecto común que responda al imperativo de la justicia es complejo en el seno de los estados nacionales, pero ha sido hasta hoy imposible en el nivel mundial. El intento perjudica los intereses egoístas y endogámicos de los estados nacionales. Las distintas constituciones democráticas recogen, mejor o peor, los requerimientos de la justicia y entienden que debe ser uno de los pilares en que se asiente el estado de derecho. Otra cosa es proyectar las mismas exigencias más allá de las fronteras del propio país.

La soberanía estatal se resiste a dejar de serlo y admitir normas y políticas por encima de las propias. Es por ello que los problemas más escandalosos, como el de la necesidad de emigrar para no morir de hambre que asuela a muchos países africanos y latinoamericanos, no encuentran solución ni son prioritarios en las agendas de los gobiernos más poderosos. En la era de la globalización, los derechos humanos no se globalizan. Un ejemplo de lo que digo fue el empeño del gran filósofo de la justicia, John Rawls, por internacionalizar su teoría de la justicia. Sólo al precio de privarla de sus elementos más progresistas, como el de que la equidad consiste en distribuir desigualmente los bienes básicos con el fin de favorecer a los menos favorecidos (el célebre “principio de la diferencia”), pudo convertirla en una teoría de alcance mundial.

Es por tal razón que, a muchos propósitos, el concepto de justicia se ve sustituido por otros menos contundentes y más imprecisos, como el de cooperación. No habla-

mos de justicia, sino de cooperación internacional, porque la justicia, en ese nivel, parece que no nos compete ni está en nuestra mano. Cooperar con los países más pobres es caridad, no es justicia. Ese fue el principio, nunca explícito, que gobernó y gobierna a los estados que aún no han asumido como una obligación la que deriva del reconocimiento de los derechos sociales. Es el principio que aún asoma en las declaraciones neoliberales que siempre han visto en los derechos sociales una vulneración del derecho a la libertad, un ataque ilegítimo a la meritocracia y un impedimento para el desarrollo de las potencialidades de quienes más capacidad tienen para producir riqueza. La ayuda a los menos favorecidos, según la opinión neoliberal, no es un deber de justicia que el estado deba garantizar, sino, en todo caso, un deber moral para aquellos individuos o grupos que quieran asumirlo como tal.

Hace tiempo que las plataformas sociales del 0,7% presionan a sus respectivos gobiernos para que aumenten sus cifras de cooperación. Pero su propuesta está lejos de ser secundada incluso allí donde gobierna la izquierda. Y aún cuando la respuesta fuera más favorable, estaríamos ante una propuesta caritativa y solidaria, no exactamente justa. Justa sería la voluntad clara de erradicar el hambre como prioridad absoluta y poner los medios para que los países menos desarrollados puedan desarrollarse. Que en pleno siglo XXI más de mil millones de personas pasen hambre, mientras se alcanzan altas tasas de crecimiento y desarrollo, es una inmundicia difícilmente corregible con las tímidas medidas que somos capaces de activar en el nivel internacional.

El mismo John Rawls vio con lucidez dicho extremo cuando sentenció que el sujeto de la justicia son las instituciones públicas, pues los ciudadanos somos impotentes para erradicar las injusticias. Hacen falta leyes y poderes que las ejecuten y administren para que los derechos humanos estén efectivamente garantizados. Mientras ello falte, la justicia brillará por su ausencia y tendremos que seguir confiando en el poder escaso de las iniciativas sociales. Son tales iniciativas las que promueven la solidaridad, las que a través de la crítica y la reivindicación permanente fuerzan a ver más allá de los ombligos de cada estado. Y las que, a largo plazo, si son capaces de mantener el aliento y la esperanza, quizá consigan garantías institucionales para una efectiva universalización de los derechos que reclaman. Así ocurrió con otras revoluciones como la de la mujer. No fueron los gobiernos ni las políticas institucionales, sino las sufragistas quienes conquistaron, por fin, el derecho real al sufragio universal. Un derecho teóricamente incluido en las proclamaciones de la igualdad de todos los hombres, pero ignorado en la práctica, como tantos otros.

Justicia y neo-autoritarismo

Marta De La Vega Visbal



Las sociedades surgieron como tales porque la amenaza de guerra de todos contra todos y de una vida frágil, dura, breve y triste, como la imaginó Hobbes en el estado de naturaleza de los seres humanos, implicó que éstos antepusieran su propia fuerza y avidez de poder a la necesidad de garantizar una convivencia pacífica y civilizada. Incluso sin el pesimismo ético que termina por justificar históricamente el absolutismo, se puede imaginar en forma optimista, como lo hizo Locke, que desde el estado de naturaleza los seres humanos podían compartir y construir juntos su vida. Sin embargo, al no estar explicitados los límites de cada quien respecto a los otros, esto es, sus deberes, ni los derechos que cada quien podía ejercer sin dañar o interferir los derechos de los otros, para evitar sus frecuentes violaciones o las conductas abusivas de unos frente a otros, fue preciso elaborar un conjunto de leyes o normas jurídicas "objetivadas", que garantizaran reglas de juego transparentes, inteligibles y estables para todos. Fue así como las reglas, claras y coactivas, para regir la conducta externa de los individuos, comenzaron a configurar las relaciones mutuas, los vínculos entre los individuos y la sociedad, la relación entre gobernantes y go-

bernados y viceversa. Sin embargo, hoy, en sociedades complejas, no se trata de estructurar la sociedad sobre meros acuerdos de intereses según un esquema contractualista, ni sobre preferencias morales particulares que adquieran el carácter de ley, ni sobre criterios adscriptivos, ni según la tradición, ni por imposición de un poder dominante, sino sobre una interacción dialogal dentro de una lógica comunicativa, que favorezca, mediante mecanismos efectivos de participación, la construcción de extensos consensos normativos, a través de deliberación y debate públicos basados en una búsqueda cooperativa de la verdad.

II

En las sociedades complejas, la moral no puede convertirse en paradigma social, por cuanto se halla en el ámbito de las decisiones individuales. En cambio, el derecho positivo incorpora objetivos colectivos y el primero de ellos es la justicia, como expresión que conjuga la elección racional de individuos libres e iguales con la escogencia existencial de las personas como sujetos morales. El derecho fue, de este modo, la concreción de las condiciones que las personas de una determinada comunidad consideraron las mejores y más adecuadas para asegurar la vida de los individuos, resolver los conflictos y garantizar la paz. En la modernidad, mediante un pacto social, los individuos que formaban parte de esa comunidad establecieron las reglas de juego que acatarían como garantes de la estabilidad y la asociación interpersonal, indispensables para el progreso y la coexistencia equilibrada entre los distintos sectores de esa comunidad. Si bien el ordenamiento jurídico de toda sociedad recoge las normas, de obligatorio cumplimiento, mediante las cuales son “positivizados” los valores básicos de la existencia individual y de la convivencia social, en la modernidad, dos novedosas condiciones, *sine qua non*, sustentan el acatamiento de tales normas, es decir, hacen posible su legitimidad y no sólo su legalidad: por un lado, *el consenso de la voluntad popular*: soberanía de los ciudadanos frente a los poderes tradicionales, cuya dominación, monárquica o eclesiástica, pierde vigencia al dejar de ser caracterizada su fuente de autoridad como de origen divino. Por otro lado, *la participación*, ya sea indirecta, mediante representación, ya sea directa, mediante consultas de todos los ciudadanos e intervención en las decisiones públicas, que nos afectan a todos. Voluntad autónoma de los indi-

viduos, más allá de los intereses personales, como fuentes de la legitimidad y de la legalidad de las normas en lugar de imposición unilateral e incondicionada. Así, la justicia, objeto del derecho, se convierte en el instrumento por excelencia para asegurar una adecuada convivencia social y la principal meta del derecho, expresado históricamente en distintos ordenamientos jurídicos, es, entonces, la búsqueda y administración de justicia. Ésta, con el fin de cumplir con su función esencial, desde la modernidad está sustentada en principios, criterios de validez, entre los cuales es decisivo el de imparcialidad. Igualmente, el principio de universalidad y el de proporcionalidad están en la base de lo que podemos considerar hoy democracias, entendidas más como un método moral, como un modo ético de existencia, que como sistema político, en sus diversos regímenes. Significa que frente al riesgo de los relativismos morales la democracia se convierte en ética de alcance universal.

III

El ejercicio de la democracia, con sus variantes, garantiza la capacidad moral para juzgar algo como justo o injusto y dar razones, y para acceder a soluciones correctas. Se trata de una práctica social anclada en la vida en común y en el intercambio entre personas, que justifica juicios morales para que, en los planos social, político y económico, un estado de derecho sea un estado de justicia; para que, más allá del marco legal, mediante la equidad, un estado de derecho alcance legitimidad. El principio de imparcialidad supone una argumentación moral que no puede tener carácter monológico e implica la universalización. El pensamiento monológico es reflexivo, centrado en el sujeto. Pero la discusión ética como práctica social necesita, en la realidad, de la segunda y tercera persona, para confrontar, decantar, corregir errores, acordar; por ello, no basta que alguien piense que hace el bien para que realmente haga el bien. Se requiere un pensar dialogal, orientado al entendimiento y a la comprensión recíproca, pero no, como sostiene Habermas, para derivar del resultado de la discusión moral los principios válidos. A partir de principios valorativos, más allá de la reflexión individual y de los intereses personales, como presupuestos sustantivos sobre los cuales concurren todos los involucrados en la interacción discursiva, se construye la discusión intersubjetiva. Desde las discrepancias, diferencias, disenso y pluralidad, la "motivación racional" es la fuerza generadora de consenso de un argumento, según Habermas. De allí deriva el

principio de universalización. Éste significa que hay normas cuyo ámbito de validez produce un acuerdo general. Quedan excluidas, por tanto, las normas motivadas por intereses particulares, intereses que no son susceptibles de universalización. El principio de proporcionalidad significa establecer una relación de equilibrio, de "medida justa", de "justeza", entre la violación de una norma y la sanción correspondiente. Ni desmesura, ni excesos. La justicia comporta indisolublemente el equilibrio. Sin justicia no hay equilibrio social. Sin equilibrio social, no hay paz sino violencia.

IV

En el presente, se percibe una crisis en la interpretación y significado de la democracia, en especial según la comprensión de muchos dirigentes políticos, tanto de países desarrollados, como de países en desarrollo. En los primeros, por el pánico terrorista y la presión migratoria como resaca de los efectos excluyentes de la globalización; en los últimos, por la disparidad entre el avance en la conciencia ciudadana, la creciente movilización de grupos de presión y organizaciones no gubernamentales de sociedades civiles participativas y la escasa respuesta del Estado, la incompetencia de los gobernantes frente a las demandas sociales mayoritarias, el incremento de la deuda social acumulada, postergada por las promesas incumplidas de los que dirigen el Estado; pienso en Venezuela, donde se acentúa cada vez más la brecha entre las estructuras formales de la democracia, la retórica gubernamental que la exalta y su modalidad populista para operar en la práctica, efectista, demagógica y complaciente a la vez que desmoronadas las instituciones que la configuran, pervertidos los efectos de la participación que la caracteriza y convertida la democracia en farsa o fachada hueca, mientras aumentan la concentración del poder, la centralización de las decisiones y las asimetrías sociales. Tales discrepancias marcan el espacio de la injusticia; la diferencia entre discurso y realidad, entre imposición y consenso, entre política y violencia. La violencia resulta, en estos casos, de la aplicación arbitraria del poder. Así como la justicia es lo contrario de la arbitrariedad, ésta constituye, en cambio, el factor determinante de la violencia contra los otros, del desconocimiento del respeto a los otros, propios de un poder tiránico, antidemocrático, ilimitado. Aquí podríamos hablar de un neo-autoritarismo, en cuanto se cuida la forma democrática pero se camufla, tras leyes o proce-

dimientos aparentemente legales, una incondicional voluntad de dominio, ya sea ejercida por una sola persona, autocrática; ya sea ejercida por grupúsculos subordinados al poder del líder para justificar su autoridad, oligárquica. La razón política que está en la base de todo poder tiránico no es la justicia sino la dominación. En la antigüedad, en la época moderna, en la contemporaneidad o en los momentos actuales, incluso tras una retórica legal e institucional, la arbitrariedad nutre el despotismo. Su consecuencia ineludible va a ser la injusticia, a su vez, efecto de un poder omnímodo. Los regímenes despóticos, cuyos gobernantes no admiten la pluralidad de criterios o visiones, que detestan la contradicción, la disidencia, el respeto a las diferencias, intolerantes a la disensión y al desacuerdo, de talante personalista, mesiánico y caudillista, bajo apariencias de bonhomía, son neo-autoritarios. El líder no ignora la ley; pasa por encima de ella al convertirla, mediante interpretaciones sesgadas o leguleyas producidas por los Poderes Públicos subordinados al caudillo, en un mecanismo de represión, exclusión y sumisión de los ciudadanos, incluso de aquéllos que se pliegan al líder.

V

Es imposible, como pensaba Kelsen, deducir de la naturaleza normas que regulen la conducta humana, pues las normas expresan una voluntad y la naturaleza carece de ella como conjunto de hechos relacionados recíprocamente, regidos por el principio de causalidad. En cambio, las normas son una construcción humana, un producto simbólico de la capacidad inventiva, imaginativa y ordenadora que requiere todo ser humano para asegurar su sobrevivencia, no sólo física y material sino su pervivencia histórica, es decir, su existencia cultural y moral. En todos los planos de la existencia humana se plantean normas, morales, sociales, económicas, políticas, estéticas, jurídicas, como instrumentos reguladores de la vida colectiva y mecanismos de control para poner límites a los impulsos de poder entre seres humanos, cuya naturaleza consiste en ser libres e iguales, en poseer imaginación creadora, lenguaje y pensar. Sin embargo, no toda ley es justa. Se puede establecer un Estado de derecho, sin que el derecho responda a los valores y fundamentos éticos inherentes a todo ser humano, que garanticen la dignidad humana y a la persona en su integridad, sin degradar su humanidad. Cuando se escuda el poder dominante en normas de

derecho para imponer un sistema de gobierno totalmente contrario a los intereses ciudadanos, es cuando podemos hablar de derecho inicuo, legalmente sustentado, pero ilegítimo desde el punto de vista moral, entendida ésta como conjunto de valores y preceptos fundados en los principios de universalización e imparcialidad, para su aceptación y acatamiento por todos los afectados. Es lo que vivimos en la Venezuela actual, "democrática", con el presidente Chávez. Suponiendo sus buenas intenciones, nunca antes una sola persona, incluidos acólitos, había hecho tanto daño al país. Su elocuencia seductora, imbuida de una función mesiánica de la cual se siente depositario, fascina. Pero nunca antes hubo tantos sufrimientos sostenidos, psicológicos y emocionales, entre el pueblo venezolano. Nunca tanta amenaza, miedo, coacción económica, como hoy. Nunca tantos crímenes ni tanta saña y a la vez, tanta propaganda triunfalista de las autoridades para negar la inseguridad. Nunca tanta renta petrolera, ni tanto despilfarro, tanta ausencia de controles, tanta rendición de cuentas ignorada, tanta intolerancia, corrupción impúdica y descarada exclusión por razones políticas. El discurso chavista ha fracturado a familias, enfermado a la sociedad, sembrado el odio, el revanchismo y el resentimiento como motores de cambio social; ha trastocado la lógica, envilecido la moral y el valor cívicos, arrinconado al empresariado privado, castigado y reducido el sector productivo nacional. "Los tiranos gobiernan sin leyes", dijo el Presidente el 7 de agosto de 2008, en una graduación militar, para justificar 26 decretos con fuerza de ley, anunciados a última hora, que imponen, sin la obligada consulta, los contenidos confiscatorios y antidemocráticos de la reforma constitucional rechazada en diciembre de 2007. "No, Presidente, los tiranos no gobiernan sin leyes. Acomodan las leyes a sus conveniencias y propósitos particulares". Someter las leyes al arbitrio personal del Presidente y redactarlas en función de un proyecto político parcial que estigmatiza a quienes no lo comparten, a espaldas de la Constitución y de los propios ciudadanos, implica amenazas graves para la estabilidad y la convivencia sana entre los distintos sectores: anarquiza la sociedad, desencadena una situación de injusticia estructuralmente sostenida por la arbitrariedad en el ejercicio del poder y efectos perversos que distorsionan el ejercicio de la política, comprendida como antídoto de la violencia, al anular los valores sustantivos de la democracia como sistema político vigente.

La justicia

Eduardo Cote-Lamus

Yo padecía la luz, tenía la frente
igual que una mañana recién hecha;
luego vino la sombra y me sembró
sin darme cuenta la señal amarga:
las palabras serían desde entonces
una visión del mundo derribado
en sueños; uno tiene que cantar
porque un nuevo Caín es ser poeta.
Me vendí como esclavo para que
mi dueño manejara mis acciones;
resulta que el amor me hizo más solo
y mi amo no podía con sus culpas.
Liberto vago, sí, manumitido
de mí: la sombra soy de lo real;
pero tampoco puedo darme cuenta
de qué es lo que transcurre en mi contorno.
Lo malo es sentir que pasa el sueño
a través de los ojos y del pecho
y no poder decir lo que sucede.
Sí: por esta palabra que yo escribo
seré después juzgado, ajusticiado;
no me defenderán contra la muerte
mi labor de contar, de decir cosas,
el ir muriendo en cada letra, de
ver cenizas donde está la vida.

E. Cote-Lamus. *Los sueños* (1951-1955). Ed. Ínsula, Madrid, 1956.

Ética y economía: la dignidad de los fines morales detrás de la técnica

Andrés-Felipe Sierra S.

Los gobiernos de las naciones se enfrentan siempre al problema de cómo conducir a sus sociedades por el camino de lo que ellas consideran deseable. Lo deseable necesariamente incluye juicios de valor que escapan a los problemas meramente técnicos de cómo usar ciertos medios para la consecución *eficiente* de unos fines; me refiero a cuestiones éticas relativas a la justicia de los medios mismos y a la elección de ciertos fines últimos para la sociedad en su conjunto, buscando la legitimidad tanto de los primeros como de los segundos.

¿Por qué es la justicia un problema relevante? Se considera como expresión máxima de lo virtuoso y de lo equitativo, conceptos sobre los que tenemos opiniones axiológicamente positivas y con los que expresamos la consecución de algún bien humano. Rawls lo plantea así: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento [...] no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas” [1971: 17].



¿Qué es entonces una sociedad justa? La respuesta satisfactoria a tal pregunta – abordada por una variedad grande e importante de teorías –, nos permite entender cuál o cuáles serían las formas ideales de las instituciones sociales básicas. La hipótesis que sostengo aquí es que los sistemas de pensamiento filosófico han evolucionando hacia teorías de justicia con conjuntos de información cada vez más completos, llegando a la propuesta de *las capacidades* de Sen. Sin embargo, unos sistemas se han apoyado sobre otros en el avance y cada uno de ellos ha aportado importantes ideas al liberalismo anglosajón actual.

El método que adoptaré es el de realizar comparaciones dialógicas, de tal manera que una teoría pueda darnos una explicación más satisfactoria de lo que deberá ser una sociedad bien ordenada, respecto a las respuestas que ofrecen otras teorías. La posible solución tomará la forma de fines morales últimos que se consideran deseables, tales como la libertad, la igualdad y la justicia, teniendo como condición que las acciones gubernamentales correspondientes guarden dichos principios en su aplicación.

La visión utilitarista

Dos utilitaristas son de especial interés en este escrito: Jeremy Bentham, fundador del utilitarismo, y John Stuart Mill, quien lleva esta doctrina hacia su esplendor, fortaleciéndola mediante la introducción de los problemas del liberalismo clásico anglosajón.

Definimos el utilitarismo como aquella doctrina que se fundamenta en el principio de la mayor felicidad; consecuentemente, una acción se aprueba o desaprueba según se considere que logra aumentar o disminuir la felicidad de las partes cuyo interés se está analizando [Colomer, 1991: 46]. Esta teoría se fundamenta en la proposición que dice que los placeres aumentan la felicidad, mientras que los dolores la reducen, de tal manera que el cálculo para aprobar una acción debe contemplar la sumatoria del valor neto de placer y la contabilización de la extensión de aquella sumatoria en términos de personas con intereses implicados [Colomer, 1991: 59]. El enfoque es *puramente* consecuencialista, sin una clara revisión de los procedimientos para obtener placer y evitar dolor [Sen, 1996 y 1999].

Obsérvese que en la proposición inicial de Bentham, se introduce un solo criterio por medio del cual juzgar el gobierno y determinar, simultáneamente, lo

que resulta deseable y digno de perseguir por la sociedad: la utilidad total del grupo social involucrado. El autor considera que esto de ninguna manera estará en contra de la felicidad individual, pues en la medida en que ella se alcance por cada sujeto que compone la sociedad, la utilidad total social será mayor; por lo tanto, la tarea del moralista práctico, o de cualquiera que busque una dirección mejor para el grupo, sería la de presentar posibles escenarios con los que se enfrentaría la sociedad y hacer los cálculos sobre la felicidad probable en ellos.

Ahora bien, ¿significa esto que el gobernante debe ser un moralista que dicte cómo comportarse a su pueblo para la obtención de máxima felicidad? No, dice Bentham con convencimiento, puesto que *"valiéndose de un cierto grado de experiencia, podemos afirmar con carácter de proposición general [que] cada hombre es mejor juez que los demás acerca de lo que conduce a su propio bienestar"* [Colomer, 1991: 80]. Entonces, el moralista sólo sugiere cálculos, pero no interviene en el accionar individual.

Todavía permanecen dos dificultades: la primera es que el gobierno —en manos de una persona o de multitud de ellas que componen las organizaciones gubernamentales—, debe poseer información imposible de adquirir y de procesar, pues sería infinita en magnitud sobre las predicciones futuras y por ende, infinitos los cálculos de utilidad. Adicionalmente, dicho individuo, para poder prever escenarios de placer neto, debe poder comprender los deseos de cada sujeto particular, pues sólo así podrá asignar valores y realizar el cómputo de maximización. Puede afirmarse que el utilitarismo de Bentham requiere un ser omnipresente y perfectamente imparcial:

"Este espectador es concebido llevando a cabo la requerida organización de los deseos de todas las personas en un sistema coherente de deseos; y por medio de esta construcción muchas personas son fundidas en una sola. Dotado con poderes ideales de simpatía e imaginación, el espectador imparcial es el individuo perfectamente racional que se identifica y tiene la experiencia de los deseos de otros como si fuesen los propios. De este modo averigua la intensidad de estos deseos y les asigna su valor adecuado en el sistema único de deseos" [Rawls, 1971: 38].

El segundo problema sin resolver es que todavía la deseabilidad de la acción sólo depende de la utilidad total, lo que implica que el conjunto de información

es muy restringido, pues no incluye libertades, capacidades y oportunidades de llevar a cabo la vida deseada según las ideas morales de cada quien [Sen, 1999]. Quien gobierna tendría que evaluar un estado muy restringido, puesto únicamente en términos de qué generó la acción y no cómo se generó la acción, con qué opciones adicionales, etc., esto es, sólo toma el bienestar en términos de utilidad y no de la agencia de los sujetos implicados [Sen, 1997: 55-56].

John Stuart Mill busca responder a la segunda de estas dificultades, dejando la primera sin clara resolución. Sobre aquélla, debe mencionarse el importante paso en el rescate del individuo, no sólo como humano que toma decisiones sobre lo que considera más conveniente para su felicidad y la felicidad total (que ya existían en Bentham con la prudencia, la benevolencia y la prudencia altruista. Colomer, 1991: 73-76), sino como persona moral, dotado del derecho a ciertas libertades utilizadas en la autodeterminación de la elección y la acción. Este nuevo camino se vislumbra en *Sobre la libertad* [Mill, 1869].

Mill ofrece una perspectiva interesante de lo que él llama “libertad civil o social”, mediante la cual se busca encontrar los límites del poder soberano de la sociedad en su conjunto sobre el individuo [Mill, 1869: 37]. La libertad así concebida tiene tres esferas interrelacionadas e igualmente constitutivas de aquella: la libertad de conciencia, de la que derivan la de opinión, la de sentir y la de pensar; la libertad de planificar las vidas según la forma de ser de cada quien, que contiene la de gustos, ocupaciones y acción sin coacción; y la libertad de asociación y reunión.

El filósofo inglés se propone mostrar que un individuo debe valorar su libertad, al menos por dos razones: una, porque permite la expresión de la individualidad, lo cual permite a su vez la formación de personas morales maduras y con ello se progresa en el sentimiento del deber y del derecho; dos, porque permite la consecución de la felicidad humana. Vemos que mientras el primer argumento hace alusión a la libertad *per se*, como libertad negativa de definición de una esfera propiamente privada, el segundo se refiere a ella sólo en cuanto es consecuente con el principio de utilidad.

Coherente con lo anterior, el accionar gubernamental se dirige hacia dos puntos, uno de los cuales es la formulación de leyes y organizaciones sociales que armonicen los intereses privados individuales con aquellos de conjunto para la sociedad –la felicidad individual acorde con la social–, y el otro es la utilización de la educación y la opinión pública para sostener la asociación nombrada en el primer punto [Mill, 1997: 62-63].

Mill parecería haber logrado introducir libertades —si bien no oportunidades ni capacidades— dentro del esquema utilitarista, solucionando la dificultad relativa al conjunto de información del *bienestarismo*. Pero, ¿debe juzgarse como una inclusión correcta de la libertad? No, pues el papel de la individualidad rescatada de la persona es sólo secundario frente al principal de subordinación a la utilidad; de esta manera la libertad es valiosa sólo en cuanto acrecienta la felicidad total en mayor medida que su omisión. Si no fuese así, entonces el autor debería aceptar que la libertad debe mantenerse para todo ser humano, independiente del desarrollo de un país, pero no es así.

“El despotismo es un modo legítimo de gobierno si se ejerce sobre pueblos bárbaros, siempre que el fin perseguido sea el progreso, y si queda justificado que los medios empleados son realmente tendentes a ese fin” [Mill, 1869: 53-54].

A pesar del avance de Mill sobre el problema de las libertades en el utilitarismo, todavía siguen siendo incluidas sólo en cuanto a su papel instrumental. Los dos problemas señalados para la teoría de Bentham permanecen en esta versión del utilitarismo, lo que lleva a plantearnos otras alternativas éticas de sustento a las políticas públicas y a la organización institucional.

La teoría liberal de Rawls

Una alternativa a las dificultades del utilitarismo es dirigirse hacia la revaloración de las teorías contractuales de la tradición Hobbes – Locke – Rousseau, en las que se toma una perspectiva diferente sobre la libertad y el papel del Estado. Este es el camino que adopta el estadounidense John Rawls y que esbozaré brevemente.

Rawls entiende la justicia como imparcialidad, donde no se aplica ningún criterio de arbitrariedad para realizar distinciones en la distribución de derechos y deberes de los individuos. Adicionalmente, se trata de una justicia puramente procesal¹, lo que quiere decir que el criterio de justicia no es independiente del proceso, sino que hablamos de proceso justo siempre que carezca

¹ Van Parijs recuerda la discusión de Rawls con Nozick luego del ejemplo conocido como “Wilt Chamberlain”. Allí nos dice que Rawls propone una concepción de la justicia procedimental pura ajustada, de tal manera que se permita la preservación del principio de igualdad de oportunidades. [1993: 160].

de sesgos y sea efectivamente observable [Rawls, 1971: 90-91]. Identificamos de inmediato la diferencia con la lógica teleológica del utilitarismo, pues la aproximación de Rawls es de tipo deontológico².

Esta concepción liberal se identifica con la corriente más igualitarista de aquella y por lo tanto, la justicia puramente procesal deberá hacer alusión al ordenamiento institucional que permita la menor desigualdad coherente con las más amplias libertades y oportunidades para los individuos. Formula por lo tanto dos principios que deberán ser validados a partir del equilibrio reflexivo en el que los juicios *razonables* sobre justicia y los principios enunciados coincidan, luego de un procedimiento en el que éstos se ajusten a aquellos juicios [Van Parijs, 1993: 62]. Ellos son:

“Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás” [Rawls, 1971: 68].

Segundo: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, como b) ligados con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades” [Rawls, 1971: 88].

Rawls asigna un orden lexicográfico a los principios, con el objetivo de dirimir conflictos entre ellos: el primero es prioritario al segundo, y el principio de igualdad de oportunidades tiene primacía sobre el principio de diferencia.

La influencia de Kant sobre Rawls hace pensar que la autonomía es un valor fundamental en la definición misma de persona moral. Ello resulta relevante para el gobierno ético social, puesto que las políticas públicas deberán fortalecer esta variable, incentivando la mayoría de edad (*aufklärung*) y por lo tanto, impidiendo el progreso de cualquier visión no razonable y doctrinaria de la sociedad. Esto es más claro cuando se observa la argumentación rawlsiana

² Se entiende por ética teleológica aquella que juzga la bondad de un acto según su resultado; por el contrario se entiende por ética deontológica aquella que realiza el juicio de bondad según un deber preestablecido. Aunque normalmente esta ética deontológica hace referencia a códigos heterónomos al individuo, aquí la usamos según la idea de que la deontología es posible a través de un código autónomo del deber establecido por sí mismos en seguimiento del imperativo categórico.

alrededor de la idea del *consenso traslapado*, donde se considera negativa cualquier visión *comprehensiva* de lo que es bueno para un determinado grupo de individuos [Rawls, 1993: cap. IV].

De especial interés para nosotros resulta el principio de la diferencia, en cuanto plantea claramente la separación de esta teoría liberal respecto a los problemas de eficiencia, los que quedan relegados frente a los problemas de equidad, ya que la justicia podría requerir acciones *ineficientes* en sentido Pareto. Este principio corresponde a la parte a) del segundo principio arriba enunciado y tiene un claro objetivo: maximizar las expectativas de los menos aventajados, reduciendo la desigualdad, aún cuando ésta persista. Si los mejor posicionados obtienen más benéficas situaciones, entonces ello será justo siempre que los de peor posición obtengan una mejoría [Bula, 1995: 87-88].

Las políticas aplicables ante el principio de diferencia tienen un claro tinte redistributivo, con sistemas impositivos y restricciones sobre los títulos de propiedad privada, lo que no viola las libertades individuales básicas –como creía Nozick–, sino que son características de la institucionalidad en pro de mantener los esquemas de cooperación justa, que resulta en normatividades perfectamente predecibles en sus intervenciones particulares [Van Parijs, 1993: 159]. Nuevamente, el criterio escapa a lo meramente técnico y eficiente, y se dirige hacia una intervención justificada desde argumentos éticos más relevantes en opinión de Rawls y que compartimos.

Desde aquí, los gobiernos tienen los siguientes mandatos normativos sobre la justicia: 1) El respeto a las libertades básicas³ debe ser de fundamental cumplimiento y las transformaciones del ordenamiento institucional deben tender a ello; 2) No debe discriminarse en el acceso a posicionamientos sociales, existiendo por lo tanto, la posibilidad de movilidad en los diferentes niveles de la comunidad –de esta manera se juzgan negativamente los sistemas socioeconómicos premodernos; 3) deberían optar por un principio de acción de tipo *maximin* –correspondiente al de diferencia–, cuyo contenido se encuentre estipulado correctamente en términos de “bienes primarios”⁴. Son és-

³ Puede encontrarse una enumeración aproximada de ellas en Rawls [1971: 68].

⁴ Butero hace referencia a dos tipos de bienes primarios. Los bienes naturales como los talentos y la salud, y otros sociales, como libertades fundamentales, acceso a puestos sociales y beneficios socioeconómicos [2005: 20]. Se entiende que los primeros no hacen referencia a las instituciones sociales y por lo tanto, no serán objeto de los estudios sobre el *maximin*.

tas las caras de la legitimación estatal y debe recordarse que en la teoría contractualista, de la cual deriva el pensamiento de este autor, el Estado responde ante y busca consentimiento de existencia en los ciudadanos⁵.

Logra entonces Rawls evitar el problema de un único criterio para juzgar la bondad del accionar político y el rescate de la libertad individual ahora es muy fuerte; con ello, supera las dificultades del utilitarismo. Adicionalmente, quien juzga si la acción es justa o no, ya no requiere de ingentes cantidades de información centralizada en un "espectador imparcial". Los juicios sobre la justicia de la sociedad pueden surgir ahora de cualquier persona moral o de "jueces morales competentes", cuyos requerimientos no son fuertes: inteligencia normal, razonabilidad, racionalidad instrumental, tal que le permita detectar consecuencias de acciones comunes, y conocimiento de intereses humanos que en conflicto requieran de soluciones morales [Botero, 2005: 31]. Igualmente, quienes formulan y ejecutan las políticas públicas tampoco requieren la maquinaria informática del utilitarismo y basta con las características de estos jueces morales.

¿Existe alguna debilidad de esta teoría? El trabajo de Rawls se ha enfocado en las libertades y en las oportunidades. Sin embargo, aparecen dos nuevas dificultades: por una parte, el ordenamiento lexicográfico propuesto por Rawls supondría que las libertades básicas pueden obtenerse antes que el acceso a recursos externos, puesto que él considera que estos últimos corresponden al ámbito socioeconómico y por ende, al segundo principio, supeditado al cumplimiento del primero [Bula, 1995: 94-95]. Entonces, Van Parijs nos dice que la libertad así expresada en el primer principio sería *formal*, pero que ello no garantiza el disfrute real de la libertad, es decir, no existiría libertad *real* [1993: 170]⁶.

⁵ El atento lector podrá dirigirse a los trabajos pioneros de Rousseau [1762], Locke [1690] y Hobbes [1651]. En todos ellos encontrará cláusulas del Contrato Social –aunque con diferencias y argumentos distintos– para finalizar con éste o lo que es lo mismo, con el Estado al que se entrega la soberanía individual natural. Ello puede suceder porque el Estado tiene obligaciones constitutivas con sus ciudadanos a las que no puede faltar sin empezar a sobrar (v. gr. proteger la libertad social resultado del Contrato en Rousseau, dejar sin protección a la propiedad privada en Locke o faltar a su compromiso de aseguramiento de la vida humana en Hobbes).

⁶ Sen también comparte esta crítica. Ver para ello Sen (1999: cap. 3). "Uno de los problemas de la teoría rawlsiana de la justicia radica en el hecho de que ella está más preocupada por el tipo de bienes primarios que las personas deben poseer para desarrollar su plan de vida, más que de las propias capacidades que éstas puedan tener para hacerlo" [Bula, 1995: 94-95]. No se revisará explícitamente en lo siguiente del trabajo la propuesta de Van Parijs [1995] al respecto, aunque en algo parece incluida en la de Sen, faltando aquella del ingreso básico máximo para todos.

Por otra parte, Sen [1999] critica a Rawls desde la perspectiva de los conjuntos de información utilizados en la evaluación de la justicia. Considera que una revisión de la justicia que no tome en cuenta las consecuencias de los procedimientos sobre el bienestar –en sentido ahora más amplio que la mera utilidad–, no puede determinar los alcances en la calidad de vida de las personas, que a su vez retroalimentarán los disfrutes de la libertad; es decir, la faceta de proceso –asociada a la libertad negativa– y la faceta de oportunidad de las libertades –identificada con la libertad positiva– se retroalimentan de manera compleja [Sen, 1997].

El enfoque de capacidades de Sen

Amartya Sen responde a las dos dificultades de Rawls proponiendo la inclusión de las capacidades y retomando el análisis consecuencialista de la doctrina utilitarista⁷. El primero de estos factores nos dirige directamente hacia la libertad real, preguntando a la sociedad sobre las posibilidades de uso de los bienes primarios que se ponen a disposición de los sujetos. Por otra parte, el consecuencialismo permite la retroalimentación entre la justicia procesal pura y la concepción de justicia por resultados sobre el bienestar.

Sen retoma las facetas instrumental y final de las libertades –a manera de síntesis entre liberalismo y utilitarismo–, para articularla con una visión dinámica y sistémica de las sociedades, a partir de la que podrá formular su idea, igualmente compleja, sobre la calidad de vida de las personas y su interacción con las libertades, la pobreza y la desigualdad [Sen, 1973 y 1999]. El desarrollo como libertad guarda entonces una clara relación con la justicia, pues aquél implica a ésta, mientras que la obtención de libertades se logra por la consecución tanto de bienes, como de oportunidades que darán contenido a los derechos formales [Bula, 1995: 93].

Estos procesos de interacción múltiple y retroalimentación abren espacio para la inclusión de un problema utilitarista al que los liberales dan poca prioridad: la eficiencia. Tanto el enfoque de Van Parijs como el de Sen, al hacer énfasis nuevamente en las condiciones socioeconómicas de vida –sin orden

⁷ Sen [1996] hace explícito que el consecuencialismo no implica bienestarismo, ni suma total de utilidades; estas últimas que se identifican con las falencias de la doctrina utilitarista.

lexicográfico que las someta a otros factores—, hace importante para la acción gubernamental este problema, pero siempre en relación con el desarrollo que se pueda obtener para las personas y no *per se* hacia el crecimiento del producto *per cápita*—que se derivaba de las ideas utilitaristas, sin considerar la distribución del ingreso [Sen, 1973].

Asimismo, los derechos de propiedad tampoco son absolutos, igual que en Rawls; y los demás derechos se realizan desde la perspectiva de las necesidades humanas y las privaciones, acercándolo a la praxis de direccionamiento social hacia la justicia. Se considera entonces que factores como la “heterogeneidad personal”, la “diversidad relacionada con el medio ambiente”, las “diferencias de clima social”, las “diferencias entre las perspectivas relacionales” y la distribución de ingreso y poder en el interior de las familias [Sen, 1999: 94-95], son elementos constitutivos del estado social que deben tenerse en cuenta para la realización de juicios sobre el mismo.

Atribuye esta teoría un papel importante a la agencia personal, pues ella representa la autonomía y la actividad positiva del sujeto sobre su vida y el entorno. “Mientras que la libertad de bienestar es la libertad para conseguir algo en particular —a saber, el bienestar—, la idea de libertad de ser agentes es más general, puesto que no está vinculada a ningún tipo de objetivo. La libertad de ser agente es la libertad para conseguir cualquier cosa que la persona, como agente responsable, decida que habría de conseguir” [Sen, 1997: 86].

Para concluir, desde la perspectiva de Sen, la acción gubernamental en dirección hacia la justicia tiene ahora muchas más herramientas y bases éticas que en otras teorías, al menos por las siguientes razones:

1. Los fundamentos de la redistribución son ahora más fuertes en cuanto se vuelca el análisis sobre los recursos externos y en especial, las condiciones de pobreza de la población civil.
2. La interacción entre procesos y consecuencias lleva a concebir un desarrollo institucional en constante dinámica a partir de los hechos y las formulaciones éticas para comprenderlos.
3. Ahora los problemas de eficiencia interactúan con los problemas morales de la justicia, en cuanto los primeros pueden aportar en la resolución de los segundos. Se subordinan a los fines últimos razonables de lo deseado, pero son ahora parte del análisis de la complejidad.

4. Ahora el impulso de libertades puede llevar a consecución de más libertades, siendo un proceso de medios y fines en todo momento. Entonces, la justicia se postula sobre la dinámica compleja de la sociedad en cooperación conflictiva [Bula, 1995; 99].

Referencias bibliográficas

- BOTERO, Juan José (2005). *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá D.C.
- BULA, Jorge Iván (1995). *Fundamentos económicos de una teoría de la justicia: de Rawls a Sen*, en Di MARCO, L. E. *Ética, Sociedad y Economía*, Tomo II, CIEC.
- COLOMER, Joseph M. (1991). *Bentham*. Antología. Ediciones Península, Barcelona.
- HOBBS, Thomas (1651). *El Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- LOCKE, John (1690). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Editorial Porrúa, México D.F.
- MILL, John Stuart (1869). "Sobre la libertad". Biblioteca Edaf, Santiago de Chile, 2004.
- _____ (1997). *El Utilitarismo*. Alianza Editorial, Madrid.
- RAWLS, John (1971). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006.
- _____ (1993). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762). *El contrato social*. Ediciones Universales, Bogotá D.C., 1987.
- SEN, Amartya K. (1973). *La desigualdad económica*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2002.
- _____ (1996). *Economía del Bienestar y dos aproximaciones a los derechos*. Universidad Externado de Colombia, Centro de Investigación en Filosofía y Derecho, Bogotá D.C., 2001.
- _____ (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- _____ (1999). *Desarrollo y libertad*. Editorial Planeta, Barcelona, 2000.
- VAN PARLIS, Phillippe (1993). *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*. Editorial Ariel, Barcelona.
- _____ (1995). *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?* Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford.

El arte o como ser justos con las cosas humanas

Carlos-Alberto Ospina H.



Para superar la extrañeza del mundo y ordenar la caótica multitud de estímulos que el hombre primitivo recibía de la naturaleza, les imprimió orden mediante figuras imaginadas. Primero la danza, el canto, el mito y la palabra poética le daban forma a los sonidos, al ritmo incesable del mundo natural y a sus fuerzas indomables; después el dibujo, el moldeado de diferentes materiales y las construcciones para el abrigo de los hombres iban capturando en configuraciones estables los estímulos elegidos como los más determinantes para su impulso vital, para su voluntad de vivir. Cuando los hombres, más precisamente los poetas, comenzaron a darles nombre a las cosas éstas surgieron en su mundo, fueron cosas para el hombre; al otorgarles, además, nombres divinos, también poblaron ese mundo de dioses. Las primeras palabras fueron las de la poesía y el mito porque surgieron del ritmo del mundo, cuyos acentos y pausas, dice Octavio Paz, “están cerca aún del golpe del tambor, de la ceremonia ritual y del talón danzante que hiere la tierra”. El poetizar, la *poiesis*, el traer a la presencia, es por ello la fuente de todas las artes, porque le entrega las cosas al hombre, sin las cuales nada podría hacer, ni crear.

Mediante gestos elaborados en la danza e imágenes materializadas en símbolos lingüísticos y plásticos los hombres componían su sentido de la realidad. En sus obras también se mostraban sentimientos, emociones y pasiones, tanto como distintos modos de ver el mundo y sentir la existencia. Para aquellos hombres no había dos mundos contrarios: uno mágico y otro real; ilusión y realidad eran lo mismo y no existía ese otro mundo que les arrebatara la ilusión, como cuando los adultos increpan a los niños que juegan a “ser” tigres, leones, reyes, princesas o lo que su disfraz sugiere, “ya nos más ruido”, “es hora de acostarse”, según muestra Gombrich en su clásica *Historia del arte*. Todos los miembros de la comunidad “toman parte en los ritos y danzas ceremoniales con sus fantásticos juegos de ficción”. El hecho de tener que depender de las circunstancias, de las cosas y la realidad ya dada y a la vez de contar con la posibilidad de configurarlas en el mundo del arte a la medida de las necesidades humanas, le permitía a cada hombre en particular, sin distinción, disfrutar de su cultura, de la existencia. Y en la medida en que en sus obras de arte se reconocía y confiado atendía a lo que ellas decían, adoptaba múltiples puntos de vista para ver, apreciar, gozar las cosas y enfrentar las penosas experiencias que de manera inevitable depara la existencia. Sólo los poetas griegos, no los filósofos, comprendieron que para hacer soportable la vida tuvieron que crearle al hombre sus dioses, como nos lo recuerda Nietzsche; dioses que al enfrentar experiencias semejantes a las dadas en la existencia humana sirvieron como espejo en el que esa vida mortal y dura se asoma transfigurada, bella y tolerable.

Desde cuando el valor del arte como fuente de verdad, de aclaración de la realidad y sabiduría fue cuestionado por Platón, vale decir, por la filosofía, su poder vinculante cedió el paso al conocimiento racional, a la verdad lógica y al concepto y, entonces, el ser del hombre comenzó a concebirse escindido entre una parte emocional, pasional, corpórea, la cual debía reprimirse y acallarse en beneficio de la parte racional, pensante y consciente, en la que recae todo el peso definitorio de lo humano. La existencia unitaria cayó en la mayor dispersión y las cosas verdaderas no podían seguir siendo las de todos los días, las que tiene que enfrentar el hombre para vivir, en medio de las cuales sufre, espera, goza y teme. La verdad abandona las cosas particulares y pasa a residir en lo que se dice de ellas, en el enunciado lógico. La vida humana en el mundo también queda en entredicho porque la capacidad de conocer y razonar se impone a la particular manera de pensar y enfrentar ese mundo, como era evidente en la palabra mítico-poética y, en general, en el arte.

La nueva mirada de la filosofía y la ciencia no le hace justicia a las cosas en su singularidad y tampoco reconoce las pautas morales y las guías prácticas que regulan la vida individual, para elevar a primer plano la acción basada en el conocimiento de principios unitarios, homogéneos y enunciados generales justificables. Como la vida visible en el mito y el arte es la vida que transcurre entre la dicha y la desdicha, sometida a diario a circunstancias inesperadas y sorprendentes, enfrentada a situaciones individuales dadas en condiciones particulares, el nuevo saber se reconoce incapaz de hablarle a una vida así y, en consecuencia, la pregunta por la vida buena, por la felicidad, la resuelve con la condición de negar esa vida para ir hacia un ámbito trascendente: al más allá, al mundo del concepto o la norma universal.

Pero el hombre como ser individual en el mundo siempre busca vivir de la mejor manera posible, que tenga más sentido, feliz en medio de la contingencia, del dolor de las circunstancias y, sobre todo, vivir como ser humano pleno. Y entre los conceptos fundamentales para comprender nuestra condición humana están la alegría, la tristeza, la justicia, el amor, la amistad, las fantasías, los deseos, los temores y esperanzas, la enfermedad y la muerte. Entre todos ellos, según Ursula Wolf¹, el de justicia es puramente normativo y se refiere a un ideal de convivencia social que aún no ha sido perfectamente realizado en ninguna parte y por eso no se puede definir con ninguna descripción concreta. Para hablar de justicia es necesario entonces darle un contenido preciso al concepto, pero no podemos hacerlo a partir de lo que tenemos, por tanto, es preciso acudir a la actividad creativa para crear ese contenido. Es por ello una labor propia del arte, aunque la sociedad procura crear instituciones justas. La filosofía y la política acuden a los elementos normativos, mientras los no normativos, como los sentimientos, las emociones, los modos personales de ver y sentir el mundo sólo pueden darse a conocer a través del arte, el que, por tanto, integra esos elementos en la obra, donde se muestra lo justo para el hombre de carne y hueso, quien sabe, además, que sin experiencia de lo penoso, de lucha, de esfuerzo no hay felicidad, ni gozo; no hay, en últimas, vida y eso mostraron los griegos con su sentido trágico de la existencia. Aunque la estética negativa de Adorno se fundamenta en esa evidencia, el arte también

¹ WOLF, Ursula. *El arte, la filosofía y la pregunta por la vida buena*. Revista Estudios de Filosofía. N° 11. Medellín: Instituto de Filosofía, febrero de 1995; p. 231.

supera la contingencia y lo negativo de la vida, se ofrece como reino de conciliación. En él también se resaltan aspectos positivos de la vida que pasan inadvertidos en la rutina diaria y penetran ámbitos infranqueables para el saber general de la filosofía, únicos ámbitos en donde le puede hacer justicia a la naturaleza de las cosas y del hombre.

El arte es justicia poética porque abre la posibilidad de conservar las condiciones que hacen de las cosas, cosas para el hombre; y preserva la condición humana en su individualidad. En la experiencia estética se unifica la dispersión en que caímos y mientras Kant encontró en la forma bella la unión del mundo natural y el moral, nosotros vemos en el arte la opción de incluir también las formas feas sabiéndolas bellas por su sentido, por su significado para nuestras vidas. La belleza interior del arte contemporáneo que se ofrece bajo formas extrañas, chocantes a veces, hace brillar el carácter enigmático de la vida misma y a partir de las cosas que ya sabemos y hemos vivido, se hace a propósito incomprensible, contraviniendo la percepción estética tradicional. Una manera de enfrentar la comprensibilidad ilustrada llevada a puro concepto fijo y establecido.

Al reconocer en las obras de arte otras culturas y gozar de ellas, se reconocen otros mundos, otras miradas sobre las mismas cosas; la pluralidad de la mirada sobre el mundo natural y humano que los griegos mostraron tan vívidamente en sus dioses, nosotros la vemos y seguimos encarnando en las obras de arte. Cuando en la vida misma se nos cierran oportunidades de gozar de la libertad, del derecho de opinar, de amar, de sentir; de llevar una vida digna y reconocida en su singularidad, sólo el arte se ofrece como el medio en el cual todo ello puede ser realizado. El arte compensa lo que en la vida fáctica nos impide ser felices. Pero lo hace no a la manera de una simple compensación sublimada como quien dice calmar sus necesidades con la entrega obsesiva a la ciencia, a la filosofía, al poder, al dinero o a cuantas salidas sustitutivas haya inventado el hombre para calmar la inseguridad y los temores personales. La compensación que representa el arte no se queda en el ornamento estético, en ser el adorno de la vida o en tener algún alcance ético o moral, sino que afecta la vida práctica misma cuando presenta en un objeto concreto —la obra de arte— ante nuestros ojos, experiencias significativas no atendidas hasta ahora. En la obra de arte se asoma lo que cada uno de nosotros es y el modo como ese nuestro ser se muestra a los demás sin que nosotros mismos nos hubiésemos

mos dado cuenta de ello, el retrato y la fotografía no son la copia de personas y cosas sino significativos “modos de aparecer” ellas en el mundo.

Las obras son cosas entre las cosas, son cosas que materializan el pensamiento. Habitan la cabeza y el corazón del hombre y de allí brotan como creación destinada a estar en el mundo humano como una cosa que pone a vibrar los sentidos, la sensibilidad, los sentimientos. “Es pensamiento en imágenes que no renuncia a la razón” (José L. Molinuevo), mientras que el saber de los conceptos pareciera consistir en conocimiento universal que renuncia a la imagen; y como el hombre necesita respuestas concretas para su estar en el mundo como individuo distinto a los demás, sólo las ha de encontrar en una cosa singular, única y duradera como la obra de arte. Hacer justicia a la naturaleza humana es comprender que el ser hombre no corresponde a mera existencia dada para el “conocimiento” del mundo, ni orientada a enseñorearse con él; el hombre es ser “pensante”, vale decir, un ser entregado en “cuerpo y alma” a vivir con las cosas y por eso la poesía es la más humana y menos mundana de las artes, porque está más cerca del pensamiento y del sentimiento, con su música. El arte atrapa el instante que se nos escapa; surge de Mnemosyne, del recuerdo como madre de las musas y por ello conserva incluso lo que soñamos y aún no tenemos.

Las obras de arte son objetos que confieren al artefacto humano la estabilidad sin la cual el mundo no podría ser un hogar de confianza para los hombres, objetos que cuando eran útiles para el culto pedían su conservación y no el consumo; y si ahora pueden carecer de utilidad por ser únicos, no intercambiables, es porque desafían la igualación como factor común, como el dinero. Si la obra entra en el comercio es para no usarla², es para descubrir en ella el carácter duradero de lo que es justo para las cosas y el hombre, sin tener que atender a normas que anulen las diferencias. A ningún objeto como a la obra de arte le asientan tan bien los años, tanto que en ningún otro sitio aparece con tanta pureza y claridad el carácter duradero del mundo de las cosas, es como si “algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído” (Arendt).

² Cf. ARENDT, Hanna. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993; pp. 184ss.

Reflexiones sobre la justicia

José Luis Villaveces-Cardoso y
María Piedad Villaveces-Niño

La coyuntura

Aceptamos esta invitación a hacer una reflexión sobre la justicia no como expertos en el tema sino como ciudadanos preocupados, interesados en su análisis y en proponer ideas para su debate.

Llega esta invitación pocos días después de que se extraditara, el martes 13 de mayo, a destacados jefes paramilitares de Colombia bajo el cargo de narcotraficantes, por lo que –aseguran muchas voces– se perdió la posibilidad de que confesaran sus crímenes y repararan a sus víctimas, sin lo cual no habría justicia. También, mientras escribíamos estas notas, la Corte Suprema de Justicia condenó a Yidis Medina por haber recibido un soborno para votar en pro de la reelección, ante lo cual el Presidente reaccionó acusando a la Corte de impartir justicia de manera parcializada. Además, ocurrió el afortunado rescate de Ingrid Betancourt y otros secuestrados, quienes hacía años vivían una situación de injusticia por cuenta de las FARC. Ante estas situaciones, indagar sobre la justicia o sobre la administración de justicia en Colombia resulta oportuno y pertinente.



Más allá de la coyuntura

Escribiendo esta reflexión encontramos que “justicia” es una palabra usada indistintamente para lo individual y lo colectivo, y en dos dimensiones, la preventiva y la reparativa, lo cual complica su comprensión y análisis. Otros sentimientos humanos sí generaron palabras distintas para lo individual y lo colectivo, como “amor”, que describe un sentimiento individual que, cuando se refiere a lo social, se llama “solidaridad” o “cooperación”. En nuestras notas sobre la justicia presentaremos primero los niveles y dimensiones de esta idea y luego ciertas preguntas y reflexiones sobre el contexto colombiano.

Nivel individual

El sentido de justicia parece innato en el ser humano. Cada uno es capaz de percibir conductas justas e injustas. El niño a quien le quitan un juguete reclama y pide la intervención de la madre, reclama justicia. Esto plantea uno de los temas más difíciles. La Justicia está en el nacimiento mismo de la individualidad. *Soy justo*, piensa cada uno de nosotros, veo el mundo de cierta manera, actúo según mi forma de verlo y, como actúo de acuerdo con esos parámetros, *soy justo*. En los primeros estadios del desarrollo humano sentimos esa esencia del yo, de ser el centro de nuestro propio mundo y pasamos la mayor parte de la vida mirando al mundo desde este centro. Luego, entendemos que nuestra manera de ver el mundo es compartida, que pertenezco a una comunidad y que somos “nosotros” los que entendemos el mundo así, que *esa es la manera justa* de ver el mundo.

Nivel colectivo - Yo y tú no es lo mismo que “nosotros”

En el tema de la justicia, tal vez lo más difícil es aprender a decir “tú”, entendiendo que tu aproximación a la justicia es tan válida como la mía. Es el segundo paso después de entender que yo soy un yo distinto del universo e individualizarme: entender que hay otros yos tan válidos como yo mismo. Ello exige una capacidad de des-centramiento y de abstracción que requiere un desarrollo grande de la racionalidad. De no entender esto nacen todas las formas de intolerancia. ¿Cómo convivir armónicamente aceptando el *tú*, sin perder mi *yo*? Idealmente el “Nosotros” resuelve la pregunta pues implica la necesidad de obedecer las reglas de la manada; implica reconocer al “yo” y al “tú” en un contexto en el que vamos a ser mas que tú y yo cediendo parte de nuestras

pretensiones pero logrando mayor armonía social. *El reto está en generar una estructura social que reconozca al individuo ("yo"), combata la intolerancia (reconozca al "tu"), sea participativa e incluyente ("nosotros").*

Dimensión preventiva – La construcción de sociedades justas

Desde Platón, muchos¹ han planteado una relación entre sociedad justa y sociedad armoniosa. Además de la justicia individual y colectiva existe una dimensión de la justicia para crear armonía social. Para ello generamos instituciones que permitan la construcción de reglas para que, independientemente de sus habilidades o sus riquezas, los asociados puedan gozar de unos mínimos estándares de bienestar. Los países escandinavos y Canadá han comprendido muy bien ese concepto de justicia social. La estructura institucional busca evitar las desigualdades alarmantes que generan sentimientos de frustración, egoísmo y amargura entre los seres humanos y provocan conflictos, los enfrentan unos a otros y retan las estructuras de justicia.

Dimensión reparativa – En busca de un tercero reconocido

Para resolver los conflictos, desde muy temprano los humanos sentimos la necesidad de "una tercera parte reconocida", de una persona o grupo de personas reconocidas y respetadas por toda la sociedad. Desde la antigüedad se reconoce que la tarea de este tercero no es fácil. El juicio de Salomón es paradigmático en nuestra cultura cristiana.² Hay en él cuestiones que se siguen

¹ Cuando Kant afirma que el problema de constituir una nación es factible hasta para una nación de demonios separa lo justo de lo ético. Los demonios son totalmente a-éticos, pero requieren una sociedad justa: *"Una multitud de seres razonables desean para su preservación leyes universales, aunque cada uno de ellos tenga la inclinación secreta de sentirse eximido de su observancia. Una constitución debe por lo tanto serles dada que confine sus pasiones individuales, una por medio de la otra; de tal manera que en su conducta pública su efecto se vuelva tan poco considerable como si no hubieran tenido disposiciones hostiles."* ("Proyecto para una paz perpetua")

² "3:16 En aquel tiempo vinieron al rey dos mujeres ramera, y se presentaron delante de él. 3:17 Y dijo una de ellas: ¡Ah, señor mío! Yo y esta mujer morábamos en una misma casa, y yo di a luz estando con ella en la casa. 3:18 Aconteció al tercer día después de dar yo a luz, que ésta dio a luz también, y morábamos nosotras juntas; ninguno de fuera estaba en casa, sino nosotras dos en la casa. 3:19 Y una noche el hijo de esta mujer murió, porque ella se acostó sobre él. 3:20 Y se levantó a medianoche y tomó a mi hijo de junto a mí, estando yo tu sierva durmiendo, y lo puso a su lado, y puso al lado mío su hijo muerto. 3:21 Y cuando yo me levanté de madrugada para dar el pecho a mi hijo, he aquí que

planteando hoy alrededor de la justicia: Salomón habría podido someter a madres y niño a una prueba de ADN para determinar cuál era la verdadera madre. O usar genética macroscópica y ver si el niño se parecía más a una que a la otra, pero hay que reconocer que esas pruebas “objetivas” para hallar la “verdad” tienen cierto margen de error. Lo cual lleva a otra pregunta: **¿Qué prima: salvar la vida del niño u obtener verdad total?** También puede preguntarse: ¿fue equitativo el juicio de Salomón? Una de las madres tuvo que asumir enteramente las consecuencias del accidente. ¿No habría sido mejor tratar de reparar esa situación? ¿Era correcto cerrar el caso sin averiguar mejor las causas de la muerte del niño? Tal vez no tengan respuesta estas preguntas pero es claro que aún en el paradigmático juicio de Salomón los temas no quedaron cerrados y se hubiera podido continuar escarbando. ¿Hasta cuándo? ¿Cuándo es correcto cerrar el caso, olvidar y perdonar?

Colombia y los retos de la justicia

Partiendo de los anteriores niveles y dimensiones, caben las siguientes preguntas: ¿Somos capaces en Colombia de reconocer al “tú” que puede ser tan válido como “yo”? ¿Hemos sido capaces de entender el “nosotros”? ¿Nos sentimos parte de una manada que establece reglas que son cumplidas por los asociados? Pilar para entender al otro - o construir justicia colectiva - es el respeto, ¿nos profesaremos suficientemente respeto mutuo? ¿Somos capaces de entender que hay que respetar los compromisos abstractos que forman la institucionalidad, tanto para detenernos ante un semáforo en rojo aunque no vengan vehículos, como para modificar artículos de la Constitución, o secuestrar y extorsionar a personas por décadas?

estaba muerto; pero lo observé por la mañana, y vi que no era mi hijo, el que yo había dado a luz. 3:22 Entonces la otra mujer dijo: No; mi hijo es el que vive, y tu hijo es el muerto. Y la otra volvió a decir: No; tu hijo es el muerto, y mi hijo es el que vive. Así hablaban delante del rey. 3:23 El rey entonces dijo: Esta dice: Mi hijo es el que vive, y tu hijo es el muerto; y la otra dice: No, mas el tuyo es el muerto, y mi hijo es el que vive. 3:24 Y dijo el rey: Traedme una espada. Y trajeron al rey una espada. 3:25 En seguida el rey dijo: Partid por medio al niño vivo, y dad la mitad a la una, y la otra mitad a la otra. 3:26 Entonces la mujer de quien era el hijo vivo, habló al rey (porque sus entrañas se le conmovieron por su hijo), y dijo: ¡Ah, señor mío! dad a ésta el niño vivo, y no lo matéis. Mas la otra dijo: Ni a mí ni a ti; partíadlo. 3:27 Entonces el rey respondió y dijo: Dad a aquélla el hijo vivo, y no lo matéis; ella es su madre. 3:28 Y todo Israel oyó aquel juicio que habla dado el rey; y temieron al rey, porque vieron que había en él sabiduría de Dios para juzgar.” (Reyes, 3.16-3.28)

En el plano de la justicia social: ¿hemos sido capaces de crear una “justicia preventiva” que ayude a generar *armonía en la sociedad*? Sin duda creemos que hay ejemplos de ello, pero ¿han sido suficientes? ¿Han sido esas políticas públicas las que se necesitaban? ¿Qué impacto han tenido de acuerdo con las necesidades de los asociados? ¿Hacia dónde se dirigen las políticas públicas de justicia social? Finalmente, ¿reconocemos y respetamos la justicia reparatoria? ¿O consideramos que los que imparten justicia no tienen la facultad de hacerlo o se extralimitan en sus competencias? ¿Seremos capaces de aceptar a un *tercero reconocido por las partes*?

Estas no son reflexiones abstractas. La coyuntura que recordábamos al comenzar muestra que hay centenares de víctimas hoy pidiendo reparación y hay que entender cuándo la reparación es justicia o cuándo pasa a ser venganza. Para ello el individuo quizás deberá adquirir una capacidad de des-centramiento y comprender que la dimensión colectiva es indispensable para dar pasos certeros en la construcción de la justicia que incluya una dimensión preventiva y otra reparatoria articuladas entre sí y con las necesidades de los ciudadanos. Igualmente debemos ver que estamos ante una controversia entre los poderes públicos que exige repensar la razón de su existencia para poder construir una sociedad armoniosa y justa. ¿Es posible construir una sociedad justa en un contexto de crímenes que traspasan los límites nacionales? ¿O pretendemos seguir operando en el sistema nacionalista cuando el contexto traspasó los límites nacionales?

Requerimos fortalecer nuestra capacidad de des-centramiento y entender nuestro entorno institucional para saber hasta cuándo debemos escarbar en los procesos y cuándo cabe cerrarlos y prepararnos al perdón. No es justa una sociedad que permite los crímenes sin castigo, como tampoco es justa una sociedad sin una estructura institucional clara de justicia, pues deja girar perpetuamente una rueda de sentimientos de injusticia y actos de venganza.*

* Este escrito no pretende concluir, sino insertarse en la centenaria reflexión colectiva sobre la justicia e inspirar aportes en lo individual, lo filosófico y lo social. Por ello, los autores invitan a los lectores de este artículo para que nos escriban sus comentarios al siguiente blog: www.villavocesjusticia.blogspot.com

Justicia

Humberto Gardea-Villegas

La *justicia*, representada por los antiguos griegos como una mujer con los ojos vendados, una balanza en una mano y una espada en la otra, es sumamente descriptiva de lo que aún hoy, más de dos mil años después, seguimos entendiendo por justicia. Se trata de castigar al que rompe el equilibrio de la convivencia, sin “ver” quién es. La espada sugiere un castigo violento aunque podrían dársele otras interpretaciones como son: el remordimiento de conciencia o el rechazo del resto de la sociedad.

De cualquier forma “hacer justicia” es una frase que tradicionalmente se ha ligado al castigo y así al término “ajusticiar” no se le da otra interpretación que la violenta, actitud muy cercana a la venganza, que pone, al que *hace justicia*, en una situación de un nivel humano muy parecido al que la cometió aunque con el atenuante de que él no fue el infractor. No hay duda de que cuando nos hacen daño, nuestra primera intención es responder en la misma forma, pero esto llevaría a una reacción en cadena de venganzas que no tendría fin y a cometer a nuestra vez injusticias aún peores que la original, porque estarían cargadas de pasión, que es la clásica enemiga del razona-



miento. Jesucristo planteó una solución a este problema diciendo que si nos golpean en una mejilla, mostremos la otra. Desde luego, aún cuando el consejo tiene gran belleza, lo que es de esperarse es que el atacante también nos golpee y con más fuerza por segunda vez y que tome un acto de grandeza por simple debilidad debido a que no podemos asegurar que nuestro agresor tenga un nivel adecuado de ética y sensibilidad para entender nuestro gesto pacífico.

Por lo demás, ¿cómo definir el castigo? En épocas antiguas la tortura corporal era cotidiana y considerada justa, después y hasta ahora el castigo consiste desde la privación de la libertad hasta inclusive la pena de muerte. Pero ¿quién decide el tipo de castigo acorde con el daño causado? Uno o varios hombres cuya preparación humanística es imposible garantizar y aunque fuera excelente, al fin y al cabo, son “sólo” seres humanos.

Pena de muerte

Recuerdo que asistí a una conferencia sustentada por una reconocida filósofa especialista en ética y quien se manifestaba decididamente en contra de la pena de muerte. Al terminar fui a felicitarla y le dije que para mí, el más simple argumento contra la pena de muerte es que en todos nuestros actos debemos tener la humildad de aceptar la posibilidad de que nos podemos equivocar y que, por ello, debemos dejar una puerta abierta para reconocer nuestro error y enmendarlo y que el ejemplo más drástico de que no podemos reparar un daño es cuando hemos quitado la vida a otro ser. Me halagó su comentario: “estoy enteramente de acuerdo con usted”. Ahora vemos que algo se ha avanzado en el asunto de la pena capital, como lo demuestra el hecho de que ha sido abolida en todos los países de la Unión Europea.

La verdad es que muchos injustos mueren sin ser castigados por las autoridades y esa es la razón por la que se inventó el infierno desde época inmemorial. El emperador y filósofo romano Marco Aurelio (siglo II) dice que la mejor forma de vengarse de una mala persona es “no comportarse como ella”. El catolicismo habla del arrepentimiento, pero esto resuelve el problema con la divinidad pero no con los hombres. Por lo demás, si el arrepentimiento logra el perdón, resulta contradictorio el hecho de que la misma iglesia jamás se ha opuesto al castigo físico de los delincuentes. Esto hace pensar otra vez que el castigo es una especie de sustitución de la venganza de la víctima por una venganza “oficial” y que las acciones de un tercero tranquilizarán al afectado,

algo que efectivamente sucede generalmente y evita que las víctimas se hagan justicia por su propia mano cuando consideran que el juez ya cobró la deuda al infractor.

Sócrates aseguraba que es preferible ser víctima de la injusticia que cometerla y lo demostró aceptando la muerte frente a un tribunal injusto. En una conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México sobre el creador del humanismo, al terminar la exposición, el conferencista dijo: “Y después de tomar la cicuta, Sócrates nació para la eternidad”. Hermosa frase y muy precisa, que además apoya la aseveración filosófica de que la verdad es invencible, aunque a veces requiere tiempo...

¿La justicia es algo natural?

Aristóteles nos dice que las piedras caen porque son ávidas de ocupar el lugar que les corresponde, que es el suelo. Dados los conocimientos de la época, habría que aceptar que la idea del creador de la lógica es totalmente razonable. Por lo demás, comparemos esto con el comentario de Newton, quien dos milenios después dio un enorme paso adelante al resolver el problema de la atracción universal de los cuerpos. El creador de la física moderna señaló: “los cuerpos se atraen según leyes que he demostrado, pero ¿porqué se atraen?, no lo sé”. La gran diferencia entre las dos aseveraciones es que la última acepta la duda, que es una característica moderna y esto es otro adelanto gigantesco. Se ha señalado que cómo es posible que los filósofos clásicos, especialmente Sócrates, jamás hayan dicho una palabra contra dos grandes injusticias: la esclavitud, que en su época era normal y la guerra que lo sigue siendo en nuestros días. ¿No se deberá esto a que concluían sus razonamientos sin pensar que podría haber algo más que decir?, y ¿no tendrá esto algún parecido con el actual concepto de la justicia?, ¿la justicia está ligada a la razón o a lo natural? Pongamos varios ejemplos:

1. Dos personas “A” y “B”, igualmente capaces y productivas trabajan en una empresa. Ambas tienen el mismo sueldo, según los principios de justicia aceptados. Pero hay un problema. El señor A vive a unos metros de su trabajo y llega a su empleo en 5 minutos, mientras que el señor B vive muy lejos y tarda 2 horas en llegar, lo que aumenta su jornada laboral en 4 horas más. ¿Convencería alguien al patrón de que le pague esa diferencia de tiempo al señor B? ¡Sin duda que no! Este ejemplo, por lo demás pueril, podría ser una

demostración de que la justicia *no* es natural, y si nos vamos más lejos, tendríamos que decir que la vida *no es justa*, y ni hablar de infinidad de ejemplos parecidos, como el de dos seres humanos que nunca tienen las mismas capacidades, sin que esto sea su culpa, etc.

2. Sin duda la drogadicción es destructiva. Pero si a un drogadicto le quitamos las drogas, esto puede llevarlo al suicidio o a cometer delitos para conseguir estupefacientes. Nuestra intención puede ser buena pero ¿es justa o no una actitud que puede conducir a injusticias?

3. Un cristiano trata de convencer a un musulmán de que está equivocado, que la única religión verdadera es la cristiana y hace esto porque está convencido de que le hace un bien con "sacarlo de su error". ¿Cómo reaccionaría el cristiano si el musulmán hace con él exactamente lo mismo? He aquí un caso de dos personas en el que ambas tienen razón y piensan lo contrario. Claro que la "solución" es la tolerancia, pero no nos atrevemos a decir que en realidad nuestra religión es simplemente la que nos enseñaron nuestros padres y que eso no la hace "verdadera", sino que nuestra fe es un simple accidente como es la vida misma desde un punto de vista biológico. ¿Cuál es la posición justa? Aparentemente decir que todas las religiones son falsas, pero difícilmente un creyente "dará su brazo a torcer" y aceptará esta conclusión.

Aceptando que la justicia pretende lograr el equilibrio de la sociedad, ¿podremos asegurar alguna vez que es posible alcanzar esa meta? ¡Seguramente no! Estamos ante un problema humano que como tal, estará siempre sujeto a equivocaciones. Volviendo otra vez a Sócrates, vemos que llega a una conclusión que si se aplicara acabaría con los castigos de cualquier tipo. En efecto, el filósofo decía que el mal es involuntario, que no hay hombres malos, sino hombres ignorantes y que si el que hace una mala acción *supiera* realmente y con precisión la magnitud del daño que causa, no se atrevería a cometerlo y, desde luego, si aceptáramos que el mal no es voluntario ¿porqué habríamos de castigar a quien lo hizo? La idea de que el mal es involuntario fue una de sus diferencias con los sofistas, antecesores de los abogados y sobre todo de los "defensores de oficio", que por una recompensa económica están dispuestos, o tienen el deber de defender *cualquier causa*. En aquel entonces, algunos sofistas que profesaban gran admiración por nuestro pensador, le ofrecieron prepararle un discurso gratuitamente (cosa rara en ellos) para defenderse de sus acusadores y el no aceptó. Si hubiera aceptado, no tendríamos su ex-

traordinaria apología, descrita por su discípulo Platón y en la que con enorme sencillez, no exenta de profundos razonamientos, acusa a los jueces de actuar con hipocresía y falsedad, estilo y términos que seguramente un abogado no utilizaría pero sí una persona común en una plática de café. Esa forma de expresarse de Sócrates es precisamente la que lo mantendrá siempre entre nosotros.

¿Basta tener la conciencia tranquila?

Cuando alguien nos reclama nuestros actos, a menudo decimos: “yo tengo la conciencia tranquila”. ¿A quién le sirve que yo tenga la conciencia tranquila? Truman decía que las dos bombas atómicas que se lanzaron en Japón no le quitaban el sueño. En realidad como presidente de los Estados Unidos era legítimo su deseo de terminar la guerra y desde ese punto de vista su deseo era “justo” ya que él pensaba que con esas bombas salvaría muchas vidas norteamericanas al apresurar la rendición del Japón. ¿Pero las vidas de los habitantes de Hiroshima y Nagasaki le importaban? ¡Claro que no! Entonces, ¿la medida era realmente justa? ¿No existía la obligación humanitaria de buscar otro camino para conseguir la paz? Se pueden dar infinitos ejemplos parecidos. Por ejemplo, seguramente Hitler creía que exterminando judíos salvaba a la humanidad de un gran daño y algún día se lo reconocerían. El genocidio para él y los rufianes que lo apoyaban era justificable. ¡No!, tener la conciencia tranquila, ayuda al delincuente pero no tiene ningún sentido ético, ni siquiera práctico. Desde un punto de vista realista, lo que pensemos de nosotros mismos no es significativo. Lo importante es la forma en que *los demás* califiquen nuestros actos, aunque esto no debe entenderse como que los demás no puedan equivocarse, simplemente, tratándose de un punto de vista ajeno a nuestra natural vanidad, puede considerarse como una “aproximación” a la justicia.

Conclusión

La justicia es una deuda perenne del hombre con sus semejantes y por ser algo humano, jamás se alcanzará en su totalidad. Sin embargo, el mismo hecho de que se nos pida escribir estas líneas significa que se trata de un bien que no dejará de buscarse.

Praga, julio de 2008

Desde la justicia del sistema a la sanción social

César Bisso



Cuando era niño escuchaba decir a mi padre: *“sólo se hace justicia con el ladrón de gallinas”*. Con el transcurrir de los años, luego de superar diferentes etapas cognitivas, alcanzar el grado universitario de sociólogo y haber realizado diferentes investigaciones sobre el funcionamiento de nuestra sociedad y sus instituciones básicas, sospecho que aquella premisa pagana de mi padre sigue teniendo hoy la misma certeza. ¿Por qué? Es difícil explicarlo en pocas palabras, pero sin llegar a las raíces más profundas del prolegómeno uno puede dilucidar que la sociedad ha quedado anclada desde siempre en la dualidad amo/esclavo. Esta dicotomía llega a dimensiones inesperadas en la modernidad con el advenimiento del capitalismo y la división social del trabajo. Para que así ocurra, el Estado se basó en tres pilares irreductibles para definir su hegemonía: la religión, custodia de la división entre el cielo y el infierno; el derecho romano, portador de la división entre el bien y el mal; y la medicina; decisoria en la división entre la vida y la muerte. Sobre estos pilares se asienta el orden instituido por un poder que no sólo se transfiere desde arriba hacia abajo, sino que también atraviesa transversalmente todas las capas de la sociedad. Indudablemente, las viejas ar-

mas de la sociedad tradicional se funden con los nuevos mecanismos disciplinantes. Y entre la fe, la ley y la ciencia, más el rígido oficio de la espada y la política, se estructura otra manera de coaccionar colectiva e ideológicamente a individuos inmersos en el nuevo mundo industrial.

¿Qué decir de la justicia dentro de este contexto? En la búsqueda de la verdad a la que nunca accederé —y sin ningún sustento científico— me atrevo a inferir que la justicia se presenta, en esa nueva estructura de poder, como el escudo de protección de los ricos contra los pobres; o bien utilizando un concepto marxista, de la burguesía contra el proletariado; o mejor, rescatando un concepto democrático en desuso, de los demandados contra los demandantes. Es por eso que la percepción del imaginario social, al ver representado al ladrón de gallinas como el eterno culpable, condice con este andamiaje del poder que se distribuye a partir las instituciones más señeras o desde los rigurosos aparatos ideológicos estatales. La escuela y la iglesia enfatizaron la antinomia entre ricos y pobres en forma sistemática y no menos perversa: todos los humanos tienen derecho a la educación para ser iguales, pero sólo los ricos acceden a los espacios del conocimiento más elevado, es decir al estadio del poder real. Todos los humanos son iguales ante Dios, pero sólo los pobres son castigados con la discriminación, la desigualdad y la miseria, mientras los ricos se encargan de levantar y ornamentar iglesias para pagar sus pecados. Todos los humanos tienen los mismos derechos ante la ley, pero sólo los pobres llenan las cárceles del mundo porque ellos son los únicos que roban, violan y asesinan, a pesar de los ladrones, los proxenetas y los criminales de guantes blancos que se ocultan detrás de los escritorios de los abogados. Todos los humanos merecemos una mejor atención a la salud, pero sólo los pobres peregrinan por inmundos hospitales públicos en busca de una cura milagrosa. ¿Quién nos quita de la conciencia esta sensación omnipresente de inequidad? ¿Acaso podrá esa justicia que nos suministran diariamente las instituciones y los aparatos ideológicos para sentirnos simplemente dueños del cielo, de la vida o del bien, en tanto aceptemos prolijamente el orden instituido? Por respeto al inmenso universo de indefensos que subsiste en el mundo, ojala los dueños de sus derechos y obligaciones recuperen la dignidad e impulsen una correcta distribución de la justicia.

Nuevamente la voz de mi padre regresa con otra sentencia criolla: "*creo en el valor de la palabra por encima de todas las cosas*". Esta actitud es atribui-

ble a una forma de proceder que tenía y aún tiene mucha gente ante la necesidad de creer en el otro. El lazo social está férreamente constituido a través del don de dar. La palabra es la que articula el entrecruzamiento entre los individuos y a través de ella se establecen las ceremonias, los ritos y las convenciones sociales. La justicia subyace en esa confianza del creer en el otro y ser correspondido. Y como la palabra vale por encima de todos los males, la buena intención es la que triunfa. Sobre esa base se ha construido la moral, que todos pregonan como bandera del buen vivir y la armonía social. Pero en el sistema actual nada es lo que parece. Porque esa justicia social alguna vez fue institucionalizada, es decir, se convirtió en un engranaje de normas y leyes impuestas por el poder hegemónico (léase orden económico, político y mediático). Hoy, el pacto de honor entre individuos se transforma en una lucha por intereses personales o sectoriales. Lo público y lo privado son piezas indivisibles de la maquinaria jurídica, quien establece que la palabra ya no tiene valor por sí misma, sino el valor de quién la ejerce y desde dónde la ejerce. He aquí otra trampa de ricos contra pobres, de demandados contra demandantes, de poderosos contra indefensos. Porque desde que la ley indica que cada individuo es inocente mientras no se demuestre su culpabilidad, la prueba del delito no siempre aparece en la mano o el bolsillo de un ejecutor de guantes blancos. Y quien menos posibilidades tiene de defenderse, más pruebas obtiene en su contra. ¿Acaso existe otra manera de administrar justicia en la sociedad de hoy que no sea desde arriba hacia abajo? ¿Cómo aceptar la adhesión a una justicia que determina a priori el rol social del individuo? ¿Puede este sistema globalizado hacerse cargo del destino de los marginados, los desviados, los ignorantes, los excluidos, cuando día tras día los ignora? ¿Está capacitado un Estado para reconciliar a violentos con pacíficos, victimarios y víctimas, sin crear más fragmentación y resentimiento? ¿Cómo llegaremos a la ansiada equidad social?

Vivo en un país donde se ha desvanecido la credibilidad en las instituciones y sus dirigentes; un país donde el clientelismo, la prebenda y la arrogancia son moneda de cambio entre ofertas políticas, demandas sociales y pujas corporativas; un país imprevisible, amnésico, paranoico. Para comprender esta etapa histórica, no para justificarla, intento despojarme de la mirada sociológica. Quiero animarme a creer en él —mi país— a partir del discreto encanto de la gente que lo habita. De esa gente que anda detrás del milagro de vivir como quien persigue el vuelo de una mosca; de esa gente que esquiva los perdigones del cinismo y la insignificancia; esa gente que aspira poder salir y regresar a

casa todos los días; de esa gente que sueña con un devenir de progreso y felicidad. Para esa gente el valor de la palabra es inmanente a su esfuerzo cotidiano por adquirir un trabajo digno y una identidad colectiva que exprese el verdadero sentido de la verdadera justicia social. Y desde esa férrea devoción sostienen la esperanza de que algo hermoso suceda.

Si estas íntimas reflexiones son consideradas absurdas o ingenuas, estaría muy agradecido de que alguien me convenga de que hay otra forma de aprehender el funcionamiento de este cúmulo de debilidades y fortalezas que es la vida humana. Sé que el sistema nunca se equivoca; sabe lo que quiere y siempre se hará justicia a su manera. Todo lo demás corre por cuenta de mi incredulidad. Por suerte la palabra perdura. Y por ella me acerco a la poesía, a la belleza, a la verdad que emana de las cosas simples, a la libertad de ser, sentir y decir. Y hoy la palabra me sirve para honrar los axiomas de mi padre, para amar a mis seres queridos, para seguir creyendo que lo único que sanciona socialmente y repara es la memoria.

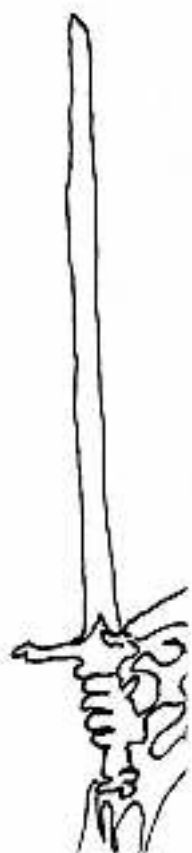


Justicia

Orlando Mejía-Rivera

El fiscal le demuestra su cadena de crímenes: Mató a su abuelita materna con raticida. A su mamá la apuñaló en el baño. Les prendió fuego a sus veinte compañeritas del jardín infantil. Luego, adolescente, exterminó a todas las rubias oxigenadas del barrio, violándolas y cortándolas en pedacitos con una navaja de *Boy Scout*. En sus veintidós años de vida el asesino en serie consiguió la macabra cifra de ochenta y cuatro mujeres muertas, cuyas edades oscilaban entre los seis y los noventa años.

El abogado defensor lo salva, de la horca y de la cárcel, con dos argumentos que convencen por unanimidad al jurado. El primero es genético: el brazo corto de su cromosoma cuatro parece tener una alteración compatible con una predisposición al mal genio. El segundo es sociológico: se comprueba que de niño su héroe televisivo a imitar fue el señor Spock, el extraterrestre vulcano de *Viaje a las estrellas*, que era incapaz de albergar sentimientos humanos.



“Chakapatapi chakaykuy: sobre el puente sé puente”

Apuntes sobre la in/justicia
en José María Arguedas

Fernando Zalamea T.



La justicia, del latín *justitia* (*jus* = derecho), invoca rectitud, conformidad al derecho. A su vez, el juicio (*judicium*) engloba tanto el acto de juzgar, como el de “poder subsumir bajo reglas” (Kant, *Crítica de la razón pura*). En el fondo subyace el concepto griego *krinein* (separar, cribar, criticar), cuyo amplio rango incorpora las apelaciones acotadas al derecho, pero permite también juicios morales y estéticos más complejos. Dentro de una *polaridad general entre criba y mestizaje* —ligada de entrada por tanto, etimológica y sociológicamente, a consideraciones de *justicia*— la obra literaria y etnográfica de José María Arguedas (Perú, 1911-1969), particularmente atenta a las separaciones y subsunciones entre el mundo indígena y el mundo de la herencia española, resulta ser una de las reflexiones más afiladas producidas en América Latina sobre la galopante injusticia que nos corroe.

En un *borde* de la civilización como el nuestro, hemos tenido que confrontarnos permanentemente con nociones de negación: la *in/justicia*, en particular, es sin duda mucho mejor conocida, entre los latinoamericanos, que la justicia. Toda la obra

de Arguedas se eleva sobre ese clamor del despeñadero, sobre ese abismo de desolación y de injusticia donde los menos afortunados inevitablemente se hunden. El rocoso ronquido de *Los ríos profundos* (1958), una de las más bellas y atormentadas novelas latinoamericanas del siglo XX, evoca los altos y peligrosos trayectos del alma americana, frágil y magnífica a la vez, cribada y mestiza, desgarrada en pos de fragmentos elusivos de identidad, hondamente torturada por los atropellos que los poderosos ejercen sobre los más débiles. En un fragmento central de la novela, las mujeres chicheras, que se han amotinado contra los patronos de la Recaudadora, escapan por un puente sobre el precipicio del Pachachaca y cantan en quechua a los guardias que las persiguen: *Chakapatapi chakaykuy* (“sobre el puente sé puente”). El llamamiento, dirigido a los enemigos, invoca toda la rica complejidad del universo de Arguedas: polaridades de opresión y de liberación, de bajeza y de dignidad, de violencia cultural y de compenetración con la naturaleza, astilladas por una perpetua injusticia, que, sin embargo –tal vez y sólo tal vez– podría ser obviada gracias a mediaciones *iteradas* (puente sobre el puente) y a un diálogo real (canto) entre los extremos polares.

Los *huak'chos* –huérfanos, despojados, “sub-hombres” en palabras mismas de Arguedas– pueblan todo el universo del novelista. Mancillados por una justicia ciega, que nunca los contempla realmente, los desposeídos guardan sin embargo en su cultura indígena todas las simientes de riqueza *ética y estética* que les permite superar sus duras condiciones de vida. Gran conocedor y recopilador de los cantos de la tradición quechua, Arguedas re/inventa una maravillosa *musicalidad de la resistencia*, que trasciende el desahucio de la vida cotidiana. Mediante el *mestizaje* del español y del quechua, la escritura misma de Arguedas permite trascender las cribas y las separaciones artificiales, y nos entrega la posibilidad de un mundo profundo en donde los lazos éticos y la invención estética de la comunidad indígena permiten paliar los desajustes de derecho y de justicia con los que la comunidad debe luchar hacia afuera. Arguedas propone así la *visión* de un “derecho” realmente más “justo”, que trasciende reglas y normas nunca cumplidas, y que resiste gracias a la fuerza de ocultos ríos profundos de sensibilidad y de coraje.

Lastimosamente, como es de esperarse, la visión utópica y la cruda realidad chocan y se desgarran. El llamado utópico a “ser puente sobre el puente” no consigue concretarse. *Todas las sangres* (1964) describe una serie de en-

cuentros violentos entre patronos y humildes, con valencias opuestas en las que no cabe el entendimiento. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* –la novela póstuma (1971) de Arguedas, donde inserta las duras reflexiones que le llevarían a quitarse la vida– termina potenciando las grandes tensiones (*tinkac*: combate entre bandos contrarios) de su narrativa: las luchas irresolubles entre sierra y costa, condiciones andina y occidental, naturaleza y cultura, musicalidad y silencio, profundidad y artificialidad, esperanza y horror. Si el ideal tiende a “ser puente sobre el puente”, y si la obra de Arguedas alcanza en buena medida ese propósito, la confrontación de lo ideal con lo real no puede ser más abrupta –conduciendo al suicidio mismo del escritor. La tensión entre obra y vida, lancinante desde los primeros románticos hasta *La muerte en Venecia*, llega al paroxismo con Arguedas; las escalofriantes injusticias en las que ha vivido desde niño dan lugar a su magnífica obra, pero acaban con su vida.

Desde la desaparición de Arguedas, las perspectivas en América Latina no parecen haber mejorado mucho. Las formas de dominación –y de consiguiente injusticia– son cada vez más finas y difíciles de erradicar. La bajeza ética e intelectual de nuestros gobiernos (independientemente de sus “ideologías” –véanse las monstruosidades comparables de Uribe y Chávez) no parece tener fin. La impreparación de nuestros gobernantes raya el absurdo; es difícil imaginar otro país del mundo que, como Colombia, coloque entre rejas al tercio de sus congresistas y no asuma el consiguiente descalabro del gobierno. En vez de mixturas (“misturas” diría Arguedas), toda suerte de cribas insisten en separar cada vez más la auténtica integralidad humana que debe cobijarnos. No puede existir mayor hundimiento en las oscuridades de la sinrazón que el “exterminio” de los enemigos al que ha llamado –sin la menor vergüenza– algún Ministro. *La injusticia nos invade de todas las maneras posibles*. El resultado es un *desgobierno* completo, que las instituciones del poder en Colombia han convertido en pan de cada día. El lastimoso hablado coloquial de Uribe –reflejando en sus dichos nuestra más generalizada mediocridad, y, por ello mismo, obteniendo asombrosos índices de apoyo– no ha tenido igual en toda la historia del poder institucional en nuestro país. Mientras tanto, no sólo se pierde capacidad crítica (no se ha conocido un periodo más atolondrado en la política colombiana) y, por tanto, capacidad de *juicio*, sino que se olvida la existencia misma de una *justicia* estable, que no debería depender de los “patrones” del momento. Una triste constatación en América Latina parecería indicar que sus grandes

momentos —tallados por sus grandes pensadores (Henríquez Ureña, Reyes, Ortiz, Picón Salas, Martínez Estrada, los hermanos Romero, Rama, Gutiérrez Girardot, etc.) o por sus grandes creadores (Borges, Rulfo, Arguedas, Guimaraes Rosa, Onetti, Reverón, Tamayo, Matta, etc.)— se encuentran irremediablemente alejados de la justicia, irremediablemente mancillados por infames desgobiernos.

Ojalá el futuro pueda reservarnos cambios radicales en nuestra clase política. Sin esos cambios —dirigidos a una plena acción de la justicia en nuestras frágiles sociedades— continuarán emergiendo grandes obras como la de Arguedas, a la vez que se seguirán destrozando sin contemplación múltiples vidas.



La justicia

Humberto Mora-Osejo

Del latín “justitia”, el término “justicia” tiene varias acepciones y las principales se refieren a la religión, a la moral y al derecho. Como concepto religioso significa el poder de Dios por el cual arregla todas las cosas; el divino poder con que castiga las culpas y una de las cuatro virtudes cardinales que consiste en obrar conforme a la suprema justicia. Como concepto moral denota virtud que hace posible que se le dé a cada uno lo que le pertenece; el conjunto de todas las virtudes que hace bueno al que las practica y la virtud que abarca todas las demás virtudes.



Desde el punto de vista jurídico, la justicia es lo que se debe hacer según el derecho o la razón; es derecho, razón o equidad; el arte del bien y de la equidad: es dar a cada cual lo suyo (*jus suum cuique tribuens*); la voluntad constante y perpetua de darle a cada uno su derecho (*justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuens*) y no causar daño a nadie (*nemine laedere*). De este modo el término “justicia”, como concepto jurídico, significa derecho y equidad. El derecho entendido como el conjunto de reglas y

principios jurídicos que rigen en un determinado Estado y la equidad como los principios naturales, deducidos por la razón, que lo complementan.

El derecho en sus diversas manifestaciones internas –constitucional, civil, comercial, administrativo, laboral y penal– instituye un orden cierto y eficaz y la equidad, con fundamento en el mismo ordenamiento jurídico, al interpretarlo y llenar sus vacíos, lo complementa. Además, la filosofía política también presenta, como “justicia” o ideología, doctrinas o iniciativas de reforma o transformación. De manera que la justicia se realiza, en el decurso de la historia, mediante las decisiones, las reformas y las transformaciones dispuestas por las autoridades de los estados.

En las sociedades primitivas, después de los períodos iniciales de la justicia familiar, el derecho se relaciona estrechamente con la religión. Fustel de Coulanges¹ ha demostrado que el derecho no se originó en una idea abstracta de justicia sino en la religión y que, como afirma Marcel Roussetet “aún cuando el Estado reemplazó a la familia, la justicia permaneció estrechamente ligada a la religión...”; que “los primeros jueces fueron sacerdotes, como se comprueba en la Galia con los druidas...” y que “en Roma la ciencia del derecho ha sido durante mucho tiempo el monopolio de los pontífices...”. Agrega que, “aún en las sanciones que se imponían, la justicia primitiva conservaba el carácter religioso: el culpable que, por su crimen había ofendido a los dioses, era un ser impuro e impío que debía ser expulsado de su clan con el fin de calmar la ira de la divinidad. En adelante no se le concedía ninguna protección y era, como decían los griegos, un *atimos* que no tenía más remedio que vivir errante en los bosques...”.²

Platón, que consideraba que existían grandes desigualdades sociales y políticas en Atenas, propuso, para remediarlas, una fundamental reforma del Estado consistente en organizar una república ideal, en tal forma que los filósofos –reyes, en cuya composición entraba el oro, debían de ser los dirigentes del estado; los hombres de plata serían los guardianes, encargados de asistir a los gobernantes en el cumplimiento de sus funciones y de defender al Estado con-

¹ Fustel de Coulanges, *La Ciudad Antigua*, Editorial Albatros, Buenos Aires, Argentina, pp. 7 - 45.

² Marcel Roussetet, *Histoire de la Justice*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 5 - 6.

tra sus enemigos; los hombres de bronce y de hierro serían agricultores, artesanos y comerciantes y formarían la más amplia de las clases sociales, de carácter económico o productivo.

Las dos primeras clases sociales, para que pudieran dedicarse exclusivamente al cumplimiento de sus funciones públicas, deberían renunciar a la vida de familia y a la propiedad privada. A los hombres de la tercera clase social se les permitiría formar familias y conservar la propiedad privada, bajo estricta vigilancia del gobierno. Cada clase social, según el pensamiento de Platón, debería dedicar sus actividades al cumplimiento de sus funciones específicas para que la nueva organización redunde en una estricta separación de funciones. Platón estimaba que, en esta forma, se cumpliría la justicia social y se realizaría el ideal de la justicia.

Platón también consideraba que el individuo debía subordinar sus deseos personales a la unidad orgánica y a la armonía del conjunto y que la mejor organización de la sociedad consiste en asignar a cada persona la actividad para la cual esté mejor dotada. Pensaba que esta organización realizaría la justicia, remediaría la desigualdad social y que si “cada uno de los órdenes del Estado, el de los negociantes, el de los auxiliares y el de los guardianes, se mantiene en los límites de su oficio y no los traspasa, esto debía ser lo contrario de la injusticia; es decir, la justicia y lo que hace que un Estado sea justo...”.³

Aristóteles, discípulo de Platón, en el libro II de la Política formuló varias observaciones críticas contra el libro la República de Platón, sobre todo, en relación con las ideas colectivistas y el gobierno autocrático que propugnaba y con la defensa de la propiedad privada. Estimaba, a este respecto, que “el sistema actual, perfeccionado por las costumbres y legitimado por la aplicación de buenas leyes, puede combinar adecuadamente las ventajas tanto del sistema de la propiedad común como el de la propiedad individual...”.⁴ Además, aunque tuvo antecesores, Aristóteles ha sido considerado como “el padre del derecho natural”.

³ Platón, *La República o el Estado*, Editorial Austral, Buenos Aires Argentina, pp.195 - 196.

⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Editorial Gradifco, Buenos Aires, Argentina, p. 56.

Ya Heráclito de Efeso (siglo VI a. de J.) afirmaba, en uno de sus fragmentos, que “todas las leyes humanas se nutren de la ley divina”, entendida como el “logos eterno”, immanente al mundo, en cuya virtud deben acatarse las leyes positivas. Pitágoras de Samos (580-502 a de J.) definió la justicia como la igualdad y la proporcionalidad en las relaciones humanas, como un concepto de validez universal. Sófocles (493-406 a. de J.) hizo que Antígona desobedeciera al rey porque no fue Zeus ni tampoco la justicia, compañera de los dioses inmortales, quienes promulgaron el precepto.

Los sofistas (siglo V a. de J.) también propugnaron por el derecho natural. Consideraban que provenía de la naturaleza (Phycis), que era común a todos los hombres, generalmente opuesto a sus leyes (nomoi), y que debía ser obedecido con primacía. Hippias de Elis (460-399 a de J.) también considerado el fundador de la doctrina, estimaba que el verdadero derecho, en cuanto fundado en la naturaleza del hombre, es derecho natural. Sócrates igualmente creyó que el derecho natural proviene de los dioses.

Aunque Platón no se refirió al derecho natural, su idealismo, según el cual “las ideas”, “las esencias” de las cosas, se encontraban en un lugar selecto, a manera de un cielo, “topos uranos”, mientras que lo sensible es mera apariencia, “doxa”, permite colegir que consideraba “que las verdaderas leyes no son las elaboradas por los hombres, sino las ideas de sus arquetipos...”.⁵ Aristóteles, en el V libro de su *Ética a Nicómaco*, definió la justicia y la injusticia así: “Hay un acuerdo en llamar justicia a aquel hábito y costumbre que dispone a los hombres para el ejercicio de las cosas justas y por el cual los hombres obran justamente y aman las cosas justas. Y, de la misma manera, la injusticia es aquella disposición que induce a los hombres a cometer agravios y a querer lo que no es justo”.⁶ En el mismo libro, agrega que “la justicia no consiste en una sola especie de virtud sino que es la suma de todas ellas” y que “su opuesto, la injusticia, no consiste en una especie de vicio, sino en la suma de todo género de vicios...”.⁷

⁵ Rodrigo Noguera Laborde, *Derecho Natural*, Editorial Retina Limitada, Bogotá, p.16.

⁶ Aristóteles, *op.cit.*, Libro V, p. 117.

⁷ *Ibid.*, p. 118.

Aristóteles también definió la justicia distributiva y la justicia conmutativa o correctiva, a saber: La justicia distributiva determina los ajustes de una o más personas indeterminadas en relación con un conglomerado social, mientras que la conmutativa lo hace con respecto a personas determinadas. La primera es vertical y la segunda horizontal; en aquella la distribución se realiza con base en el mérito y en el principio de la proporcionalidad (igualdad geométrica) y en ésta hasta el justo equilibrio que restaure una situación equitativa o indemnice un daño (igualdad aritmética). Se realizan espontáneamente por la persona o las personas obligadas o por disposición del juez.

Aristóteles se refirió a la justicia natural y legal para reconocer su existencia, determinar su diferencia y su compatibilidad. También aludió a la equidad y estimó que “lo justo y equitativo resultan ser lo mismo” y que, aunque son dos cosas buenas, “es más perfecto lo equitativo...”.⁸ Sin embargo, encontró que la dificultad consistía en que “lo equitativo, aunque es justo, no lo es en el sentido de la ley, sino una rectificación de la justicia legal...”.⁹ Atribuyó esto al carácter general de la ley y a que “de las cosas particulares no se puede hablar ni tratar perfectamente de un modo universal...”.¹⁰ Concluyó que en la interpretación de la ley, realizada con especial “disposición del carácter, reside la equidad, la cual es una clase de justicia y no una disposición diferente de ella...”.¹¹ Aristóteles, en el capítulo VI, libro V, de la *Ética a Nicómaco*, contempló la justicia política como la posibilidad de reclamar el derecho a la igualdad en la participación política y en el gobierno de la ciudad.

Entre las escuelas filosóficas posteriores a Aristóteles se encuentra la de los estoicos, fundada por Zenón de Citio (350-260 a de J.), que subsistió hasta la época del imperio romano. Colocó a la naturaleza y a la razón, inmanente a ella, como el primer principio rector que penetra el universo. La razón, como la fuerza que penetra el cosmos, origina el derecho y la justicia y sus principios son obligatorios para todos los hombres. Los estoicos se fundaron en el principio de la igualdad de los hombres y propendieron por el Estado Universal, en

⁸ *Ibid.*, pp. 135 - 136.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 145 - 146.

¹¹ *Ibid.*

el cual todos ellos convivieran guiados por la razón divina. Creían que esta situación existió en tiempos remotos, como “derecho natural absoluto”, caracterizada por la unidad de toda la sociedad, sin clases sociales, sin gobierno ni propiedad privada ni familia; pero que, a causa del advenimiento del egoísmo y la ambición, este ideal se frustró y hubo necesidad de crear las instituciones necesarias para remediar la nueva situación. Consideraron que, por este motivo, sólo era posible un “derecho natural relativo”; que, sin embargo, las autoridades y la sociedad deben guiarse por el “derecho natural absoluto” y que corresponde al “derecho natural relativo” procurar lograr la libertad y la igualdad de todos los hombres.

Los romanos, discípulos de los filósofos griegos, se distinguieron por constituir un sistema original de derecho que, con los aportes de otros pueblos, actualmente se conoce como “la familia romano-germánica”.¹² Sin embargo, como afirma Edgar Bodenheimer, “fue sobre todo la filosofía estoica la que ejerció una fuerte y perdurable influencia en los jurisconsultos romanos. Muchos de los más célebres maestros y practicantes del derecho romano fueron discípulos de la Stoa...”.¹³ Para Cicerón, gran orador, adepto de la doctrina estoica, “la justicia era una emanación del derecho natural. Como los estoicos, identificaba naturaleza y razón y suponía que la razón era el poder dominante del universo...”.¹⁴ Los jurisconsultos romanos de la época clásica, cuya labor se realizó desde el siglo I a. de J. hasta mediados del siglo III d. de J., también recibieron y practicaron la influencia de la filosofía estoica, sobre todo en la elaboración del *jus gentium*, que era un conjunto de usos, costumbres y principios generales de equidad que se aplicaba para resolver las controversias jurídicas entre quienes no eran ciudadanos sino súbditos o extranjeros.

El derecho natural (*jus naturale*), fundado en la razón y en la naturaleza humana, también recibió la influencia de los estoicos. La filosofía estoica asimismo influyó, para atenuar sus rigores, en algunas instituciones jurídicas del imperio romano, como en la esclavitud y la familia. Los esclavos que, según el derecho civil, eran considerados como *nulli*, con el advenimiento del derecho

¹² René David, *Les Grands Systemes de Droit Contemporains*, Editorial Dalloz, París, pp. 29 - 147.

¹³ Edgar Bodenheimer, *Teoría del Derecho*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, p. 137.

¹⁴ *Ibid.* p. 138.

natural lograron la posibilidad de ser tratados como personas iguales. La institución del matrimonio *cum manu*, que otorgaba demasiados poderes al marido, corrigió su severidad con el matrimonio *sine manu*.

Además, aunque el principio de la igualdad no se cumplió como correspondía, con el tiempo se tomaron medidas que atenuaron, por lo menos en parte, algunas de las grandes injusticias. En la Edad Media la filosofía jurídica estuvo dominada por las doctrinas de la Iglesia. La Iglesia recibió la influencia de los pensadores griegos –de Aristóteles, de los estoicos– y de los juristas romanos sobre la naturaleza del derecho. Aunque tomó el concepto de derecho natural de los estoicos y de los juristas romanos, éste fue aislado de sus nexos con la realidad y transferido a la esfera puramente espiritual, hasta ser convertido en un derecho divino o revelado. La Iglesia supuso que las reglas del derecho natural eran anteriores a la organización del Estado y que realmente tenían el carácter de disposiciones jurídicas superiores a las del derecho positivo –eclesiástico o seglar– de carácter obligatorio. Los padres de la Iglesia tomaron de los estoicos la distinción entre “derecho natural abstracto” y “derecho natural relativo”, antes indicada, adaptada a las enseñanzas de la religión cristiana.

El “derecho natural relativo” hizo que la propiedad privada, el matrimonio, el derecho, el gobierno y la esclavitud se convirtieran en instituciones legítimas. Sin embargo, los padres de la Iglesia afirmaban que a ella le correspondía aproximar el “derecho natural relativo” al “derecho ideal” correspondiente al “derecho natural absoluto”. Además, en el pensamiento de San Agustín (354-430) los principios del “derecho natural absoluto” tienen importancia especial. Estimó que el gobierno, el derecho, la propiedad, la civilización son producto del pecado y que la Iglesia, como guardián de la ley de Dios, puede en cualquier tiempo, intervenir en ellos. San Agustín afirmó que si las leyes terrenas tienen disposiciones contrarias a la ley de Dios no tienen vigencia ni pueden ser obedecidas; que, por el contrario, deben llenar las demandas de la ley eterna y que el Estado está subordinado a la Iglesia para mantener la paz, obedecerla y guardar el orden.

San Agustín consideró que la “ley terrena” nunca logrará la perfección de la “ley eterna” y que en algún momento la “ciudad terrena será reemplazada por la “ciudad de Dios”, en donde reinará la ley de Dios”.¹⁵ La doctrina de Santo

¹⁵ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 2 tomos, 4ed., Biblioteca de Autores Cristianos.

Tomás de Aquino (1226-1774) concilió el pensamiento cristiano y la filosofía aristotélica, sobre todo, en cuanto se relaciona con la filosofía y el derecho natural. Santo Tomás expuso su doctrina en la “Suma Teológica” que contempla un conjunto armónico de cuatro leyes, a saber: La ley eterna (*lex aeterna*) “es la razón del gobierno del universo existente en el “Gobierno Supremo” y la divina sabiduría que rige en el Universo sólo conocida por Dios”. La ley natural (*lex naturalis*) es la participación de los hombres en la ley eterna mediante la razón. Aunque es un reflejo imperfecto de la “ley eterna”, la ley natural permite al hombre conocer algunos de sus principios que consisten en evitar el mal, no causar daño a nadie y dar a cada uno lo suyo.

La razón aprehende y realiza las cosas para las cuales tiene inclinación natural: el conocimiento de Dios, la propia conservación, el cuidado y la educación de los hijos y vivir en sociedad con educación, sin ofender al prójimo y sin incurrir en delitos por ser contrarios a los principios de la justicia natural. La ley natural, que comprende principios generales y abstractos, se complementa con otras orientaciones provenientes de Dios acerca del comportamiento de los hombres. Algunas de esas orientaciones provienen de la ley divina (“*lex divina*”), que es revelada por Dios y que hace parte del Antiguo y del Nuevo Testamento. La ley humana (“*lex humana*”), que Santo Tomás de Aquino definió como “una ordenación de la razón para el bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”, constituye una medida jurídica, unilateral y soberana del Estado, en armonía con el derecho natural. La ley natural, como afirma Bodenheimer, es un primer intento de secularizar, al menos parcialmente, la idea cristiana de un derecho natural divino...”¹⁶

El neotomismo, que comprende principios generales de derecho natural, como normas perdurables de valor abstracto, admite que son amplias o generales y que, por este motivo, son reglas de justicia permanentes; afirma que sus primeros principios son universales e inmutables; que, en relación con los derivados o secundarios, “progresan a medida que el medio social se desarrolla hacia formas de vida superiores...”¹⁷ y que la aplicación específica de sus doctrinas corresponde a las leyes positivas. Pero, como comentan los

¹⁶ Edgar Bodenheimer, *op. cit.*, p. 152.

¹⁷ Rodrigo Noguera Laborde, *op. cit.*, p. 106.

profesores Ch. Beudant, H. Capitan y Renard¹⁸, el derecho natural, que es un conjunto de principios éticos de valor universal, que pueden orientar al constituyente, al legislador y al intérprete del ordenamiento jurídico, por regla general, carece de la obligatoriedad propia del derecho positivo. Sin embargo, cuando el derecho positivo remite a él, para interpretarlo ó llenar sus vacíos, como sucede con los artículos 230 de la Constitución, 4º, 5º y 8º de la ley 153 de 1887, es obligatorio.

La Escuela Clásica del Derecho Natural se fundamenta en el racionalismo. Estimaba que el derecho consistía en un conjunto de principios abstractos y permanentes, deducidos por la razón, de la naturaleza humana, como clara expresión "del ideal de justicia".¹⁹ Esta Escuela estaba orientada por el individualismo, como expresión del capitalismo y del liberalismo y defendía, como derechos naturales, la igualdad y la libertad. Además, con la Reforma, constituyó una reacción contra la hegemonía de la Iglesia y el feudalismo. Su advenimiento coincidió con la aparición de los Estados nacionales y con las doctrinas de la Soberanía del Estado de Bodino (1530-1597) y de la Razón de Estado de Maquiavelo (1469-1527).

En los siglos XVII y XVIII se concilió la Teoría de la Razón de Estado con la Doctrina Clásica del Derecho Natural. La Doctrina Clásica del Derecho Natural corresponde al pensamiento de Grocio, Hobbes, Pufendorf y Wolf. Afirmaba, sustancialmente, que el hombre nace libre e independiente; que tiene derecho natural, eterno e inmutable, a la vida, a la libertad y a la propiedad; que en los tiempos iniciales no vivió en sociedad, pero que se vinculó a ella, mediante contratos políticos con los gobernantes, para defender sus derechos. Esta escuela comprende los siguientes períodos: El primer período se caracteriza por el surgimiento de la reforma y el protestantismo; su separación de la teología católica y del feudalismo y la aparición del absolutismo ilustrado y del mercantilismo. En este período se publican las obras de los mencionados pensadores, que procuraban la garantía esencial de los derechos naturales por la prudente actitud de los gobernantes.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 74 y 75.

¹⁹ Albert Brimo, *Les Grandes Courants de la philosophie du droit et de L'état*, Edition A. Pedone, Paris, p. 122.

Hugo Grocio (1583-1645) separó el derecho de la ciencia y de la religión. Estimó que existe un derecho natural caracterizado por la predisposición natural, o “*appetitus societatis*”, de los hombres que los induce a vivir en sociedad. Su pensamiento ya tenía clara orientación individualista y contraponía el derecho natural al derecho positivo. Definió el Estado como una asociación de hombres libres para disfrutar de los derechos naturales. Según Grocio, el pueblo habría transmitido, mediante un contrato político, su poder soberano al gobernante, que lo adquiriría como derecho privado, sin que sus actos estuvieran sujetos a control. Hobbes (1588-1679), por oposición a Grocio, no pensaba que los hombres tuvieran instinto asociativo sino que, por el contrario, en el “estado de naturaleza” se encontraban en continua pugna, conflicto o “guerra” entre todos ellos. Para remediar esta situación Hobbes, en su libro el *Leviatán*, propuso que los ciudadanos celebren un contrato o convenio político con el gobernante, al cual le transfieran sus derechos para que recíprocamente les garantice, con plena autonomía, la tranquila convivencia en la sociedad civil. Hobbes era partidario de la monarquía absoluta.²⁰

El segundo periodo, que se inicia a mediados del siglo XVII, se caracteriza por la tendencia a la instauración del liberalismo filosófico, político y económico. En este periodo el derecho se convirtió en instrumento principal contra la autocracia y el despotismo. La llegada al poder en Europa de los gobiernos absolutistas hizo que se diera primordial importancia a la necesidad de la preservar la libertad individual. Locke (1632-1704) afirmó que el estado natural de los hombres era de absoluta libertad y que de este modo estaban en posibilidad de obrar con completa autonomía. El estado de naturaleza se regía por el derecho natural. Suponía que, como los habitantes no podían disfrutar con seguridad y tranquilidad de sus derechos, hicieron un pacto por el cual se unieron en comunidad y constituyeron un cuerpo político en el que gobernara la mayoría para que les permitiera vivir en libertad. “La libertad natural del hombre –afirma Locke– consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de la naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del

²⁰ Tomás Hobbes, *El Leviatán*, Res Pública, Bogotá, p. 203.

Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado...”.²¹ De este modo Locke, en oposición a Hobbes, rechaza la monarquía absoluta y propende por la monarquía constitucional.

Montesquieu (1689-1785), con la doctrina de la separación de los tres poderes, completó la de Locke relativa al derecho a la libertad y, de este modo, los dos pensadores hicieron un importante aporte al Derecho Natural Clásico, consistente en dar carácter objetivo y establecer un control eficaz al poder del Estado. En efecto Montesquieu afirmó: “Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder trata de abusar de él...” “Para que no se pueda abusar del poder es necesario que, por la disposición de las cosas, el poder detenga el poder...” “Todo se ordenará si el mismo hombre o el mismo cuerpo de los principales, de los nobles o del pueblo ejerciere estos tres poderes: hacer las leyes, ejecutar las decisiones públicas y juzgar los delitos y las diferencias entre particulares...”.²² De este modo la Escuela Clásica del Derecho Natural prohió la doctrina de la separación de poderes proveniente de Aristóteles (Op. cit, Libro IV). Y, desde la instauración de los regímenes republicanos, como un principio generalizado en el mundo, con fundamento en ella, un poder especial del estado administra justicia.

El tercer período corresponde a la prevalencia del principio de la soberanía popular y de la democracia. El pensador más destacado de este periodo es Rousseau (1712-1778). Como afirma Luis Recasens Siches, “no se puede catalogar a Rousseau en la pura continuación del pensamiento iluminista porque si en muchos aspectos representa la maduración y la depuración de muchos de los temas del naturalismo clásico... aporta radicales novedades...”.²³ Los aspectos relevantes del pensamiento de Rousseau son los siguientes: 1) Como discípulo de la Escuela del Derecho Natural, aunque rindió homenaje a Montesquieu a quien se refirió como a un “genio” (Del Contrato Social, página 96), según los profesores Marcel Prélot y Georges Lescuyer, “no estaba de

²¹ John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Editorial Altaza, Madrid, p. 52.

²² Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Editorial Garmodet Amarian, París, Tomo 1º, pp. 293, 295.

²³ Luis Recasens Siches, *Vida Humana, Sociedad y Derecho*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 418.

acuerdo con él ni sobre las concepciones ni sobre el método”; estimaba que Montesquieu “no quiso elevarse hasta los principios políticos que sirvieron de fundamento a la perfección ideal y universal del Estado” y que “se limitó a comentar el derecho positivo de los países existentes...”.²⁴ 2) A diferencia de los pensadores que le precedieron, estimó que el estado de naturaleza era, con libertad, el de la felicidad; que la humanidad salió de él a causa “de un funesto azar” que le produjo los males que padece y que, ante la imposibilidad de volver a él, para subsistir con libertad, los hombres, en lugar de combatir, deben asociarse.²⁵ 3) Por consiguiente, en la sociedad el problema consiste en poner término al poder absoluto, salvar la libertad y conciliar la necesidad de la asociación con la de la libertad. 4) A diferencia de Montesquieu, Rousseau no propugnaba por la división tripartita del poder del Estado, sino por su transferencia a la colectividad, como “soberanía popular”, que sustituyera el poder absoluto. 5) “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza de la comunidad la persona y los bienes de cada uno de los asociados, y por la cual, cada uno uniéndose a todos no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes”. Tal es el problema fundamental que resuelve el contrato social. “Si se excluye del pacto social lo que no es de su esencia, se encuentra que se reduce a los siguientes términos: cada uno de nosotros pone en común su persona y todos sus derechos bajo la suprema dirección de la “voluntad general; y cada uno de sus miembros recibe como participación una parte indivisible del todo...”.²⁶ 6) La asociación se realiza mediante consentimiento político que congregue a la mayoría sin exclusión alguna y sin que el supuesto “contrato social” realmente se celebre, pues según Kant, “es una mera idea de razón”...²⁷ 7) La mayoría, como expresión de la “voluntad general”, ejerce directamente la “soberanía popular” y excluye la representación. La “voluntad general”, como expresión de la mayoría, mediante leyes discutidas y aprobadas directamente, como democracia directa, expide las medidas necesarias para la convivencia social. También la “voluntad general”, por el mismo motivo, debe re-

²⁴ Marcel Prélot Georges Lescuyer, *Histoire des Idées Politiques* 8ème Edition, Dalloz, Paris, pp. 413 - 414.

²⁵ *Ibid.*, p. 412.

²⁶ Rousseau, *Du Contrat Social*, Librairie Générale Française, p. 53.

²⁷ Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964, pp. 167, 168.

mediar los problemas de toda la comunidad y propender por su bienestar. 8). La justicia, organizada y ejercida, mediante leyes, por el Estado, como la que se realice con carácter conmutativo para hacer efectiva la igualdad, incumbe al Estado mediante leyes discutidas y aprobadas directamente por la "voluntad general".

El cuarto periodo correspondió a los acontecimientos históricos que pusieron término a la Revolución Francesa y originaron el gobierno de Napoleón. En ellos influyó, de modo especial, Emmanuel Sièyès (1748-1836). Las ideas principales de Sièyès son las siguientes:

a) En su libro denominado "¿Qué es el Tercer Estado?", explicó que estaba integrado por la gran mayoría del pueblo francés, con exclusión del alto clero y de la aristocracia, y defendió su derecho a participar, en proporción directa a su número, en los acontecimientos políticos de Francia.

b) Instó al "tercer estado" a intervenir en ellos por propia iniciativa, como un derecho natural de "la Nación", por considerar que constituía la mayoría de la población.

c) Estimó que "la Nación", como la expresión mayoritaria del pueblo francés, tenía el poder constituyente que le permitía expedir, sin ninguna traba, una constitución que comprendiera todos los órganos y entidades del Estado.

d) Consideró que "la Nación", sin perjuicio de su poder constituyente, también podía expedir leyes y otros actos, como la "declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano del 26 de agosto de 1789", cuyo artículo 16 prescribe: "Artículo 16. ... Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada, ni la separación de poderes determinada, no tiene constitución".

e) Propugnó el principio de la representación nacional, por oposición al del sufragio directo, auspiciado por Rousseau con base en el principio de la soberanía popular, para expedir las leyes y ejercer el poder constitucional.

f) En contraposición a Rousseau, que defendía el derecho a la libertad y a la igualdad, Sièyès asimilaba la libertad a la propiedad.

g) Contrariamente a Rousseau, cuyas ideas defendían la igualdad, con la necesaria intervención de la "voluntad general", Sièyès era partidario de la libertad económica.

Rousseau como adalid de la libertad y de la igualdad y Sièyès de la libertad y la propiedad constituyen las dos tendencias ideológicas de la Revolución Francesa y de la democracia contemporánea.

Las ideas de Sièyès fueron acogidas por la Constitución Francesa de 1791 y por las que se expidieron, con su concurso, con posterioridad a la Constitución Jacobina de 1793 y se divulgaron por el mundo bajo el signo del liberalismo económico. El pensamiento de Rousseau, que sirvió de fundamento a la Constitución Francesa de 1793, se ha invocado y se invoca para profundizar la igualdad. De todos modos, el régimen constitucional, fundamentado en las ideas expuestas, con el origen popular del poder, la separación de los poderes y de las funciones del Estado, los principios que prescribe y la organización que establece, constituye el Estado de Derecho que, en el decurso del tiempo, ha sido adoptado por la mayoría de los estados del mundo. De este modo la justicia adquiere un doble carácter: como función permanente y específica, con fundamento en la Constitución y en las leyes, y como medidas del Estado, legislativas y administrativas, para cumplir las demás tareas que le incumben para el bienestar de la sociedad.

La función judicial se debe ejercer por jueces idóneos, independientes y eficaces, mediante procedimientos legales que garanticen imparcialidad y el derecho de audiencia y defensa. Y consiste en resolver —como en el caso colombiano— controversias jurídicas, de hecho o de derecho, de las diversas jurisdicciones, con fundamento en el ordenamiento jurídico objetivo, mediante sentencias que hagan tránsito a cosa juzgada *erga omnes* o *inter partes*. Ello sin perjuicio de los recursos extraordinarios prescritos por la ley, los cuales también son resueltos mediante sentencia. Las sentencias, para que sean justas, deben ser verdaderas. Además el estado debe cumplir, en relación con la justicia, importantes tareas que tengan por objeto remediar, en todos los órdenes, la miseria y la desigualdad y tomar urgentes y profundas medidas de transformación estructural para lograr el bienestar general.

El propósito nacional debe consistir en adoptar urgentemente las medidas constitucionales y legales indispensables para superar, mediante un plan obligatorio, el subdesarrollo y satisfacer las necesidades básicas de la gran mayoría de la población. Realizar por fin, en un breve término, como postulan el preámbulo y el artículo 2º de la Constitución de Colombia, una profunda transformación por medio de “un orden político, económico y social justo...” La libertad,

la igualdad y la paz, para existir, requieren rescatar el valor de la vida y la dignidad de la persona humana y un ambiente político, social, económico y jurídico equitativo y eficaz que haga propicia la convivencia nacional. Además, la ideología política que oriente al Estado constituye un factor importante en la definición de las medidas que se adopten. Fuera del Estado, la filosofía del derecho y la filosofía política, como ideología, han estimado que realizar la justicia debe ser el propósito fundamental de la humanidad.

Carlos Marx y Federico Engels, en la "Crítica del Programa de Gota", aseveraron —de acuerdo con su pensamiento— que cuando la sociedad se transforme, crezca la producción y haya abundancia, podrá regirse por el principio que, como signo de lo justo, enuncian así: "De cada cual según su capacidad y a cada cual según sus necesidades...".²⁸ El profesor John Rawls (1921-2002), en su libro "Teoría de la Justicia" (1971), se ocupó de ella con la denominación de "justicia con imparcialidad" por considerar que era la que correspondía a "una sociedad ordenada", con el consentimiento ciudadano. Por esto, el objeto de su libro, según sus palabras, era "generalizar y llevar a un más alto nivel de abstracción la tradición doctrinaria del contrato social...".²⁹ Sin embargo, en el decurso del tiempo reformó su doctrina con fundamento en observaciones de la realidad social, que hicieron que pensara que "el que exista una pluralidad de doctrinas comprensivas y razonables, pero incompatibles entre sí... demuestra que, tal como se emplea en mi "Teoría de la Justicia", la idea de una sociedad bien ordenada, una en que haya justicia como imparcialidad, es poco realista...". De ahí que afirmara y preguntara: "De las anteriores observaciones se desprende cierta conclusión. —de la que me ocuparé más adelante— en la cual el problema del liberalismo político es el siguiente: ¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí? ¿Cómo es posible que unas doctrinas comprensivas profundamente opuestas entre sí aunque razonables, puedan convivir y afirmar todas la convicción política de un régimen constitucional? ¿Cuáles son la estructura y el contenido que permi-

²⁸ Paulette Dieclum, Cátedra "Ensayos sobre Justicia Distributiva", 2ed., Distribuciones Fontamara S.A., México, p. 14.

²⁹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, 2ed., primera reimpression, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 9, 10 y *Liberalismo Político*, 1ed., quinta reimpression, p. 10.

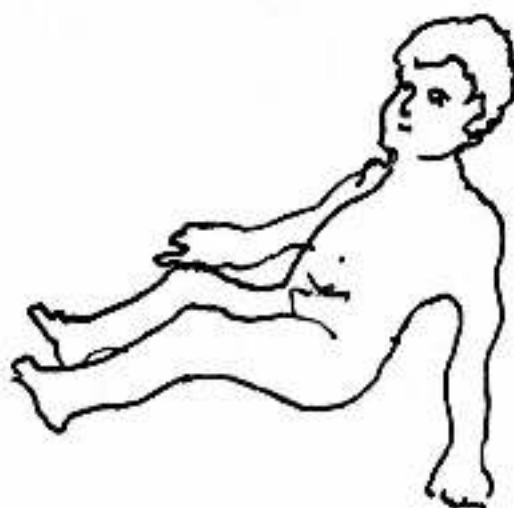
ten a una concepción política tal obtener el apoyo de consenso tan traslapado? Estas son algunas de las preguntas a las que trata de responder el liberalismo político”.³⁰

En efecto, el profesor Rawls, en su libro denominado “Liberalismo Político” (1993), en lugar de la filosofía moral kantiana, fundamenta la justicia en la filosofía política, sin nexo alguno con la metafísica, para buscar y lograr soluciones reales, como respuestas a sus interrogantes. El profesor Rawls entendió la justicia en su amplio sentido material o de fondo, como el fundamento indispensable de “una sociedad ordenada”, dentro del liberalismo político y económico, cuya efectividad incumbe a toda la sociedad. El contrato social hipotético, con sus supuestas salvaguardas de imparcialidad (“la posición original” y “el velo de la ignorancia”); los dos principios que le sirven de fundamento para dar prioridad a lo justo —los derechos básicos y la forma de remediar las desigualdades sociales y económicas—; la personalidad moral de los intervinientes; la libre y amplia discusión de las cláusulas del contrato; el “equilibrio reflexivo”; la posibilidad de revisión y de reforma del contrato; el “construccionismo político” y los “convenios traslapados” —entendidos como los pactos o acuerdos logrados entre personas con convicciones disímiles—, tienen por finalidad restablecer la igualdad económica y social, favorecer la democracia participativa, contribuir a la educación ciudadana y realizar la justicia.

El contrato social de Rousseau y el del profesor Rawls coinciden en cuanto son dos ideologías políticas para propiciar la igualdad y lograr la justicia, pero difieren en otros aspectos, a saber: 1) Mientras el contrato social de Rousseau tiene por finalidad exclusiva sustituir el absolutismo monárquico por la democracia, el del profesor Rawls propende por remediar las injusticias dentro del orden político, económico, social y jurídico existente. 2) El contrato social de Rousseau, por constituir una ideología, no es un contrato jurídico, mientras que el del profesor Rawls, aunque también es un ideario político, tiene por finalidad hacer posible la celebración de numerosos convenios o contratos jurídicos para remediar las desigualdades sociales y propiciar la justicia. 3) Mientras en el contrato social de Rousseau la “voluntad general”, como expresión de la “soberanía popular”, debe asumir el poder del Estado, en los contratos que se deberían celebrar, según el pensamiento del profesor Rawls, cada contrato es ley para las partes, en relación de igualdad, las cuales se obligarían según sus cláusulas.

³⁰ John Rawls, *Liberalismo Político*, cit., p. 13.

Los libros del profesor Rawls —sobre todo *Liberalismo Político*—, como observa Oscar Mejía Quintana constituyen la respuesta académica contra los abusos y excesos del neoliberalismo en Estados Unidos.³¹ Además la actitud ética y altruista del profesor Rawls es reconocida en todo el mundo. En fin, actualmente la Filosofía del Derecho, material o de contenido, como la denomina el profesor Kaufmann,³² estudia los aspectos formales y materiales de los problemas actuales del mundo, los cuales, en cuanto comprometen la vida humana, atañen a la justicia. Preservar y favorecer la paz, la ciencia, la cultura y la salud; defender el medio ambiente, el agua potable y los bosques; conjurar las guerras; extirpar la miseria y propiciar el bienestar general; detener el calentamiento de la tierra y preservarla en su integridad, como el hábitat de la especie humana, constituyen el deber impostergable de la humanidad.



³¹ Oscar Mejía Quintana, *Justicia y Democracia Consensual*, Editorial Uniandes, p. 175.

³² Arthur Kaufmann, *Filosofía del Derecho*, trad. Luis Villar Borda y Ana María Montoya, Universidad Externado de Colombia, p. 31.

Justicia y democracia

Eduardo López-Villegas

La literatura política se ocupa de cómo es indispensable la autonomía externa de la Administración de Justicia para que la democracia sea una realidad; y con menos frecuencia de cómo la justicia debe comportarse para respetar la democracia; las siguientes líneas, serán una disquisición de cómo la justicia es garantía de la democracia, pero también riesgo para ella.

La democracia es la ciencia de administrar poder, droga requerida para superar la anarquía de la sociedad, que sólo se puede suministrar en dosis limitadas, controlando los efectos que genera: adicción progresiva, propensión a la megalomanía, proclividad al desconocimiento del otro y a la cleptomanía de dosis ajenas.

La sociedad que cifra la esperanza en la autocontención del poder por quien lo detenta en cualquier ámbito, es frágil y vulnerable; las Constituciones rezuman cautela, son pródigas en advertencias y restricciones para quien recibe poder, empeñadas en cercarlo de diques que sirvan de garantía a la democracia.



El mecanismo universal para entronizar la democracia ha sido el de despersonalizar el poder en el derecho,¹ para luego dividirlo entre varios, de modo que actúen separadamente: unos que lo conciban y otros que lo ejecuten; esta fórmula significó un avance respecto al poder encarnado en el monarca que se declaraba por encima de la ley; luego, por el empuje del movimiento liderado por la Enciclopedia, atemperó sus aspiraciones a estar bajo la ley pero sin renunciar, en casos, a estar por encima de ella; el equilibrio era el del *rex infra et supra legem*; para el siglo XVIII aquel diseño era suficiente; sus límites eran claros, y los convidados a la repartición eran los que representaban factores reales de poder, en esencia, el monarca y la nobleza; el juez no fue convocado pues su función era menor y secundaria; es un lugar común de la sabiduría popular atribuirle paternidad a Montesquieu de la tridivisión del poder, aunque podría no merecerla, pues concebía a la administración de justicia como poder nulo, cuyo destino era el de cumplir un papel invisible.

Este diseño correspondía a la época en que se profesaba fe en el positivismo jurídico, pero que poco a poco se fue volviendo obsoleto en la misma medida en que se desvanecía la confianza epistemológica con todo lo que tuviera que ver con verdades absolutas, con imperativos categóricos, certezas infalibles; hace más de un siglo hizo crisis todo lo absoluto, el tiempo y el espacio en la ciencia, y en el derecho la *extraordinaria transparencia y precisa inteligibilidad de sus determinaciones*, según las palabras de Weber; aparecieron las zonas indeterminadas en la física, y se puso en duda la universal capacidad de previsión del legislador; las nuevas certezas se desplazaron de la lógica a la retórica; a partir de entonces, la garantía contra los excesos del poder no puede descansar en el texto del derecho objetivo, de la constitución y de la ley, sino también en la lectura argumentada que de esos textos hacen los jueces. Así es como ellos entran en la historia como protagonistas, dejan de ser los convidados de piedra en la distribución del poder y la tridivisión adquiere su verdadero sentido.

Los jueces tienen un ámbito natural para ejercer su función jurisdiccional, pero también son seres humanos, propensos a la endemia que acompaña el

¹ "Una democracia sin aquella autolimitación que representa el principio de la legalidad se destruye", como lo advierte Kelsen en su *Teoría General del derecho*.

poder de traspasar fronteras institucionales, fenómeno que hace parte de lo que la literatura política llama poder de los jueces.

Entre nosotros el fenómeno irrumpió en el contexto de la constitución política de 1991, que precipitó la actualización de la concepción del derecho, abocando a varias generaciones de abogados formados en una escuela clásica que profesaban fe en la separación rotunda entre la creación y la aplicación de la ley, a asumir el papel de creadores de derecho desde la judicatura; fue un salto desde las alturas sin contar con los implementos necesarios para realizar el descenso a tierra controladamente; quienes excomulgaban al juez legislador, fueron los mismos que luego fungieron como creadores del derecho, con la energía de los conversos y con enormes riesgos para la democracia.

Sustituir los dictados populares vertidos en la Constitución o en la leyes sin duda una práctica antidemocrática que no la salva el que se ejerza en nombre de la sabiduría, o de la moral o del progreso; hay decisiones que sólo conciernen a toda la sociedad; así, por ejemplo, las comunidades se definen por sus sentimientos respecto a la concepción de la vida y de la muerte; no puede un consejo de sabios o de hombres probos dictar las reglas sobre el aborto o la eutanasia; no es por mera coincidencia que los primeros países que han adoptado legislaciones permisivas en estas materias, lo han hecho sólo por la autoridad del pueblo al que han consultado; y así es porque existe democracia en la medida en que sean más amplios los consensos sobre los valores éticos de la sociedad.

El peligro que se cierne sobre la democracia bajo ciertos diseños de la jurisdicción constitucional no proviene sólo del poder judicial, si estas Cortes no gozan de la autonomía que usualmente se le concede a otras altas corporaciones para la designación de sus miembros; en ausencia de tal garantía el poder se traslada a quien tiene la capacidad real de determinar su elección y así, por este camino, la tridivisión del poder queda en latente estado de disponibilidad, pendiendo sobre ella una licencia discrecional para borrar temporalmente los límites entre las ramas del poder público.

La idea de que el pueblo se obedece a sí mismo, —es la expresión de Rousseau— hace que la democracia *per se* sea un valor moral que hace superior a una organización en comparación con las que carecen de tal virtud; ello era suficiente para auto validar un orden político en la época de las democra-

cias liberales, satisfechas con la declaración formal de derechos —otro mecanismo universal de la democracia que funciona como muro de contención al poder del gobernante; pero éstas fueron sustituidas por el Estado Social de Derecho, en el que la auto legislación también debe ser justificada con objetivos efectivamente alcanzados; si antes bastaba para que hubiera democracia que los ciudadanos fueran iguales en sus derechos civiles y políticos, hoy la democracia se justifica si promueve efectivamente la igualdad, valor que materialmente se convierte en la garantía de que lo que el pueblo quiere es lo que más le conviene, pues beneficia a todos por igual.

El sueño de la humanidad de una sociedad entre iguales fue constantemente perturbado, siglo a siglo, por clamores de libertad; por la devoción a ella se abandonó el individuo a su propia suerte, engendrando sociedades enormemente desiguales, de las cuales, la sociedad de Colombia es un triste ejemplo universal.

La igualdad en el papel, cumplida con la impresión editorial de la Constitución Política, tambaleó desde los años cuarenta del siglo anterior. Las sociedades europeas aleccionadas por los horrores y miserias de la guerra, vieron de golpe la avaricia superlativa con que la democracia se había desempeñado. Para lograr sociedades más iguales se hacía indispensable saltar de unos derechos civiles y políticos, a unos derechos que fueran realidad, y que no sólo fueran ellos sino también económicos, sociales y culturales. La democracia floreció en la forma de los Estados Providencia y fueron treinta sus años gloriosos.

Hoy la democracia se legitima si ella se orienta a garantizar los derechos que se han erigido como fundamentales para vivir condignamente la condición de personas; como lo expresa Esteba Molina "*La legitimidad de la democracia es inseparable de la Institución de los derecho humanos*".²

Aquí, en este escenario, hace su entrada el nuevo juez que ya referimos, y para realizar un papel sobresaliente en la *performance* de la democracia, para hacer de ésta un gobierno para el pueblo.

El derecho internacional ha acuñado un término que todavía no ha recibido la bendición de nuestros académicos de la lengua, el de la *justiciabilidad*, que

² Molina, E., Prologo a la Incertidumbre de la Democrática de Clause Lefort, Barcelona, Anthropos, 2004, p. XXXI.

revela de un solo golpe el papel que cumple la justicia como legitimadora de la democracia; los derechos son justiciables si un juez puede imponer su realización; por su virtud la eficacia de éstos deja de ser un adjetivo, y se convierte en sustancia del derecho.

La justicia es democrática si realiza el sueño de la democracia; hacer cierta la igualdad no solo de tratamiento sino también de oportunidades. Los jueces en Argentina hicieron valer los derechos de la comunidad mapuche de Paynemil obrando como garantes de que se les proporcione agua potable libre de plomo y mercurio³; los jueces federales en EE.UU. fueron los adalides de la lucha contra la discriminación racial; en Colombia los jueces constitucionales, ordinarios, administrativos, se echaron al hombro la realización del Estado Social que se plasmó en la Constitución a finales del siglo XX.

Pero justo aquí, cuando se promete realizar la democracia, se debe advertir que la democracia corre peligro; la intervención para la democracia por parte de la justicia no está exenta de riesgos; el sólo plantamiento de una justicia democrática la acerca al borde del abismo, el que le significa el contacto de los jueces con la realización incontrolada de objetivos de naturaleza política. Washington así lo prevenía: "*Cuando la política entra por la puerta, la Justicia salta por la ventana*".

Pero esta admonición rotunda debe ser repensada pues fue formulada respecto al juez *bouche de lois*,⁴ la cual tiene que ser matizada respecto al juez de ahora que recibe la ley como obra inacabada y abierta, que adquiere su total significado por la labor interpretativa del juez demiurgo, sobre cuyos hombros descansa la confianza que antes se depositaba en la ley.

La legalidad no es *per se* fuente de legitimidad; no en vano, a los mandatos del legislador, como acontece, a guisa de ejemplo, con los Estatutos que regulan el derecho laboral y el de la seguridad social, los precede una manifestación de principios, bajo los cuales deben ser leídos y enderezados los mandatos normativos; es aquí donde el juez acude en auxilio de la ley, que se recono-

³ Cámara de Apelaciones en lo Civil de Neuquén, Argentina. 19 de mayo de 1997.

⁴ Montesquieu en el *El Espíritu de las Leyes*, afirma: Los jueces de la nación no son, como hemos dicho, más que el instrumento que pronuncia las leyes de la ley, seros inanimados que no pueden moderar ni la fuerza ni el rigor de las leyes", Orthis, 1972, p.149.

ce a sí misma con limitaciones, como una juridicidad que no logra realizarse en la mera generalidad, cuyo sentido pleno se alcanza en el tránsito al caso particular de la mano de los jueces; es el legislador que tiene que confiar en los jueces la terminación de su obra.

Los jueces juzgan intereses que se entrecruzan complejamente, y los han de resolver sin prescindir de ninguno de los valores relevantes en juego, ponderados a la luz de las respectivas políticas públicas, en el marco de las normas en que aquéllas adquieren una primera forma, sobre la que el juez moldea su decisión; ha de ser un todo coherente, un discurso predecible, en que no quepan argumentos comodines usados a voluntad, con capacidad para suplantar otras autoridades erigidas democráticamente.

El mejor criterio para reconocer al juez que se conserva en sus fueros es el de la naturaleza de su discurso, que siempre se mantenga fiel a la esencia de lo jurídico; las premisas, argumentos y conclusiones de una providencia judicial deben estar trenzados con hilos normativos, sin los cuales no es posible cumplir la condición constitucional de la labor judicial, la del sometimiento del juez al derecho; las decisiones *legibus solutus* son un atentado contra la democracia.

Los jueces han de ser responsables y han de tener en cuenta las consecuencias de sus decisiones, que, tratándose de derechos como los que se disciernen en la jurisdicción laboral y en la de seguridad social, trascienden las del escenario retratado en el expediente; no se trata de aquella polémica propia de controversias patrimoniales de si los jueces deben o no paralizarse frente a los resultados económicos de sus sentencias; de lo que se trata es de que los derechos sociales se han de juzgar con una racionalidad apropiada a las categorías de derechos colectivos, respecto a los que sus contenidos, aunque tomen la forma de una prestación individual, siempre tienen repercusiones en la colectividad, ya porque igual derecho ha de extenderse a los demás del grupo, ya porque agotan recursos en desmedro de los que siguen después, afectando el equilibrio del sistema que por desquiciamiento termina siendo reemplazado por el de las preferencias del juzgador, con grave afectación de la justicia que termina consumiéndose con los que primero llegan, sin consideración con los que quedan por puertas.

Ciertamente el juez debe ser más activo, pero ¿cómo el activismo judicial debe evitar convertirse en ariete contra la democracia?

Aquella admonición de Washington debe ser repensada para no ser olvidada; el reto es que a la largueza con la que la sociedad inviste de poder al juez, éste debe responder con severa cautela para evitar sobrepasar los límites de la función judicial, y extremar su sentido autocrítico que elimine la condescendencia en el rigor del sometimiento al derecho, toda permisividad al respeto con el primado del legislador, que le haga inmune a la seducción del poder, a los síndromes que delatan enfermedades de la democracia.

Síndrome de Atlas

La legitimación de la democracia es una tarea inacabada; es todavía largo el trecho que se ha de recorrer para que el carácter democrático impere en todas las actuaciones de mérito en nuestra sociedad, para que ella sea una realidad sólida, la que sólo se alcanza cuando sus instituciones estén enraizadas en una organización en la que sus ciudadanos gocen de todos los derechos fundamentales.

Es una formidable tarea para todas las autoridades, y para cada una de ellas de manera prioritaria; es el gran empeño de toda la sociedad, en la que cada quien ha de cumplir lo suyo, unos estableciendo las políticas y directrices, otros cumpliéndolas y los jueces ofreciendo luces, en especial a partir de la resolución de los casos difíciles y oscuros. Ninguno puede con la pesada carga de echarse el mundo a su espaldas; difícilmente pudo con ella un gigante como Atlas, que no hubiera vivido aplastado si ese no fuera su destino, el cumplir la condena impuesta por los dioses.

El activismo judicial reclamó como tarea para los jueces el asegurar la eficacia de los derechos fundamentales, con una nota sobresaliente: que en esa labor lo jueces tenían prioridad sobre el legislador y la administración, como paladinamente en algún tiempo lo proclamó la Corte Constitucional⁵; los derechos fundamentales no pueden servir de pretexto para que el juez renuncie a ese su papel natural de obrar como garantía de cumplimiento de las normas y exigir que las autoridades cumplan lo que a ellas le ha sido asignado, pero no asumir las funciones que a otras compete desplazándolas en su deber; ilustrativo lo que ha ocurrido en materia de la seguridad social en salud: el empuje de los jueces en

⁵ La Corte Constitucional —sentencia T 406 de 1992—, proclamó la *nueva estrategia para el logro de la eficacia de los derechos: otorgarle de manera prioritaria al juez, y no a la administración o al legislador la responsabilidad de la eficacia de los derechos fundamentales.*

resolver la dejadez de las redes de salud, los llevó a ir más allá de administrar las normas, a gestionar la prestación del servicio, creando un estado de cosas del que no es fácil encontrar un retorno para el escenario en el que el servicio público funcione de ordinario; en el que los administradores y los superintendentes cumplan su papel sin que tenga el paciente que acudir rutinariamente al juez.⁶

El Síndrome de Licurgo

El peligro de que alguien investido de poder quede en posición de avasallar a sus pares, conjurado siglos atrás sometiendo a todos al poder impersonal de las normas jurídicas, revive con otros actores y del brazo de la nueva concepción de lo que deben ser las autoridades que ejercer la "juris - dictio". Surgieron los jueces de la estirpe de Licurgo, con arrestos para asumir el reto de organizar la sociedad bajo un nuevo orden; hablo de los jueces del libre examen de la Constitución, que la reconocen como única fuente de autoridad y con facultades para rehacer los dictados del legislador, o aún, sin contemplaciones, prescindir de sus mandatos; y también de aquellos jueces que se auto ascendieron de custodios a regentes de la Constitución, para hablar por ella como de un menor que no supo expresarse bien.

La sujeción al orden jurídico es un deber integral, pues es respecto a una unidad coherente; se hace del respeto una burla si se desmiembra esa totalidad, aunque sea en nombre de los mandatos constitucionales, y se distorsiona la valía de norma superior si se le hace operar para algo diverso a orientar la producción y aplicación de las leyes, y a expulsar del ordenamiento las que se le opongan, pero sin arrasar desarrollos legislativos, cuya exequibilidad está por fuera de discusión, recientes o centenarios, bajo el ardid de olvidarlos, desconocerlos, o pregonando un entendimiento que viola la tolerancia semántica del texto.

La expedición de la Carta Política de 1991 fue un capítulo más de un libro que escriben las generaciones desde que se fundó la República, y no la decla-

⁶ Como lo advierten Abramovich y Courtis: Ciertamente el Poder Judicial por sus características institucionales y por el lugar que ocupa en la distribución de funciones dentro del Estado, no está llamado a ser el principal protagonista a la hora de hacer efectivos de los derechos económicos, sociales y culturales, tarea que corresponde primariamente a los denominados poderes políticos. Sin embargo resulta provocado adecuadamente puede ser un poderoso instrumento de formación y al mismo tiempo de desarticulación de algunas políticas públicas en el área social, con impacto directo en la vigencia de aquellos derechos - Victor Abramovich y Cristian Courtis, Madrid, Editorial Trotta, 2002, pag 118).

ración de tábula rasa de nuestro pasado jurídico; a ella se funden en un solo cuerpo las leyes y códigos existentes, que si son constitucionales, se han de entender como la elección tomada por el legislador para desarrollar sus mandatos intemporales y parte imprescindible para una cabal interpretación del orden jurídico; no existen omisiones legislativas que sirvan de pábulo a la creación de derecho por parte del juez a partir de la Constitución, ni ésta instituyó un estado de primitivismo constitucional que requiriera de un juez Licurgo.⁷

“El juez que interpreta ha de prestar atención, en la concretización de los principios constitucionales, al primado de la concretización del legislador. Si el principio permite varias concretizaciones, está vinculado a la elegida por el legislador, con tal que ésta resida aún en el marco del margen de concretización limitado al legislador”, como enseña Larenz.

⁸ No se puede hacer de las normas constitucionales falsos santuarios de poder, como lo pretende quien en actitud insólita, en una democracia o en el saber, se instituye en detentador exclusivo de una visión para hacer efectivos los derechos fundamentales, y proclama que de ella carecen los jueces del común, y tal vez, por un método de interpretación al que estos, se insinúa, no pueden acceder⁹; en términos bélicos esta formulación es una plataforma de lanzamiento de misiles contra la autonomía e independencia judicial de los jueces ordinarios y contencioso administrativos, formidable y encubierta, pues la construye quien en el mismo texto que se cita consigna que *“no debe olvidarse que una cara conquista de las democracias contemporáneas viene dada por la autonomía e independencia de los jueces”*.

También se hace de la constitución un falso santuario con el foso que se construye entre ella y la ley, para hacer del juzgamiento constitucional un coto

⁷ La tesis de la Corte Constitucional sobre la carencia de Estatuto del Trabajo tiene una consecuencia inmediata: la de ampliar sus atribuciones; en concordancia con lo que la misma Corte ha predicado sobre el alcance de la doctrina constitucional, –sentencia C – 037 de 1996–, ésta opera allí donde el legislador no ha ejercido su primado; así entonces, dejando por supuesto que no hay Ley del Trabajo, la Corte Constitucional se autohabilita para moldear las instituciones laborales.

⁸ Larenz K. *Metodología de la Ciencia del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 343.

⁹ Corte Constitucional, C 590 de 2005, así plasmó su criterio:

“El valor de cosa juzgada de las sentencias y el principio de seguridad jurídica suponen que los fallos son respetuosos de los derechos y ese respeto no se determina a partir de la visión que cada juez tenga de ellos sino del alcance que les fije la Corte Constitucional, pues ésta es la habilitada para generar certeza sobre

reservado y distinto que el de la legalidad; nada distinto es esa elaboración *ad hoc* de la cosa juzgada relativa, que supone que la efectuada por los jueces laborales en procesos ordinarios se reduce a los límites de los preceptos de ley, como si ellos nos fueran expresión de los mandatos de la constitución, y como si el derecho legislado hubiere sido expedido o pudiere ser aplicado prescindiendo de la perspectiva constitucional.

El Síndrome del Gobernador de Barataria

La administración de justicia requiere de hombres buenos; pero la bondad y la misericordia, y la buena disposición no son suficientes, como lo intuía Don Quijote cuando preparaba a su escudero para asumir el gobierno de la Isla Barataria.

Los jueces deber ser ilustrados y hábiles, que manejen con pericia interpretativa principios y normas, con una visión desde el firmamento de los valores, y el contexto amplio de la sociedad visto a través de las políticas públicas debidamente adoptadas, para un cabal entendimiento del haz normativo.

Es esta la labor de un juez ilustrado por oposición al juez, ora de pose progresista, ora de pose retrógrada; el anatema no es juzgar cada uno según su propia visión del mundo, sino asumir alguna con leve conciencia de ella; adoptar una postura sin reflexión es como volar por instrumentos en un horizonte nublado y oscuro del contexto normativo, sin detectar los límites hasta los que llega la función judicial.

La pose es una postura sin bagaje argumentativo, lo cual ya encierra un peligro para la democracia; ciertamente la garantía capital contra la arbitra-

su alcance. Y ello es lógico ya que si algo genera inseguridad jurídica es la promoción de diferentes lecturas de la Carta Política por los jueces y, en particular, sobre el alcance de los derechos fundamentales. Esta es precisamente el peligro que se evita mediante la excepcional procedencia de la tutela contra sentencias pues a través de ella se promueven lecturas uniformes sobre el alcance de tales derechos y de la Carta Política como su soporte normativo".

"A este respecto no sobra recordar que en tanto las disposiciones constitucionales, y en particular las disposiciones iusfundamentales, suelen tener una estructura especial -en general la doctrina las ha denominado estructura o "textura" abierta- las mismas exigen para su interpretación además de los métodos tradicionales de interpretación del derecho, otros especiales y propios del derecho constitucional. En este sentido, es fundamental que exista un órgano último especializado en estas materias, que adicionalmente pueda ser objeto de permanente vigilancia y control, dado que tiene a su cargo la función de servir como intérprete supremo de la Constitución".

riedad del poder del juez es la obligación principalísima de éste de hacer explícitas las razones de su decisión; no debe quedar en las tinieblas aquélla que tiene peso decisorio, como es la que le imprime dirección al fallo, la orientación ideológica al dictado; de ella no se puede prescindir si se quiere cumplir con el mandato de juzgar según el leal saber y entender, pero éste resulta traicionado y, con él, el carácter democrático, si ese saber y entender es sólo una actitud que no conoce el camino para traducirse en razones jurídicas, o se camina a tientas, por carecer de una adecuada caja mental de herramientas, como cuando sólo se cuenta con un destornillador para abrir todas las cerraduras.

Tal es el caso de la decisiones judiciales en las que el resultado es el que domina la decisión, la cual ya está esbozada antes de examinarse el caso, como cuando el juez se figura a sí mismo como redentor social y actúa bajo el canon de no negar prestaciones, ser protector a ultranza, autoconcederse la licencia de eximir de requisitos legales si con ello se allana el camino que concede un derecho social; o de manera contraria, cuando asume el papel de defensor de todo tesoro, del público y privado, llamado a deshacer reclamaciones fraudulentas, pretensiones desmedidas de gentes ávidas, que bien se pueden sortear si se es puntilloso en la exigencia de procedimientos, inflexible respecto a cualquier requerimiento.

La sociedad de la que los jueces juzgan y dirimen sus controversias es compleja, rica de matices, un hervidero de intereses encontrados que merecen todos protección, aunque en diferente medida; no de otra manera se ha de desplegar la justicia en una sociedad que se precie de ser democrática, que por definición no puede ser excluyente; esa sociedad no puede ser comprendida, ni el juez estar a la altura de su misión, si éste padece acromatopsia intelectual, si todo lo ve en blanco y negro, si la observa sólo desde una perspectiva, si el panorama que alcanza a visualizar es el que le permite ver el expediente, como cuando se mira una habitación por el ojo de la cerradura, sin profundidad de campo, a ciegas de las reales consecuencias de su decisión.

El Síndrome de Procusto

La sociedad no se realiza practicando el respeto por un solo valor; cuando se ha de resolver un conflicto de la jurisdicción laboral y de la seguridad social concurren al tiempo la solidaridad, la igualdad, la libertad, la seguridad jurídica, la

justicia, la integralidad; al juez no le está permitido ser abanderado de uno de ellos sacrificando los demás; ni siquiera bajo el amparo de tan alta justificación puede reemplazar la rica y múltiple tabla axiológica, por la realización del valor de sus preferencias, como cuando el juez de pose progresista considera que es a la igualdad a la que se deben someter todos los demás.

La Seguridad Social, en cuyo diseño está cifrada la vocación a largo plazo de la sociedad, y en el que corre enorme peligro el principio de la igualdad, desde cuando se tiene que definir a quiénes comprende la comunidad, entre quiénes se ha de hacer los juicios de comparación, cuáles hacen parte del universo de los iguales; y herido —el principio de igualdad— cuando se limita a los presentes, dejando por fuera a la generación que viene, para la que se reservan sólo las cargas, las cuentas por los derechos que mañana tendrán catadura de privilegios; los hijos de los que hoy se benefician con el reparto tendrán al canto la respuesta de si se les dio un trato en condiciones de igualdad de generaciones; y en términos de políticas democráticas, sobre el papel de la judicatura en hacer de la seguridad social una sociedad más igualitaria, o mecanismo para mantener desigualdades.

El principio de la igualdad es complejo, bifronte, porque está erigido para proteger tanto la igualación como la diversidad; un mal se hace a la sociedad democrática si las sentencias sirven como el lecho de Procusto, para allí cercenar o descoyuntar las instituciones y hacer con ellas el reino de lo uniforme; no dejo de pensar en las penalidades y tormentos a que allí ha sido sometido el sindicalismo colombiano, en que por obra de los jueces constitucionales igualaron bajo la igualdad simple los derechos laborales de los sindicalizados con los no sindicalizados; igualaron bajo la igualdad simple el derecho de todos los trabajadores a conformar los sindicatos de base a tantos cuanto quepan en una empresa; igualaron bajo la igualdad simple a los sindicatos minoritarios con los mayoritarios; y los frutos conseguidos hacen ya dudosa la pertinencia de la invocación de la igualdad, si por ellos se frotan las manos quienes se oponen a la protesta de los más desiguales; ciertamente aquella construcción logra lo que a éstos beneficia, la atomización del sindicalismo, en contra de la voluntad expresa del legislador, de realizar también el principio de la igualdad, mediante acciones afirmativas de un sindicalismo aglutinado en sindicatos mayoritarios.

La Justicia soy yo

Augusto Morales V.

La célebre frase prerrevolucionaria “El Estado soy yo”, superada hace algo más de 200 años, contenía una omnipotente carga política y filosófica.

En una sola persona (Monarca) se aglutinaban, con don Divino, las principales funciones del Estado: Legislar, Administrar y Juzgar. El Rey expedía las leyes, el mismo las ejecutaba (administraba), y también juzgaba los litigios que se presentaban entre los ciudadanos; no había responsabilidad del Estado por la infalibilidad que se le atribuía a su gestión. Para entonces no había posibilidad alguna de aplicar las célebres tesis de Charles Louis de Sécondat, Barón de la Brède y de Montesquieu, contenidas en el “Espíritu de las Leyes”, obra publicada en la mitad del siglo XVII y que desarrollaba lo expuesto por John Locke. La división tripartita del poder permite que esas funciones esenciales del Estado se distribuyan en ramas o poderes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), evitando su concentración y permitiendo garantizar el equilibrio entre poder y libertad.

La justicia es uno de los pilares básicos de cualquier sistema político, y con ella se edifican los más caros principios de una



sociedad; por ello el órgano que la representa debe prescribirse independiente y democrático, es decir, sin influencias extrañas y con configuración autónoma y participativa. Alguna vez nos habremos preguntado, ¿qué es la justicia?

La Ley Estatutaria de la Administración de Justicia de nuestro país considera que, “la justicia es un valor superior consagrado en la Constitución Política que debe guiar la acción del Estado y está llamada a garantizar la efectividad de los derechos fundamentales, dentro del marco del Estado Social y Democrático de Derecho, y a lograr la convivencia pacífica entre los colombianos, y que dada la trascendencia de su misión debe generar responsabilidad de quienes están encargados de ejercerla”

Hace algunos días se presentó a consideración de las altas Cortes de Justicia una propuesta de enmienda a la Carta Política que apunta más a aspectos orgánicos y de procedimiento, y que nada se expuso en lo que atañe a la parte material de la justicia, ni a los sensibles problemas que la aquejan.

La Rama Judicial nunca debió considerarse un órgano aislado de la comunidad, y en verdad que al Constituyente de 1991 sí debe abonársele el hecho de haber logrado un acercamiento de los ciudadanos, no solo a los jueces sino a las demás autoridades, especialmente administrativas, lo cual se vivencia especialmente con las acciones populares y de tutela. Todos los colombianos lo celebramos.

Colombia, como lo prevé el dictado legal ahora reproducido, es un Estado de Derecho, que adopta un sistema *ius positivista*, es decir, asume unas pautas o reglas de conducta para mantener la armonía en las relaciones de sus congéneres, consignadas aquellas en dispositivos jurídicos o preceptos normativos con entidad democrática y con la cualidad de mandar, permitir, prohibir o castigar, las cuales son ejecutadas por los administradores públicos y aplicadas por los jueces en su función de dar solución a los conflictos que se presentan en la sociedad. Tales normas pueden ser justas y otras injustas, y si no armonizan o acompasan con el derecho que es el arte de lo bueno y lo equitativo, deben ser expulsadas del ordenamiento jurídico; la justicia no es el derecho, sino que es el medio para lograr su realización.

No resulta extraño escuchar críticas dirigidas a los jueces por la enorme impunidad que aqueja al país, o por la morosidad en sus decisiones, o por la

imposición de penas bajas, o por la dificultad de acceso a la administración de justicia, etc., lo cual no obedece propiamente a la actitud o voluntad de sus servidores, sino a las políticas que se trazan para combatir el delito, al exceso de ritualismo de los procesos judiciales, al exceso de litigiosidad por la permanente vulneración o desconocimiento de derechos, por los problemas de violencia en determinadas zonas del país, entre otras situaciones, problemática toda que escapa al control del operador judicial, quien, en forma proactiva y conforme a los postulados constitucionales y legales, se limita, lo que es su oficio, a aplicar la norma jurídica dentro de un sistema articulado de garantías.

La concepción de justicia está representada en el respeto a unos principios, valores y derechos preestablecidos, convirtiéndose el órgano judicial en garante de la convivencia pacífica y de la armonía social, pues la finalidad es el bien común. Pero no todo el esfuerzo debe provenir del Estado para que haya una verdadera justicia, también depende de todas las personas que conformamos la sociedad: la autoridad, el particular, el empleado, el adulto, el niño, el hombre, la mujer, es decir, todos nos debemos apropiarnos de ese valor social conquistado en franca lid por años y años.

La justicia comienza en el escenario de la casa, enseñando el valor de lo justo y lo bueno; se realiza en el trabajo con actuaciones justas de empleadores y empleados sin sacar ventajas o provecho injustificados; se hace justicia en el colegio con docentes pulcros en sus labores, y estudiantes responsables de sus deberes; se da la justicia en las relaciones particulares cuando no se afectan los derechos de los demás y no se abusan de los propios; se hace justicia cuando el abogado se abstiene de propiciar causas injustas; se hace justicia en las oficinas del Estado cuando no se atropella al empleado o al usuario; se hace justicia cuando se actúa y compete sin recelos o resentimientos; se hace justicia cuando se vende un bien por su justo valor; se hace justicia cuando el profesional observa su código de ética, todo ello sin necesidad de la intervención de un tercero independiente e imparcial como lo es el juez. De allí que tomando la proscrita frase "El Estado soy yo" asumamos la de, "La Justicia soy yo"; de esta manera llegaremos a la verdadera conquista de la justicia y ayudamos a la justicia formal.

La sentencia y la realización de la justicia

William Hernández-Gómez

En el imaginario popular la sentencia es un “instrumento de venganza” que niega o accede a las pretensiones, o que declara la responsabilidad o absuelve al reo, y según el interés particular de las partes, será justa para unos e injusta para otros. Por ello la sentencia, en cierto sentido, es una frustración para el juez. Parecerían inútiles los esfuerzos en la búsqueda de una realización de la justicia, si de la sentencia sólo queda una caricatura.

Pocas veces nos detenemos a pensar en ese fascinante momento que vive el juez, cuando se enfrenta al expediente con el objetivo de dictar una sentencia justa. El inicio del camino está plagado de dificultades, algo así como un laberinto, que tiene varios caminos a seguir, y una o más posibles respuestas al caso planteado, pero que sólo uno de ellos podría conducir a una sentencia realmente justa. ¿Cómo acertar?

En su interior cada juez quisiera ser como el “buen juez Magnaud”¹ cuando debe resolver ciertos casos en los que la



¹ Magnaud fue presidente del modesto tribunal francés de Château-Thierry. Sus compatriotas le llamaban “el buen juez”, porque, sin pretenderlo, tuvo la virtud de satisfacer los anhelos de justicia de un pueblo desconfiado ya de ella.

ley le impone decisiones que, a su juicio, no son justas. Pero ello tiene sus riesgos. Por un lado, sabe que en esos terrenos proliferan las acusaciones por prevaricato. Y por otro, aunque tuviera razones muy fuertes para decidir en el sentido de la mayor realización posible de la justicia, le espera un camino argumentativo de lo razonable que tiene sus aristas y contradictores.

Contexto de descubrimiento

Como en el mito de la caverna,² en la primera etapa de descubrimiento, el juez en realidad sólo percibe las “sombras” de los hechos que las partes (con los medios probatorios) han reflejado en el “fondo de la caverna”, y en consecuencia todavía tiene dudas sobre la verdad de los mismos³, y aún más, no está convencido de que la solución normativa permita la realización de la justicia. Lo paradójico, pese a lo anterior, es que el juez ya ha tomado una decisión, que podemos llamar inicial o de guía, en la que intuitivamente busca la realización de esa justicia.

Aunque parezca extraño a la teoría general del proceso, el juez tiene intuiciones que son el reflejo de sus convicciones y circunstancias.⁴ En efecto, en un primer momento el razonamiento jurídico necesariamente se apoya en un singular complejo de decisiones prejurídicas,⁵ que le permiten imaginar la “sentencia-a-la-que-quiere-llegar”. Pero no es tan sencillo, porque el juez está a la vez en libertad y maniatado: libre, en tanto que puede orientar su trabajo en la

² Platón en el VII libro de *La República* describió en el mito de la caverna una gruta cavernosa, en la cual permanecen desde el nacimiento unos hombres encadenados, sin movilidad en el cuello y las piernas, de forma que únicamente pueden mirar hacia la pared del fondo de la caverna en donde se reflejan las sombras del mundo exterior.

³ Ver Unidad I del módulo “Prueba Judicial, análisis y valoración” de Jairo Iván Peña Ayazo, publicado por la EJRLB. Rústica junio de 2007.

⁴ Wilfredo Pareto sostiene que en las sentencias judiciales la referencia a la Ley es una explicación *ex post facto* de una decisión a la que se ha llegado por otros caminos. “Las sentencias de los tribunales - escribe- dependen en gran parte de los intereses y los sentimientos operantes en una sociedad en un momento dado, [...]”. Citado en el libro “La teoría sociológica” de Nicholas Timasheff. México. FCE, 1974.

⁵ Citado por Enrique P. Haba, en el ensayo: “Procomprensiones, racionalidad y métodos, en las resoluciones judiciales”, publicado por la revista *Doxa* n° 22 de 1999. Véase también el Libro de Josef Esser: “Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung. Rationalitätsgarantien richterlicher Entscheidungspraxis (Precomprensión y elección del método en la labor de encontrar el derecho. Garantías de racionalidad en la práctica de la decisión judicial), 1970.

dirección que su conciencia lo indique, pero también está maniatado a los parámetros que establece la ley.⁶

Para romper el círculo vicioso, el juez tiene que superar la tríada “ley-caso-justicia”, para armonizarla a partir del caso concreto, esto es: “caso-ley-justicia”.⁷ En consecuencia al interpretar la ley, en primer lugar, asume el reto de descifrar el “caso” y desde allí, debe buscar las distintas soluciones que ofrece el Derecho. Así, cuando la interpretación consigue la mayor armonía posible entre el “caso” y el Derecho, podemos decir que ha sido exitosa.⁸

Ahora bien, con frecuencia se presentan situaciones en donde es insoluble el conflicto entre las exigencias del “caso” y las reglas legales vigentes, hasta el punto de cuestionarse o de ponerse en tela de juicio la norma misma. Nos ubicamos entonces en otra dimensión, en donde el intérprete debe advertir la posible colisión entre una regla de Derecho y uno o varios principios constitucionales. En este terreno se debe hacer prevalecer las exigencias del “caso” sobre la regla legalmente establecida. Desde otra perspectiva, en tales casos concretos, no tiene aplicación la tópica que resuelve el asunto de un solo tajo: *dura lex sed lex*.⁹

En resumen: el juez, antes de proferir la sentencia, debe sortear con éxito el llamado contexto de descubrimiento, el cual implica: 1) Descubrir el patrón fáctico del caso, hecho que se dificulta porque al expediente sólo llegan “som-

⁶ KENNEDY, Duncan. Libertad y restricción en la decisión judicial. Univ. Andes, Javeriana, Siglo del Hombre editores. Bogotá, 1999, p. 107.

⁷ También se puede consultar: ZAGREBELSKY, Gustavo. El Derecho dúctil. 3ed. Madrid, Trotá, 1999. Capítulo sobre los jueces y el Derecho.

⁸ CIFUENTES MUÑOZ, Eduardo. Derechos Fundamentales e Interpretación Constitucional. Artículo publicado en la Revista Judicial Rodrigo Lara Bonilla. N° 6, 1993. pp. 29,41, 43. “[...] El derecho ordinario ha de ser interpretado de acuerdo con el “espíritu” de los derechos fundamentales. En este sentido, la jurisdicción ordinaria está llamada a privilegiar la interpretación teleológica sobre la exegética, dada la primacía de esta parte de la Constitución sobre su cuerpo orgánico y, sobre todo, por ser los derechos fundamentales “fundamento de toda comunidad política, de la paz y la justicia”, según lo establecen las declaraciones internacionales de derechos humanos [...] El juez debe analizar la legitimidad del fin perseguido por el legislador; determinar igualmente la legitimidad del medio para luego establecer si existe una relación de razonabilidad entre el medio utilizado y el fin que se pretende alcanzar [...] En síntesis, la conjunción de los métodos tradicionales enriquecidos por una comprensión ampliada de la realidad que incide en la fijación del sentido de las disposiciones, junto con aquellas directrices que se derivan de la particularidad de las normas constitucionales, integran un nuevo paradigma interpretativo, corazón del denominado nuevo constitucionalismo [...]”.

⁹ Dura es la ley, pero es la ley.

bras” de la realidad y no la realidad misma. 2) Descifrado el caso, a partir de aquél se buscan las distintas soluciones que ofrece el Derecho. 3) El juez intuitivamente se inclina por una u otra decisión que considera justa y proyecta la “sentencia-a-la-que-quiere-llegar” 4) Debe interpretar las normas y los principios jurídicos aplicables al caso, de tal suerte que armonicen con la realización de la justicia, lo cual puede coincidir con la primera intuición o no. 5) La tríada se armoniza así: “caso-ley-justicia”.

Contexto de justificación

En las sociedades primitivas la justicia se fundaba en las representaciones mágicas o divinas, con un oráculo o juicio de Dios, absolutamente incuestionable. Se trataba de procedimientos formales dirigidos a la invocación de poderes mágicos o divinos, y así, supuestamente, se obtenía una sentencia “justa” desde el punto de vista material, a través del carácter irracional y sobrenatural de los medios procesales de decisión.¹⁰

En ese orden de ideas, uno de los pilares del derecho moderno es la conservación de la legitimidad en términos de aceptación por los ciudadanos, no sólo del sistema racional de reglas de derecho, sino también y fundamentalmente, por la aceptación de los fallos de los jueces.

La tarea no es fácil porque el juez es un artesano limitado por el material con el que cuenta, esto es, por el conjunto de reglas, principios, sentencias, convenciones sociales y argumentos de conveniencia que constituyen el ordenamiento jurídico de su comunidad.¹¹

Para explicar este crucial punto, recurrimos a la alegoría de una película proyectada lentamente.¹² La mejor “película” será aquella que retome los “cuadros” más relevantes, y aborde los conflictos (problemas jurídicos) centrales,

¹⁰ Valga recordar la llamada justicia de Cadí en donde no hay fundamentos “racionales” de la sentencia. O las famosas pruebas corporales llamadas ordalías.

¹¹ KENNEDY, Duncan. Libertad y restricción en la decisión judicial. Univ. Andes, Javeriana, Siglo del Hombre editores. Bogotá, 1999, p. 81.

¹² PIAGET, Jean. Psicología de la inteligencia. Buenos Aires, editorial Psique, 1976, pp. 130-131. “[...] La inteligencia senso-motriz procede, en otras palabras, como una película proyectada lentamente, donde se ven sucesivamente todos sus cuadros, pero sin fusión, sin la visión continua necesaria para la comprensión del conjunto [...]”.

de tal suerte que el “espectador” (usuario de la justicia) tenga una secuencia completa, sólida, con una estructura inteligible, razonable, y ante todo verosímil.¹³

Según Manuel Atienza¹⁴ no es posible una caracterización completa de lo que podemos llamar “decisión jurídica razonable” en términos cerrados o fuertes. El esfuerzo se centra en encontrar un criterio o, por lo menos, un esbozo de criterio que evite la decisión judicial sustentada en el puro arbitrio del juez. ¿Pero cuál?

Sólo el consenso entre agentes racionales, suficientemente imparciales y libres, que discuten siguiendo las reglas y principios del discurso práctico racional, puede darle al juez un criterio para valorar la realización de la justicia en la sentencia.

En definitiva, se debe combinar el consenso ideal o racional de los expertos, en este caso de los juristas, con el consenso fáctico (de abajo hacia arriba) que ha de escudriñarse en las comunidades que de una manera u otra resulten afectadas o beneficiadas por una decisión judicial.

Cuando el juez adopta decisiones con base en criterios de razonabilidad, entonces el problema jurídico principal será la contraposición entre valores o principios que deben sopesarse hasta llegar a un equilibrio o modulación para el caso concreto. Dicho equilibrio, afirma Atienza, naturalmente, no se encuentra siempre (quizá nunca) en el “término medio”, puesto que los valores pueden no tener el mismo “peso” de manera que el equilibrio se encontraría entonces en un punto más próximo a un extremo que a otro. El equilibrio no consiste, pues, en que cada uno ceda “lo mismo”.

Según Atienza, pese a lo complejo del asunto, podría decirse, sin ser un axioma, que en casi todos los casos jurídicos, parece encontrarse una solución (al menos una) que logra un equilibrio mínimo. Un caso será así más o menos

¹³ No hay verdades absolutas, menos en derecho. El proceso no es una realidad, sino una reconstrucción de la realidad. En la sentencia no hay hechos, sino reconstrucciones de los hechos. La sentencia no es verdadera, pero sí debe ser verosímil, esto es, no es la verdad, pero crea la apariencia (una buena apariencia, no una falacia) de ser la verdad. Una sentencia tiene mayor probabilidad de ser justa, si reconstruye los hechos de tal suerte que se acerque a la verdad.

¹⁴ ATIENZA, Manuel. “Para una razonable definición de razonable”, artículo publicado en la revista *Doxa* n° 4, de 1987.

difícil, según sea mayor o menor la dificultad para determinar la decisión óptima, sin que pueda decirse que es la única solución correcta en términos de Dworkin.

En resumen: En el contexto de justificación el juez debe redactar la sentencia de tal suerte que sea convincente. El juez tendrá éxito si además de ser justo, tiene la habilidad de construir una “película” coherente y verosímil, que legitime la decisión adoptada. En algunas ocasiones recurrirá a los argumentos de razonabilidad, lo que hará más interesante la realización de la justicia.



Justicia y seguridad: abstracciones que dan cuenta de la complejidad del ser humano

Omar-Darío Cardona A.



Hay nociones del imaginario colectivo que caracterizan la complejidad del ser humano. Esencias que han establecido la historia misma de la civilización. Se trata de conceptos fundamentales desde que el hombre empezó la aventura de pensar y que más que evolucionar se han ido redescubriendo en forma dinámica, según los contextos y los planteamientos sociales de cada momento. En otras palabras, hay nociones consustanciales a la complejidad del ser humano, muy difíciles de definir, que aunque son abstracciones o conceptos aparentemente intangibles, son claras construcciones sociales de incidencia constante y fundamental en el quehacer de la colectividad. El privilegio y la maravilla de haber logrado desarrollar el lenguaje y de que el ser humano haya podido sintetizar complejidades en términos que supuestamente comprendemos, pero que si es necesario desmenuzar o precisar, resulta difícil de capturar, definir o contener, permite dimensionar el esplendor de la mente, el pensamiento, el conocimiento, el arte y la cultura. Nociones como “justicia” o como “seguridad” humana, en el fondo íntimamente ligadas a la asombrosa complejidad del hombre en sociedad, y por las cuales hoy se plantean derechos considerados fundamentales, son motivo de reflexión constante y de valoración o juicio pero a la vez de indefinición continua.

Qué es justo así como qué es seguro es una apreciación relativa que depende de una valoración social acerca de una circunstancia o una situación. Lo mismo ocurre con sus contrarios cuando nos preguntamos qué es una injusticia a nivel individual o colectivo, o en qué momento hay una situación de inseguridad humana; condición que usualmente se le conoce como riesgo. Estos son conceptos normativos que dependen de un referente, de un nivel implícito o explícito de aceptabilidad o tolerancia humana, que varía de una colectividad a otra, de una época a otra, pero que se intentan unificar, no necesariamente con éxito, a nivel global y por lo cual se han planteado los denominados derechos humanos. El grado de justicia o el nivel de seguridad es algo que se valora, o incluso que se mide, usualmente con sus contrarios: por ejemplo, con la sanción que un juez en Derecho asigna a quien ha cometido un acto injusto frente a un miembro o grupo de miembros de la sociedad, o con el mucho o poco riesgo que implica por ejemplo una situación de inseguridad alimentaria, inseguridad económica, inseguridad social, inseguridad democrática, entre muchos otros riesgos sociales y ambientales.

Quién y cómo se procura la justicia o quién y cómo se procura la seguridad, y si existe un derecho fundamental que se refleje en una exigencia de algo que se denomine justicia o seguridad, conduce a pensar en conceptos como el de Estado y a la necesidad de poner en perspectiva deberes y responsabilidades de los individuos y de la colectividad que conforman. Hasta dónde es una función y una responsabilidad fundamentalmente del Estado que haya justicia o que haya seguridad, y cómo negar que la definición de Estado está íntimamente enmarañada con la necesidad de procurar o proveer justicia y seguridad. En dónde se origina la percepción de protección del bien común y de protección ante la adversidad ¿en el individuo y de allí a la sociedad? o ¿son expresiones o exigencias culturales o corporativas que se imponen al individuo? Por ejemplo ¿cuánta seguridad es una seguridad suficiente? ¿Existe un umbral que establezca la diferencia entre cuánto es suficiente e insuficiente? ¿Es una apreciación totalmente subjetiva? ¿Hay algún derecho que establezca una medida absoluta para valorar si se está o no se está en riesgo? o ¿en algún grado de riesgo? Claramente se podrían formular preguntas del mismo tenor acerca de la justicia o la injusticia y realizar una reflexión acerca de la dignidad, la equidad, la igualdad por ejemplo, lo que da cuenta de la complejidad del ser humano.

Tratando de comprender y objetivizar se puede señalar que estas nociones son abstracciones compuestas; involucran como sujeto al ser humano pero al mismo tiempo hacen referencia a hechos o circunstancias externas al mismo que lo afectan o lo pueden llegar a afectar. Son siempre una valoración, una apreciación, un juicio individual o colectivo y no parecen tener sentido o existencia en el mundo físico externo al ser humano o la sociedad misma. De nuevo, recurriendo a sus contrarios, la injusticia significa que alguien la sufre o la puede sufrir si un hecho o circunstancia se presenta o ya ha ocurrido. La inseguridad hace referencia a una condición de vulnerabilidad o susceptibilidad de alguien ante la posible acción de un suceso o de una situación peligrosa. Sin lo uno y lo otro no hay inseguridad. Existe en ambos conceptos un simultáneo significado de realidad y de posibilidad. En el caso de la inseguridad, posiblemente más que en el caso de la injusticia, el concepto parecería que se refiere a algo irreal que sólo podría ocurrir en el futuro.

Las características de estas asombrosas abstracciones hacen difícil pasar al terreno de su determinación y a que puedan realmente provenirse en el ejercicio de la toma de decisiones. Hacer justicia difiere sutilmente del concepto mismo de justicia, al igual que *safety* difiere de *security* en el caso de la noción de seguridad o riesgo. En el concepto de 'seguridad territorial', para referirse a la seguridad alimentaria, económica, social, democrática, ambiental —i.e. a la sostenibilidad ecológica y social— y a otros aspectos como la gobernabilidad, e incluso a la misma justicia, el territorio no es un simple espacio geográfico sino el espacio de las decisiones. Una cosa es que la colectividad crea que se protege su bien común y que está protegida ante la adversidad, debido a los preceptos sociales, los medios y al imaginario que se ha construido acerca del Estado, y otra cosa es que esa justicia y esa seguridad existan objetivamente. La injusticia y la inseguridad son, claramente, un problema mucho más grave, latente y real de lo que la colectividad sospecha.

Darse cuenta de la complejidad que subyace a estas nociones es percibir el desarrollo del ser humano como un ser vivo sorprendente y de la aventura milenaria que significa la civilización; es decir, de lo que representa su actuar en sociedad. Tratar de asir estos conceptos del imaginario individual y colectivo y tratar de trasladarlos al campo del quehacer humano es y será, por lo tanto, un desafío constante que no podrá evadir nunca el conocimiento científico y artístico. De estas dos nociones, inmensas en lo abstracto y siempre parciales en la práctica, no sólo depende el futuro sino la existencia de la humanidad.

Raíces de injusticia, semillas de justicia

Rodrigo Escobar-Holguín

Los países originados en la colonización europea, entre los siglos XVI y XIX—en América, África, Asia, Occania— se fundaron sobre una injusticia: el despojo a los indígenas. En América, otra vino a sumarse a ésta: la esclavitud de los africanos.

Claro, había ya injusticia entre los españoles mismos, desde su sociedad de origen y su organización para la empresa de conquista.

En el nuevo continente, el régimen castellano sostuvo con tal base, durante trescientos años, la injusticia cotidiana de la explotación colonial.

La injusticia se ha imbricado en nuestra cultura y sigue operando desde nuestro inconsciente. Es nuestra responsabilidad encontrar cómo es que seguimos perpetuando esa heredad oscura, y cómo podremos libramos de ella para poder ser justos.

La herencia cultural no sigue las leyes de Mendel. A través de la educación, se transmiten imágenes (e imaginarios), emociones y conductas, en una palabra, actitudes, en procesos que comparten la familia, la sociedad y el estado. De allí la impor-



tancia de estudiar qué actitudes estamos incubando. ¿Cómo se originaron esas actitudes? ¿Cuál es su base? ¿Cómo valorarlas? ¿Cómo modificarlas? ¿Cómo generar unas actitudes más propicias a la justicia?

Ellas se construyen históricamente, en respuesta a unas circunstancias. Una vez construidas, tienden a permanecer más allá del tiempo en que surgieron, hasta cuando se hace conciencia de que ya no son adecuadas a la época, y se llega al conocimiento de que hay que deconstruirlas y elaborar unas nuevas, más convenientes a los cambios que han ocurrido. Esto pasa tanto con los individuos como con los grupos humanos, y requiere esfuerzos y procesos complejos. Las actitudes forjadas durante décadas y aún siglos pueden tardar tiempos en desaparecer. Las que se necesita desarrollar, pueden tardar en volverse predominantes. De allí la urgencia de reflexionar sobre el tema y de obrar en consecuencia.

Las primeras décadas del siglo XVI dieron lugar en América a actitudes tales como la del conquistador, la del colono, la del derrotado. Estas actitudes siguen obrando hoy. La consolidación de naciones solidarias y firmes en este continente requiere hacer que pasen de verdad a la historia para dar lugar a otras nuevas que permitan unas relaciones sociales más justas.

El conquistador se imagina portador de una tecnología y de una cultura muy superior a la que observa en el territorio al que ha llegado. Allí, él es casi soberano, pues el poder que le ha enviado está muy lejos, y no puede controlarle efectivamente. En esas circunstancias su ética es la de su poder y su fuerza. Al comienzo puede tener en cuenta los tejidos de alianzas y rivalidades que observa en la población local, pero sólo para utilizarlos hacia sus propios fines. Cuando ha terminado la conquista, tanto los locales que le apoyaron como los que combatió serán igualmente despreciados.

La cultura local, en la actitud de conquista, tiene muy poco valor, más allá de utilizarla para la dominación, como hizo Hernán Cortés con el mito de Quetzalcóatl. La población local es apenas un recurso para ser explotado.

Las expresiones culturales locales, despreciadas, tienen que ceder su lugar y su tiempo a las del conquistador. Pero éste no está realmente interesado en sustituir una cultura por otra; sus fines son de explotación económica. En este sentido quizá tenga que guardar algunas formas, es posible que en el centro de poder político formal—la lejana metrópoli en el siglo XVI, la capital nacional en

el presente— se **intente maquillar la empresa de expoliación dándole el color misional de llevar, antes la civilización, hoy el desarrollo, a las tierras distantes.**

Es el considerar al otro no **más que como una fuente de riqueza por explotar, despreciando sus creencias, su conocimiento, su cultura, lo que está en el núcleo de la actitud conquistadora. No es posible ignorar esa cultura por completo; hay que conocerla para poder explotarla más efectivamente. El fin utilitario del conocimiento de la cultura dominada hace parte de tal actitud. No se la estudia para ayudarla a desarrollarse, a encontrarse a sí misma: por el contrario, se la estudia para expoliarla y dominarla mejor.**

Los conflictos entre un conquistador y otro se resuelven mediante la **lucha armada (ocasionalmente, jurídica) entre unos y otros. Cada conquistador tiende a ocupar el máximo territorio posible. Colón quiso ser el amo de todas las tierras descubiertas; las disputas por límites jurisdiccionales marcaron toda la época de la conquista. Esto pareció disminuir hasta cierto punto con las instituciones coloniales. Hoy hace de nuevo parte del juego de los actores armados de todo tipo.**

La **manera conquistadora de administrar el conocimiento es fundamental. Se pretende manipular la imagen del proceso de conquista y expoliación que se va formando en el centro de poder. Hay que mantener convencido al rey —al senado, al poder judicial, a la población distante— de que todo se está haciendo según las reglas. El conquistador no cree necesario seguirlas al pie de la letra, pero cuando se hace algo que no esté ajustado a ellas hay que mantenerlo oculto por todos los medios. Crea una verdad conveniente y trata de que prevalezca a toda costa. Impone una ley del silencio a los locales que han vivido la realidad tal como fue. En el presente, los periodistas son víctimas de los riesgos de su oficio, que va directamente contra la elaboración de tales verdades acomodadas.**

Esto **dará luego origen a una honda desconfianza que tendrá sus efectos en las instituciones coloniales.**

La **colonia recoge de la conquista el legado del conflicto entre realidad y verdad pretendida (en el caso del poder, verdad oficial). De allí el origen de la desconfianza que va a requerir pruebas y certificaciones de que lo que alguien afirma es verdad. Se hace indispensable una serie de instituciones, se instala toda una burocracia para verificar lo que se dice. Se emplean grandes cantidades de tiempo, energía y recursos en mentir, desmentir, probar, sustentar.**

A la larga, tras tanto esfuerzo, algunos colonos van perdiendo la fe que conceden a su propio juicio. Llegan a no considerarse capacitados para juzgar; los juicios válidos se emiten en la metrópoli o en las instituciones que la representan. Si alguien se atreve a emitir un juicio, su acto no es reconocido por nadie y su juicio no tiene ningún valor mientras no tenga la Autorización del Superior Gobierno. Otros, por el contrario, llegan a creer que su capacidad de manipular las instituciones y las imágenes sociales de la realidad no tiene límites.

En cuanto al conocimiento colonial, éste se maneja como un privilegio; si dejara de serlo y se difundiera públicamente perdería su carácter y su efectividad para la dominación. Es en la capital de la colonia donde se conforma más pronto tal rasgo de actitud. Es allí a donde llega el correo: las oportunidades, los recursos, la ciencia que vienen de la metrópoli (hoy, de las áreas más desarrolladas del mundo) son monopolizados por grupos bien ubicados —las élites nacionales— que los aprovechan en su favor.

La colonia conlleva una jerarquización social y espacial más compleja que la de la conquista. La relación de dependencia internacional ha sido muy mencionada en América Latina, pero se menciona mucho menos la dependencia en el interior del país. Geográficamente, la colonia es un juego de cajas chinas: la capital colonial, dominada por la metrópoli, juega a dominar, a ser metrópoli para el resto del territorio. Cuando llega la independencia, las capitales no encuentran fácilmente cómo pasar de ser centros de dominación a ser centros de servicios para el territorio nacional.

En el interior de las ciudades, aparece desde el comienzo la segregación entre las áreas simbólicas del poder, las residencias privilegiadas, y las residencias de los servidores —una gran aglomeración de pobladores sin acceso a lo más significativo y valioso de la ciudad. La inversión y con ella la calidad del espacio urbano refuerzan esa segregación, que a veces se expresa física y rotundamente. La ciudad crece polarizándose.

La actitud del colono tiene además una dimensión de defensa, pues la colonia sólo domina una parte del territorio, y fuera del área dominada está el otro, el enemigo.

La organización defensiva se da a escala territorial regional, pero también a escala urbana: en las ciudades actuales, los conjuntos cerrados son el correlato de las ciudadelas señoriales.

La independencia se justificó con ideales tomados de los enciclopedistas y los revolucionarios franceses y estadounidenses, lo que generó un conflicto entre el ideario de libertad, igualdad y fraternidad que había servido para convocar a los jóvenes americanos y convencerlos de enrolarse en los ejércitos libertadores, y el proyecto de continuar con la explotación, pero ahora en beneficio de las élites locales. Casi desde un comienzo, muchos criollos, americanos descendientes de españoles, y los mestizos que pudieron hacerlo, habían intentado desviar en su provecho algo del flujo de recursos coloniales hacia la metrópoli. Al ver que España caía en manos de los franceses, vieron la oportunidad de apoderarse por completo de tal flujo para ellos mismos, haciendo suyo un proyecto viciado desde su origen.

Habría que mencionar también una actitud de derrota. Se caracteriza por una dolorosa convicción y sensación de impotencia para influir en la realidad, que no deja ninguna posibilidad de acción fuera del desprecio y la falta de compromiso con los proyectos colectivos que otros –percibidos como los vencedores– procuran realizar. No es posible convocar a los derrotados en propósitos de interés común, pues para ellos ese interés no existe. Cuando algún proyecto se logra volver realidad, no se puede esperar que ellos participen en su cuidado. Por el contrario, cuando pueden, expresan lo que sienten a través del vandalismo y la violencia. El compromiso con el cuidado del espacio público suele ser un buen indicador de qué tan derrotado puede sentirse un pueblo.

Estas actitudes de conquista, colonia y derrota descritas están en la raíz de una larga cadena de injusticia que se nutre a sí misma a través de ellas y los actos que originan. Habría que generar una actitud que las pueda sustituir y que genere actos justos. ¿Cuál es esta actitud?

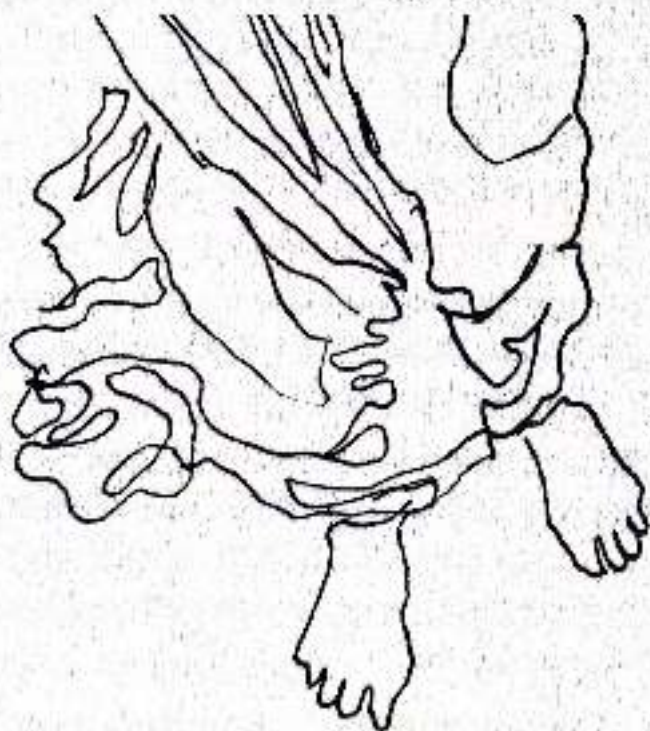
En Colombia, desde la constitución de 1991, se han comenzado a identificar sus bases: la solidaridad, el respeto a la cultura ajena, la confianza, la honestidad. Estos valores deben ser base de creencias y emociones compartidas, dar marco a la creatividad de proyectos y acciones, y poderse usar como criterios para valorar los actos y los logros.

Pero eso no es sino un comienzo. Se debe luchar contra una inercia que ha tenido vigencia durante siglos. El esfuerzo por neutralizarla debe ser magno, constante, consciente. Para lograrlo hay dos dimensiones que son claves.

Una es la identidad. Consiste en que la entidad social —la nación, por ejemplo— se reconoce a sí misma como una en toda su integridad y su diversidad, e igualmente reconoce a otras entidades sociales diferentes de la misma manera. Al alcanzar la identidad, quedan en el pasado cualesquiera expresiones de menosprecio por otros. La identidad permite el reconocimiento humano mutuo y equitativo.

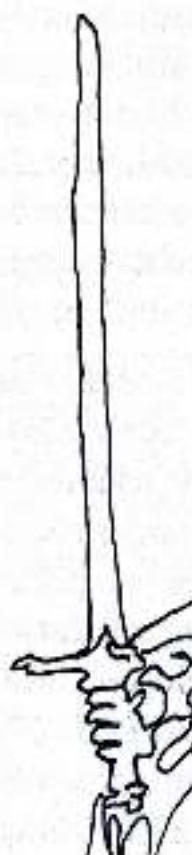
La otra es la educación, el instrumento para que la actitud nueva llegue a ser una realidad arraigada y fructífera. Una educación a la que todos puedan tener acceso, en la que no haya privilegios. Una educación que convierta las viejas actitudes, raíces de injusticia, en un recuerdo del pasado, y que dé presencia, futuro y realidad a nuevas actitudes, semillas de justicia.

Ese conflicto se extiende hasta el presente, y aún no acaba de transformarse del todo en político, porque se sigue acudiendo en variedad de circunstancias a las armas.



Justicia restaurativa para las víctimas del desplazamiento forzado en Colombia

Mario-Hernán López B.



En Colombia, se encuentran casi cuatro millones de personas en situación de desplazamiento; las estadísticas en la materia suelen ser contradictorias y proceden de diferentes registros elaborados por agencias gubernamentales y no gubernamentales que se disputan la validez de las cifras. La diáspora de más de veinte años, generada por la confrontación interna, ha creado lo que puede calificarse como el más grave conflicto en materia de derechos humanos en la historia reciente del país. La complejidad que ha adquirido la migración interna forzada obliga a considerarla como una problemática que requiere superar las políticas basadas en la asistencia material a las víctimas, la negociación con los victimarios y la convocatoria a la solidaridad social a través de los medios de comunicación; y, en su lugar, avanzar hacia un marco de justicia restaurativa que haga énfasis en la reparación del daño, la sanación de las heridas y la reconstrucción de las comunidades afectadas.

Por casi una década se han hecho críticas severas a la forma como el Estado ha abordado la atención a la víctimas del desplazamiento forzado, a tal punto que en el mes de febrero

de 2004, la Corte Constitucional, a través de la Sentencia T-025, decidió declarar el conjunto de violaciones, a las cuales están sometidos los desplazados por la violencia en Colombia, como un *estado de cosas inconstitucional*. La Corte, en el contenido de la Sentencia, estimó, entre otros, violados los derechos a la vida digna, a la integridad personal, a la igualdad de petición, al trabajo, a la salud, a la seguridad social, a la educación, al mínimo vital. En lo relacionado con el incumplimiento de la política pública de atención a la población en condición de desplazamiento —en buena parte señalada en la Ley 387 de 1997—, identificó dos problemas básicos: la asignación insuficiente de recursos y las múltiples deficiencias en la capacidad institucional del Estado para responder de manera oportuna y eficaz a las necesidades de los desplazados.

De acuerdo con la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento —CODHES—, la declaratoria de la Corte es el resultado de dos asuntos íntimamente ligados: la situación en sí misma, y las exigencias de protección, atención y restablecimiento demandadas por los sectores afectados. Vale la pena señalar que el planteamiento tanto de la Corte como de las organizaciones humanitarias, está más cerca de una visión retributiva del daño a las víctimas que de una justicia restaurativa dirigida a la resolución completa del conflicto con el concurso de todos los involucrados. La Sentencia —calificada como histórica al romper una eventual actuación monolítica del Estado frente al conflicto colombiano y tutelar un conjunto de derechos— implicó la reactivación de los compromisos gubernamentales, así como el reconocimiento del carácter perentorio que debe tener el cumplimiento de las responsabilidades estatales frente a la población desplazada por el conflicto armado.

El aspecto más trascendental derivado de la discusión pública acerca de las políticas de atención para las personas desplazadas, tiene que ver con la adopción del enfoque de derechos; esto significa, a juicio del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados —ACNUR—, que si bien existen limitaciones de recursos estatales para cubrir completamente las necesidades de la población, y que persisten los problemas en las respuestas institucionales, las acciones estatales deben orientarse a la protección de un conjunto de derechos y no sólo a la atención humanitaria de emergencia. Puede afirmarse que, por esta vía, se ha promovido y generado un camino real para la evaluación participativa de la política pública para la atención a la población desplazada y se han establecido los términos para el cumplimiento de las obligaciones gubernamentales.

El reconocimiento como víctimas, en el caso de quienes han sufrido desplazamiento forzado, implica que tienen derecho a *que se revele la verdad de los hechos y a obtener, de los autores del delito, una reparación*. Un marco completo del reconocimiento implica la reconstrucción de las relaciones sociales y la generación de comunidad capaz de tramitar en forma pacífica sus conflictos.

Dados los recientes acontecimientos en materia de negociaciones y acuerdos del gobierno con los grupos paraestatales —y la expectativa creada para avanzar hacia a una fase de posconflicto con los grupos contraestatales—, se ha puesto sobre la mesa la posibilidad de impulsar nuevos enfoques para buscar la reparación de los daños causados y la sanación de las heridas; esto supone generar estrategias de encuentro en los territorios afectados entre víctimas y victimarios, así como disponer de recursos públicos para la inversión y la reparación de los daños causados a las comunidades.

Para avanzar en el proceso de desmovilización de los distintos sectores ilegales armados, se requiere que los planes nacionales, y otras instancias de planificación local, incorporen programas de justicia restaurativa; se trata de hacer énfasis en la reparación de los daños, buscando, en lo posible, volver a su estado original a aquéllos que han sido afectados, reconstruyendo las relaciones sociales rotas en el conflicto vinculando en el proceso tanto a víctimas como a comunidad y victimarios; esto implica redefinir los actuales marcos de la atención planteados por el gobierno en los cuales se limita el restablecimiento de la población al retorno a sus lugares de origen, y la reubicación y el reasentamiento de las víctimas a una política que confunde la situación del desplazamiento forzado con las condiciones de la población vulnerable de los municipios. Una política integral de restablecimiento y reparación incluye el resarcimiento del daño no material —moral, social, político, existencial, simbólico, al proyecto de vida—, y material, así como el derecho a que se conozca la verdad, se haga justicia y se reconstruya la comunidad.

Las discusiones sobre la forma de abordar las múltiples problemáticas de los cuatro millones de desplazados se están basando en la adopción de un enfoque de derechos, esto ha significado que la acción institucional se dirija a reconocer a las personas en situación de desplazamiento como portadora de ellos y, por lo tanto, la gestión de las autoridades se orienta a garantizarlos de una manera coherente y diferencial; a partir de los acuerdos recientes de desmovilización, y

de la expedición de la ley de justicia, paz y reparación, han aparecido otras reflexiones y propuestas relacionadas con el alcance de la justicia y las formas de reparar a las víctimas, con algo más que las tristes ayudas humanitarias de emergencia.



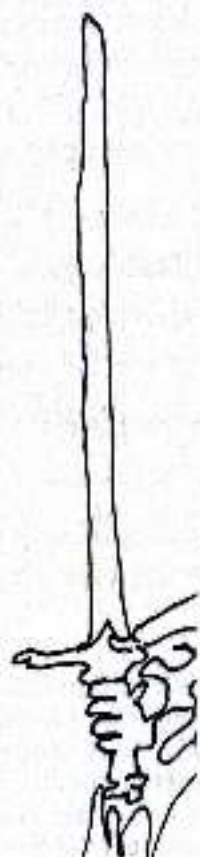
Juanjo - 2008

La justicia de las protestas sociales

Leonardo García-Jaramillo

Las continuas manifestaciones públicas que se registran en Colombia por parte de diversos sectores debido a las difíciles situaciones que deben padecer, pone de presente la dramática cuestión de la legitimidad de la protesta social que ha merecido la atención de reputados autores como John Rawls y, en el contexto latinoamericano, Roberto Gargarella. En un interrogante puede sintetizarse el cometido de esta reflexión: ¿Por qué la respuesta usual del Estado ante casos de protestas sociales llevadas a cabo por sectores desfavorecidos (sin siquiera considerar someramente el grado de su legitimidad política e, incluso, validez jurídica) es siempre la de sacar la caballería policial a la calle, arrojar gases lacrimógenos, lanzar chorros de agua a presión, realizar arrestos aleatorios y, posteriormente, movilizar a los fiscales?

En este país se registran protestas casi a diario por parte de los indígenas en el Cauca que reclaman una política de redistribución de tierras, del sector del agro por el potencial perjuicio que padecerán debido a los tratados de libre comercio, de los militares retirados por sus desfavorables condiciones pensionales, de los empleados de la administración de justicia



por la carencia de los recursos materiales necesarios para desarrollar su actividad, de los desplazados por ser los grandes olvidados de los procesos de paz, de decenas de padres de familia en la Costa por la imposición de un "pico y placa escolar" debido a la falta de profesores para atender la demanda por cupos escolares, así como de los camioneros en los puertos por los altos costos de los fletes, los conductores de moto-taxis por la prohibición de ejercer la única actividad lucrativa que encuentran para sostener a sus familias, los hinchas de los equipos de fútbol por la falta de oportunidades laborales, los vendedores ambulantes por los atropellos de la fuerza pública, los desmovilizados por el incumplimiento gubernamental en el proceso de reinserción y la ciudadanía en general en contra de la violencia guerrillera.

Aunque en algunos casos existen formas distintas que resultan idóneas y, digamos, "institucionalmente admisibles", en otros casos los repetitivos actos de protesta (en la forma, fundamentalmente, de obstrucción de las vías públicas, huelgas de trabajadores y toma de tierras) corresponden a demandas legítimas de la ciudadanía marginada que ha padecido una especie de situación de humillación extrema que implica que no se percibe a sí misma como destinataria ni como merecedora de derechos mínimos (como los sociales¹) y el Estado no propende por su garantía o no promueve iniciativas que, en términos de discriminación positiva, compensen a los grupos minoritarios por el hecho de haber sido históricamente dejados a un lado respecto de la protección y garantía de sus derechos.

De manera regular las autoridades públicas (policía, jueces, fiscales...) no han abordado adecuadamente la cuestión por el derecho a las protestas sociales llevadas a cabo por sectores desfavorecidos. En estos casos la respuesta usual del Estado es siempre la criminalización y, de la opinión pública, la condena. Tradicionalmente han tendido a reducir las protestas a actos punibles cualquiera que deben ser sometidos y juzgados como tales.

La cuestión del derecho a la protesta es un blanco fácil legalmente pero extremadamente difícil política, e incluso, jurídicamente, ya que a

¹ Rodolfo Arango, *Derechos, constitucionalismo y democracia*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2005. Roberto Gargarella, "Should Deliberative Democrats Defend the Judicial Enforcement of Social Rights?", en: José L. Martí - Samantha Bosson (eds.) *Deliberative Democracy and its Discontents*. London: Ashgate, 2006. Vers. cast. de Leonardo García J. "¿Los partidarios de la democracia deliberativa deben defender la protección judicial de los derechos sociales?", en: Rodolfo Arango (ed.) *Filosofía de la democracia*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

partir de una interpretación literal y restringida de la ley penal quienes comenten actos de protesta (verbigracia: obstrucción de vías, manifestaciones públicas...) sencillamente son merecedores de todo el peso de la ley. Pero la cuestión se torna singularmente compleja una vez que se observa el problema social en su verdadera dimensión –esto es, como una actuación desesperada de los menos favorecidos en la sociedad–, cuando se considera el hecho de que se trata de un reclamo de derechos mínimos por parte de aquéllos a quienes les han sido históricamente cerradas todas las puertas institucionales y las vías legales para dirigir sus reclamos “debidamente”.

Cuando hay otros derechos en juego, además del de las personas para movilizarse libremente por las calles o el de la consecución de víveres en los supermercados, se deberían considerar, siguiendo a Gargarella, dos criterios en el momento de juzgar un acto de protesta, a saber, la gravedad del derecho afectado que motiva la protesta, y las alternativas posibles que tiene el grupo que protesta para exteriorizar –particularmente a las autoridades públicas– dicha afectación y favorecer así el remedio de la situación que padece. ¿Cuáles son los grupos que protestan y por qué lo hacen? ¿por sus derechos fundamentales, acaso?

En contextos de desigualdad, el derecho a la protesta se reserva a quienes no tienen otros medios (directos) para hacer conocer su punto de vista y exteriorizar peticiones a nivel institucional. Es decir: quienes no tienen posibilidad económica o poder (en nuestro precario arreglo institucional la disyuntiva casi nunca se presenta porque la primera garantiza el acceso al segundo y el segundo permite conseguir la primera) carecen de acceso a los medios de comunicación, por lo que consecuentemente están privados de la posibilidad de contar con algún medio efectivo para expresar sus demandas más acuciantes.

Si las autoridades públicas, ante tales situaciones, por acción u omisión, perpetúan los padecimientos que sufren los ciudadanos a causa de la pobreza –entendida contemporáneamente como violación de un derecho humano fundamental² – debe admitirse institucionalmente el derecho a protestar por la garan-

² Sobre este punto, sin duda, resulta particularmente aleccionadora la obra de Thomas Pogge, de quien puede consultarse, “Human Rights and Human Responsibilities”, en: Ciaran Cronin – Pablo de Greiff (eds.) *Global Justice and Transnational Politics*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002; “Severe Poverty as a Human Rights Violation”, en: Thomas Pogge (ed.) *Freedom from Poverty: as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?* Oxford University Press, 2007; *La pobreza en el mundo y los Derechos Humanos*. Barcelona: Puidós, 2005; *Haciendo justicia a la humanidad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica (próximo a publicarse).

tía de los derechos que son tomados en serio por la Constitución pero que las autoridades que deben realizar las actuaciones tendientes a propender por la realización de los mismos tradicionalmente les han dado la espalda a los desfavorecidos. Amplísimos grupos sociales son acogidos por el ordenamiento jurídico pero despreciados por el sistema político.

La defensa de tal derecho puede acometerse tanto desde la filosofía política como desde la teoría constitucional. Considerando que se trata de uno de los más acuciantes temas con los que nos encontramos casi a diario en este país, puede preferirse el enfoque teórico-constitucional en la medida en que parte necesariamente de remisiones al derecho constitucional propiamente, pues los argumentos y contra-argumentos respecto a la protesta surgen en gran medida de las interpretaciones que del texto fundamental, y demás disposiciones y normatividades constitucionales, hacen quienes se ubican a uno u otro lado de la discusión (pro o contra-protesta). Constitucionalmente el derecho a la protesta comporta la discusión sobre cómo han de actuar los jueces y las autoridades públicas cuando deben resolver casos que comportan también situaciones de graves privaciones y padecimientos; casos que caen dentro de la categoría ya bien conocida de los "casos difíciles"³, es decir aquellos casos en donde existe más de un alternativa razonable aplicable, que se presentan cuando en la situación concreta que se examina existe más de una norma pertinente aplicable (como cuando se da una colisión entre principios), cuando hay una laguna, o cuando los hechos y las normas relevantes permiten más de una solución (norma aplicable lingüísticamente ambigua, como dice Herbert Hart, de "textura abierta"⁴), cuando habiendo un precedente, este debe ser modificado, o cuando, no obstante existir una sola norma pertinente y su enunciado es claro, su aplicación puede ser perjudicial. Los casos que involucran protestas por derechos legítimos como los sociales, son buenos ejemplos de casos difíciles debido a la gran prolijidad de reglas que se enfrentan y principios que entran en colisión.

En cualquiera de sus manifestaciones la protesta debe concebirse como una caja de resonancia de las demandas de quienes no cuentan con otros medios

³ Ver, puntualmente, Ronald Dworkin "Hard Cases", en: *Harvard Law Review* No. 88, 1975. Reimpreso en *Taking Rights Seriously*, cap. 4.

⁴ Herbert L. A. Hart, "The open texture of Law", en: *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon press, 2nd ed., 1994, pp. 124 - 136.

para hacerse oír, o igualmente como un termómetro que mide el grado en el cual los estados sociales de derecho están honrando tal modelo ideológico y fórmula política que los apremia a realizar los derechos de una forma tal que se protejan los fundamentales mientras se garanticen los sociales, en función del alcance y significado de una constitución democrática.

El que existan grupos excluidos de forma sistemática de la garantía de derechos que les están reconocidos en los catálogos constitucionales, es indicio de las graves falencias en los procedimientos políticos existentes; escenario en el cual la protesta se convierte en un recurso legítimo para insertarse en las dinámicas deliberativas que procuran igualar en la realidad a las personas, a partir de la exigencia por la justiciabilidad de los derechos consignados en la Constitución.

Pero la protesta en forma alguna debe entenderse como una queja ni una lamentación pública de los paupérrimos abandonados por el sistema que esperan recibir solidaridad o misericordia de los bienaventurados, sino que es el último recurso de numerosos grupos sociales de ser considerados como actores políticos relevantes en el momento de influir en la configuración del Estado, según las promesas que, en tanto derechos, se han formulado en leyes o, más comúnmente, en textos constitucionales. Con fina ironía Gargarella señala al respecto que las obstrucciones de vías *"no nacieron como un modo divertidísimo de festejar la disputa sobre un derecho, sino como un recurso último y desesperado para llamar la atención de autoridades que cerraban las puertas, las ventanas, los ojos y los oídos a quienes venían a reclamar de rodillas por la protección de derechos arrasados por el poder"*⁵.

Podría decirse en este sentido que los gobiernos son responsables de los bloqueos a las vías terrestres porque históricamente han bloqueado las vías de comunicación que lo vinculan con la ciudadanía. En muchas ocasiones los representantes del pueblo se han encargado de socavar los derechos expresivos

⁵ Véase el ensayo de su autoría próximo a publicarse, "Un diálogo sobre la ley y la protesta social". Me baso en la versión manuscrita facilitada por el autor. Sobre el tema pueden consultarse también sus trabajos, "Expresión cívica y cortes de ruta", en: Felipe González – Felipe Viveros (eds.) *Igualdad, libertad de expresión e interés público*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2000; *El derecho a la protesta. El primer derecho*. Buenos Aires: Ad Hoc, 2005.

esenciales (organizar manifestaciones y asambleas, y protestar) de quienes los eligen, cuando la expresión política en tales situaciones requiere de protección pública.

El derecho a la protesta debe preservarse porque también en el disenso se apoya la democracia. Como manifestación extrema de quienes tienen dificultades económicas o políticas para expresarse, la protesta debe ser protegida por los poderes públicos y la sociedad civil, y en cualquier caso no deben reducirse a meros actos criminales que deben ser sometidos y juzgados como tales. El derecho a la protesta es, entonces, el derecho que sirve para reclamar otros derechos o, en palabras del citado constitucionalista, “el primer derecho: el derecho a exigir la recuperación de los demás derechos”; protestar es reafirmar públicamente el derecho a tener derechos.

Esta breve reflexión puede concluirse con la frase del jurista norteamericano Ronald Dworkin en su poco conocida contribución al reporte sobre la Comisión Nacional de los Desaparecidos en Argentina (1986). *“La desobediencia civil no es necesariamente errada [cuando acontece] una historia de injusticia que creó gran pobreza para millones (...) y proporcionó poder político vasto e injusto para los grandes propietarios que hoy lo utilizan para evitar o retardar reformas (...) Habiendo evidencias (...) para demostrar que un grupo no es tratado como participante en igualdad de condiciones en la ventura política de una nación, la democracia falló y, en esa medida, hasta que cambie la actitud del gobierno los actos no violentos deben ser comprendidos dentro de la honrosa tradición de la desobediencia civil”*.

El mayo francés de 1968¹

Pierre de Boisdeffre

Traducción del francés:
Norma Velásquez-Garcés

¿ Por qué al aniversario de mayo 1968 se le ha dado tanta relevancia?

¿Por qué los medios le han dado tanta importancia, mientras que el sesquicentenario de una “verdadera revolución”, como la de 1848, fue completamente olvidado? Intentaré responder a esta pregunta.

Hace treinta años, en el verano de 1968, cuando el fuego de mayo no era ya más que cenizas, había llegado a ser de buen tono reír, al menos en la “mayoría silenciosa”, de esta revolución de risa. Yo no era de esa opinión y algunos se asombraron de que le diera tanta importancia, en mi *Carta abierta a los hombres de izquierda*, a los acontecimientos de Mayo. Pero compartía la opinión de mi maestro y amigo Bertrand de Jouvenel: estos “días sin mañana” no serán “sin futuro”.

¹ Al celebrarse el cuadragésimo aniversario de la revolución de Mayo del 68, el director de la Revista *Aléph*, Carlos-Enrique Ruiz, consideró pertinente la traducción de este artículo de Pierre de Boisdeffre, cuyas críticas, así personalmente no las comparto, tienen tanta validez hoy como hace diez años y, sobre todo, por las cualidades intelectuales de quien fuera embajador de Francia en Colombia (N. del T.). El texto corresponde a conferencia impartida por el autor en el Auditorio de la Universidad Nacional de Colombia, Manizales 1998, a propósito de los treinta años de ese acontecimiento (N.D.).



En la primavera de 1968, Francia, repitámoslo, se aburría. La guerra de Argelia estaba lejos. A finales de 1965, el general de Gaulle fue reelegido, por escaso margen, presidente de la República. La izquierda se reconcilia con el partido comunista y encuentra un jefe, osado e inquietante, François Mitterrand, quien obtuvo 45% de los votos, en la segunda vuelta de la elección presidencial. Sin atreverme demasiado a decirlo, la izquierda comienza a acomodarse en el seno del régimen, para terminar por apoderarse del poder de la manera más legal del mundo.

¿Entramos mucho después de Estados Unidos, en la era de las sociedades industriales de consumo? Si no existiera otro problema que el de la repartición de las riquezas, la política, en el sentido antiguo y hegemónico de la palabra, debería languidecer. Al convertirse en una "sociedad industrial avanzada", en el sentido en que la entienden Aron, Burham y Marcuse, Francia pasaría insensiblemente "de la lucha de clases a la satisfacción belicosa" y adoptaría poco a poco los rasgos del capitalismo estadounidense.

Los fermentos de rebelión y de insumisión subsisten sólo en los "guetos" universitarios: alumnos encerrados en sus universidades, por lo tanto, aislados de la sociedad, sin preocupaciones materiales, sometidos a influencias ideológicas negativas y de profesores contestatarios, pero libres y sin ataduras, llevan a millares de estudiantes, revolucionarios idealistas, a esperar el momento de levantar la antorcha de la revolución y llevarla hacia el edificio, que al juzgarlo desde la fachada universitaria y parisina, no alcanza a la edificación misma que va a revelarse trágicamente estable: la sociedad francesa.

Al principio, la "Bastilla" es fácil de tomar: una Universidad orgullosa y esclerótica, visiblemente inadaptada a las necesidades de una sociedad moderna. En Mayo, la rebelión arde en la Sorbona, se extiende a la provincia y, como una bola de nieve, a todo el cuerpo social. Pero esta rebelión es "espontánea". No fue concebida, ni preparada. No tuvo jefe ni doctrina. ¿Es la hora de la izquierda?: ¿mayo 1968 va a anular mayo 1958? Ahora bien, *la izquierda no existe*: es la revelación sorprendente de este mes.

El P. C. (partido comunista) se considera como un partido de gobierno; los intereses de la clase obrera, aquellos de una estrategia mundial, predominan sobre los votos de los estudiantes. Lo contrario, "sería creer que con una pequeña minoría puede hacerse la revolución". El partido sabe cual es el peso real de las fuerzas en cuestión, y, sobre todo, sabe de la solidez de la burguesía.

El P. S. U. (el partido socialista universitario) quisiera tomarse el poder; pero, al estar compuesto de intelectuales, de funcionarios, de universitarios, de cristianos o de curas de izquierda, carece de una base popular.

Del apacible desfile del primero de mayo de 1968 al éxodo masivo del puente de Pentecostés, el pueblo de París va a vivir en un mes la epopeya folclórica de las revoluciones del siglo XIX. Pero el fervor revolucionario se perderá rápido. De la conjunción de la violencia, del desorden y de la fiesta nacerá una *Chambre introuvable*², surgida de las urnas a favor de una increíble sorpresa.

Escuchemos, primero que todo, a Daniel Cohn-Bendit. "Poner en tela de juicio a la Universidad...no es un sentimiento de inadaptación de la enseñanza a un futuro próximo, ni siquiera el problema de los profesionales egresados, sino el rechazo de la sociedad burocrática jerarquizada... Es en eso que el movimiento estudiantil es revolucionario y no universitario. Este movimiento no rechaza las reformas, al contrario, su acción las provoca..., pero él intenta, más allá de las satisfacciones inmediatas, elaborar una estrategia que permita el cambio radical de la sociedad".

La rebelión estudiantil había buscado durante largo tiempo un pretexto. En Nanterre, fue la libertad sexual.

El Vietnam era cosa seria. Pero no bastaba desfilar sobre las calles de París aclamando "la lucha heroica del pueblo vietnamita" para hacer retroceder a los Estados Unidos³.

Además, esto no incomodaba mucho a de Gaulle, puesto que el general estaba contra la guerra y había dado a conocer su opinión a este respecto.

Ahora bien, los estudiantes estaban contra "el poder gaullista", no porque fuera gaullista, como sucedía con la oposición de la izquierda política, sino porque de Gaulle era el poder, un poder fuerte, al menos en el plano del verbo y de la doctrina; los estudiantes veían en ese régimen "la expresión flagrante y

² Nombre dado irónicamente a la Cámara de diputados ultrarrealista, reunida en octubre de 1815 y disuelta en septiembre de 1816, la cual sancionó, con gran complacencia, leyes reaccionarias. (Cf. *Nouveau petit Larousse illustré*). En el texto, *Chambre introuvable*, hace referencia a la Cámara con mayoría gaullista que los partidarios del general de Gaulle no esperaban. Era, entonces, una Cámara inesperada. (N. del T.).

³ No olvidemos que Estados Unidos ha sido la sociedad de consumo por antonomasia y Mayo 68 fue la primera revolución contra este tipo de sociedad (N. del T.).

perfecta del autoritarismo profundo de la Sociedad francesa”. Las “carencias de esta Sociedad, su defecto profundo cuyo sentido era completamente superficial y frívolo y la falta de una verdadera comunicación” eran considerados como un escándalo. Esta clase de sociedad *debía ser destruida*.

Los estudiantes habían descubierto esta verdad de Perogrullo: *los revolucionarios son gente que no tienen ningún proyecto*. “A partir del momento en el que usted tenga un proyecto de sociedad para sustituir el existente, usted es, en el sentido estricto de la palabra, un simple reformista. Por el contrario, si usted acomete contra las estructuras diciendo que a continuación se harán o se inventarán durante el desarrollo del movimiento mismo unas nuevas, entonces usted es un revolucionario”.

Mientras que la rebelión se toma el poder de las universidades y de las calles, la sociedad permanece. Pero los estudiantes tomaban una exultante revancha. Por fin, ¡el Espíritu triunfaba sobre la Bestia! Por lo menos, *Combat* con Maurice Clavel a la cabeza, debía, con que lirismo, desarrollar este punto de vista. El ciclo *manifestaciones-represiones-barricadas-granadas lacrimógenas*, alimentó todo el mes de mayo, alentó la dialéctica de la contestación. Sin este enfrentamiento cotidiano, la rebelión se habría malogrado o tomado otros caminos.

La violencia es el signo concreto de la rebelión. Las paredes se cubren de grafitos, los adoquines vuelan, los árboles caen, las barricadas se levantan, los automóviles son incendiados, la Bolsa arde... tantos gestos que son a la vez perspectiva y conducta, símbolo y materia, ser y hacer.

Pero la destrucción debe prolongar la violencia, para así inscribirla en la realidad social. Al derribar la columna *Vendôme*, al quemar el *Hotel de Ville*⁴, la *Cour de Comptes*⁵, el palacio de la Legión de Honor, los partidarios de la Comuna de 1871 infligieron a la sociedad burguesa las sangrientas cicatrices de la guerra civil.

Pero la destrucción es siempre, en definitiva, una confesión de impotencia: la destrucción no reemplaza la política.

⁴ Alcaldía de París (N. del T.).

⁵ Entidad administrativa encargada de vigilar los asuntos financieros de los organismos públicos. Cf. el diccionario Larousse francés-español – español-francés (N. del T.).

En teoría, la violencia de mayo corresponde a una estrategia: la *estrategia de la contestación*, que “puede ser para Francia lo que fue la guerrilla para Cuba o “la larga marcha” para China”. *Se trataba de imponer la violencia al enemigo de clase*, la burguesía. Si esta última rehusaba responder y utilizaba a su vez la violencia, ella se confesaba vencida y debía someterse. Pero si esa burguesía intentaba defenderse, entonces estaba condenada en virtud de sus propios principios.

“Contra la revolución cultural, porque ella se encierra en un lenguaje y en una práctica política desarmada por la historia, la burguesía se revela culturalmente agotada y no puede recurrir sino a la violencia física: C.R.S.⁶, la policía, expulsiones, golpes de bolillos... *La burguesía es entonces responsable de las situaciones violentas, puesto que es ella la que, por carencia de palabras liberadoras, la desencadena*”. Pero hay contradicciones en los términos: o bien el Estado burgués abdica, lo que se creyó durante quince días, o bien Él decide defenderse, y fue lo que sucedió el 30 de mayo. En 1968, habida cuenta de las fuerzas en conflicto, la revolución no podía ser victoriosa, a menos que se diera una dimisión del Gobierno.

Parece que los teóricos del “poder estudiantil” se dejaron embriagar por falsas analogías: con Cuba, con la China. Ahora bien, en Cuba fue la guerrilla, la lucha *armada* que tuvo toda la razón para enfrentarse a Batista. Mientras que en China, la revolución cultural no *precede* sino que *sigue* la toma del poder. Es una ilusión creer que basta *apoderarse de la palabra* para adueñarse del Estado.

Pero se había “tomado la palabra”, como otros se habían tomado la Bastilla.

¡Liberad la expresión! Este eslogan resume todos los otros.

Sobre todas las paredes se crea el drama:

¡Cuando el último sociólogo sea estrangulado con las tripas del último burócrata, los estudiantes serán por fin libres!

¡No más profesores! El conocimiento debe ser libre. No trabajes nunca:
ESPONTANEIDAD = CREATIVIDAD.

⁶ Compañía Republicana de Seguridad cuyo principal papel consiste en evitar los disturbios (N.T.).

Las siguientes declaraciones perentorias son más poéticas que políticas:

La barricada cierra la calle pero abre el camino.

¡La sociedad es una flor carnívora!

Inventar, es tomar el poder del futuro.

¡Viva la comunicación! Abajo la tele-comunicación.

En su efervescencia imaginativa, estos grafitos recuerdan los bellos días del surrealismo.

Eluard, Breton, Desnos habrían podido exclamar:

Se debe explorar sistemáticamente el azar.

Tomad vuestros deseos como realidades.

¡Corre, camarada, el viejo mundo está detrás de tí!

¡Disfrutad con los adoquines!, pudo ser una divisa de Benjamín Péret.

Pero se leía también esta frase a lo Saint-Just: *¡Jóvenes, cesad de alienar a los hombres! ¡Ofreceos a la revolución!*

Esta palabra tomada, o retomada, no fue la expresión de un pensamiento nuevo, sino más bien una palabra prestada, forzada, a veces repetida como un ventrílocuo; más cerca de la comedia que del drama, más próxima del sueño que de la realidad.

De ahí estos eslogan: *¡Dejemos el miedo del comunismo a los animales cornudos*" (En las paredes de Bellas Artes).

¡Dios, yo sospecho que tú eres un intelectual de izquierda! (Liceo Condorcet).

¡Yo soy marxista, tendencia Groucho! (C. 20, Nanterre).

Otros, mas amargos:

Miraos, estáis tristes (En la Sorbona).

¡Oh! Verdaderamente la naturaleza es una madrastra. (Etats généraux du cinéma)⁷.

⁷ Asamblea de cineastas. (N. del T.).

O simplemente desencantados:

¡No vayas a Grecia en este verano, quédate en la Sorbona! (En la Sorbona). El consejo no fue seguido.

Y para terminar, como un tañido fúnebre:

Yo sueño con ser un idiota feliz (Anfiteatro de música, Nanterre).

La fiesta había terminado, pero había habido fiesta: la ilusión de la Palabra liberada.

El infortunio de los estudiantes contestatarios fue el de haber desconocido sus limitaciones. Un profesor de la facultad de Ciencias de Lille, M. Jean Savard, no se equivocó al decirles: "Ustedes todos, aun los más pobres de entre ustedes, son unos privilegiados, pues tienen la suerte de escapar de la condición proletaria o de la de los mensajeros. Sus camaradas de la fábrica en verdad no lo son ya, e incluso ustedes deben admitir que los obreros nunca han sido sus camaradas. Que la sociedad sea capitalista o socialista carece de importancia, porque es gracias a las subvenciones de aquella que ustedes pueden estudiar. El joven obrero, que sufre en la cantera..., paga impuestos para que ustedes lleguen a ser sus superiores jerárquicos... Ustedes habrían sido escuchados mucho más si sus representantes hubieran dicho: 'nosotros hemos tenido suerte', en lugar de decir: 'nosotros tenemos derechos'.

Y más fuertemente, Jacques Monod: "Yo confieso que todavía no he llegado a comprender como los jóvenes que se creen marxistas... llegan a confundir la Francia de 1968 con América Latina, con China o con la Rusia de 1917".

Sartre habría enviado a los estudiantes, sin preocuparse mucho, a la masacre, listo para firmar, el momento llegado, un manifiesto muy condolido. El P. C. "no quería desencadenar una guerra civil que habría desembocado en una dictadura militar y que después de una represión militar peor que la de la Comuna de París, habría hecho retroceder el movimiento obrero, en Francia, 20 o 30 años".

René Andrieu concluyó: "En un país como Francia no llegaremos a la revolución *solamente* con elecciones, pero tampoco llegaremos contra las elecciones, contra el sufragio universal. Para esto, se necesita un amplio consenso de la población".

Finalmente, delante de la división de los adversarios, frente a los estudiantes fatigados, a pesar de todos los *Libros negros*, no se derramó una gota de sangre en las barricadas, el poder se rehizo.

Después de un mes de indecisión, de Gaulle reacciona como todo un estratega, y de un solo golpe impone el orden. El 30 de mayo fue su victoria del Marne.

En unas pocas horas, la pesadilla de un mes se disipa como por encantamiento. Yo estaba en el desfile gaullista; la sorpresa más grande fue encontrarla tan numerosa. Había de todo: funcionarios y ministros, estudiantes y contables, valientes jóvenes del vigésimo distrito y elegantes muchachas del decimosexto distrito, obreros, ¡pero sí, obreros!, y cocineros. Lo que más me emocionó fue ver las fortalezas burguesas de los Campos Elíseos, se abucheaba *Le Figaro*, y el acudir de las personas humildes a la manifestación. En la tarde, la campaña electoral era un hecho, con los solos pliegues de la bandera tricolor, sin ideas, sin programa, sin organización.

¿Mayo 1968 había sido pues una simple llamarada?

Cohn-Bendit había dicho: “La revolución que comienza pondrá en tela de juicio no sólo la sociedad capitalista, sino toda la civilización industrial. La sociedad de consumo debe perecer de muerte violenta. La sociedad de la alienación debe perecer de muerte violenta. Nosotros queremos un mundo nuevo y original. Nosotros rechazamos un mundo en el cual a la certidumbre de no morir de hambre se le agrega el riesgo de morir de tedio”.

Pero él es hoy alcalde-adjunto de Francfort y diputado europeo.

Es verdad que él había dicho también: “Nosotros no hacemos la revolución para nuestros hijos, ese sacrificio sería contrarrevolucionario”....

“Lector...vístete, pues yo espero que tu hayas leído estas páginas, y ve a cine. Mira el melancólico tedio de este espectáculo, que, generalmente, te excluye... Después, en el minuto en que la primera publicidad aparece sobre la pantalla, compra tomates y obra... Rechaza todo. Luego sale a la calle, rompe los afiches publicitarios para encontrar finalmente la expresión política de las jornadas de mayo-junio. Luego, piensa: lo esencial no ha sido dicho, pues falta inventar. Entonces, obra. Encuentra nuevas relaciones con tu amiga, ama de otra forma, rechaza la familia. Obra no para los otros sino con los otros, *es por ti que tú haces la revolución, aquí y ahora*”.

Este lenguaje fue comprendido. Mayo 1968, de rebote, afectó gravemente la familia, al permitir el reconocimiento de las minorías sexuales y el triunfo del individuo sobre la sociedad.

Los hechos son obstinados: en 1968 como tampoco en 1817, París no pudo imponerse sobre la provincia, y tampoco pudieron los estudiantes incorporar los obreros a su movimiento. La revolución victoriosa en las palabras no pudo contra la Quinta República, siempre de pie, treinta años más tarde. Quedaron afiches, poemas, eslogan, a menudo contradictorios:

“Lo trágico es el horizonte de la fiesta”.

“Violencia-Orgasmo- Liberación”.

“Mientras que los museos no sean gratuitos, la cultura será burguesa”.

“Proletario, suprimete, conviértete en un verdadero trabajador”.

Los izquierdistas continuaron su larga marcha hacia el pueblo. Mao era su dios, fue la época de los “Mao-Spontex”⁸, pero la revolución pasó de la política a las costumbres, las que realmente sí cambiaron. “Prohibido prohibir” dio razón del conservatismo social y moral. Feminismo, apoyo a la homosexualidad, promoción de la ecología, irrupción de la droga en el liceo, impugnación del matrimonio, familias compuestas por un padre o una madre o reorganizadas, todo eso procede de Mayo 1968.

La “religión del Progreso” fue hecha trizas. La publicidad se convierte en reina. Los medios de comunicación tomaron el lugar de las Iglesias.

Después de la fiesta, los rebeldes de Mayo se convierten en líderes de la sociedad de consumo.

“Los agitadores de ayer, puede decirse, pasaron de las barricadas al “*Botín mondain*”⁹.

Lo que menos cambio, al menos en Francia, fue la política. Mayo 1968 permitió a la izquierda recuperarse.

⁸ Nombre dado, con burla, por los trotskistas a los maoístas a principios de 1970, quienes creían que “el sentimiento revolucionario nacía espontáneamente en las masas populares”. El vocablo Spontex, cuyo diminutivo es Spontanéiste, es la marca de un utensilio doméstico: esponja. Con dicho término, los maoístas se diferenciaban de otros partidos de extrema izquierda. Cf. Google. (N. del T.).

⁹ Guja telefónica de la sociedad.

1967: La mayoría gaullista no tiene sino un escaño de ventaja,

1968: Elección de una "*Chambre introuvable*"¹⁰. Esto no podía durar.

Un año más tarde: el general de Gaulle, derrotado por las coaliciones de los partidos, abandona el poder, dejándole el terreno libre a George Pompidou, luego a Giscard.

Pero ya buenos observadores –ver la *Carta abierta a los hombres de izquierda*– anunciaban la resurrección de la izquierda y su regreso al poder, doce años más tarde. La alternancia, gracias a François Mitterrand, entró a las costumbres francesas; y la alternancia, como hoy la cohabitación, es lo contrario de la guerra civil.

Queda por decir, que una sociedad tiene siempre necesidad, periódicamente, de ser puesta en tela de juicio. Tal fue el aporte esencial de Mayo 1968¹¹.



¹⁰ Véase nota 2.

¹¹ Quiero agradecer los invaluable consejos recibidos sobre la presente traducción a Melva Patiño y a Valentina Marulanda, el haberme ayudado a desentrañar el sentido de *Chambre introuvable* y de "*Mao-Spontex*". (N. del T.).



Notas

Patronato histórico de la Revista. Alfonso Carvajal-Escobar (N), Marta Traba (N), Bernardo Trejos-Arcila, Jorge Ramírez-Giraldo (N), Luciano Mora-Osejo, José-Fernando Isaza D., Rubén Sierra-Mejía, Jesús Mejía-Ossa, Guillermo Botero-Gutiérrez (N), Mirta Negreira-Lucas (N), Bernardo Ramírez (N), Livia González, Matilde Espinosa (N), Maruja Vieira, Hugo Marulanda-López (N), Antonio Gallego-Uribe (N), Santiago Moreno G., Eduardo López-Villegas, León Duque-Orrego, Pilar González-Gómez, Rodrigo Ramírez-Cardona (N), Norma Velásquez-Garcés, Valentina Marulanda, Luis-Eduardo Mora O. (N), Carmenza Isaza D., Antanas Mockus S., Guillermo Páramo-Rochía, Carlos Gaviria-Díaz, Humberto Mora O., Adela Londoño-Carvajal, Fernando Mejía-Fernández, Álvaro Gutiérrez A., Juan-Luis Mejía A., Marta-Elena Bravo de H., Ninfa Muñoz R., Amanda García M., Martha-Lucía Londoño de Maldonado, Jorge-Eduardo Salazar T., Ángela-María Botero, Jaime Pinzón A., Luz-Marina Amézquita, Guillermo Rendón G., Anielka Gelemur, Mario Spaggiari-Jaramillo (N), Jorge-Eduardo Hurtado G., Heriberto Santacruz-Ibarra, Mónica Jaramillo, Fabio Rincón C., Gonzalo Duque-Escobar, Alberto Marulanda L., Daniel-Alberto Arias T., José-Oscar Jaramillo J., Jorge Maldonado, María-Leonor Villada S., María-Elena Villegas L., Constanza Montoya R., Elsie Duque de Ramírez, Rafael Zambrano, José-Gregorio Rodríguez, Martha-Helena Barco V., Jesús Gómez L., Ángela García M., David Puerta Z., Ignacio Ramírez (N), Jorge Consuegra-Amador, Consuelo Triviño-Anzola, Alba-Inés Arias F., Lino Jaramillo O., Alejandro Dávila A.

Colaboradores

Juan-Manuel Jaramillo G. Arquitecto, pintor/acuarelista y escritor, con más de cuarenta exposiciones realizadas con tema: el paisaje, de gran formato. Autor del libro: "Don Juan Jaramillo, del viejo al nuevo mundo" (Intermedio Editores, Bogotá 2007). Reside en Bogotá, Col.

Heriberto Santacruz-Ibarra. Licenciado en filosofía de la Universidad de Caldas, con estudios de Maestría y Doctorado. Profesor del departamento de Filosofía U. de C. Ensayista y conferenciante. Investigador en las áreas de ética y ciencia política.

Antanas Mockus S. Matemático, filósofo y hombre público de intachable condición. Alcalde de Bogotá en dos oportunidades. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia, ex rector, con doctorado honoris-causa de la misma y de la Universidad de París.

Eduardo Aldana-Valdés. Profesor de la Universidad de los Andes, de la que fue rector. Miembro de la "Misión de ciencia, educación y desarrollo", o de los diez sabios. Consultor internacional.

Magdalena Holguín. Doctora de Columbia University, MA en filosofía de la Universidad de Georgetown. Ex decana y profesora de las facultades de Filosofía de la Universidad Nacional y la Universidad del Rosario. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Autora y traductora de libros, con importantes ensayos publicados.

Fernando Savater. Escritor y profesor universitario, con gran número de libros publicados, de especial audiencia entre los jóvenes del mundo hispanoamericano.

François L'Yvonnet. Filósofo y escritor francés. Autor de *Le Deli de la Difference. Entretiens sur la latinité* (2006), *Simone Weil, Le grand Passage* (2006), *D'un Fragment a L'Autre. Entretiens avec Jean Baudrillard* (De

quien fue gran amigo-2003), *Discours de la Méthode Creatice* (2003), *Le Mal* (1996).

Marcos R. Carrillo-Perera. Abogado egresado de la UCAB con Maestría Filosofía e Historia del Derecho en London School of Economics and Political Sciences, Londres, Inglaterra. Jefe de la Cátedra de Resolución Alternativa de Conflictos de la Universidad Católica Andrés Bello, en Caracas. Ha publicado extensivamente en el área de resolución alternativa de conflictos y de Filosofía del Derecho tanto en Venezuela como en el exterior. En la actualidad es director general de la asociación civil Paz Activa.

Thomas W. Pogge. Graduado en Sociología, Universidad de Hamburgo. Magíster y Doctor en Filosofía, de la Universidad de Harvard, con una disertación titulada *Kant, Rawls, and global justice*, dirigida por John Rawls. Es autor de, entre otros libros, *Realizing Rawls* (1989), *World Poverty and Human Rights* (2002), *Rights, Culture, and the Law* (co-ed., 2003), *Real World Justice* (co-ed., 2005), *Global Institutions and Responsibilities* (co-ed., 2005), *Freedom from Poverty as a Human Right* (ed., 2006) y *John Rawls. His life and Theory of Justice* (2007). Profesor, Universidad de Yale. Investigador, *Centre for Applied Philosophy and Public Ethics*, Universidad Nacional de Australia. Director, *Centre for the Study of Mind in Nature*, Universidad de Oslo.

Victoria Camps. Doctora en Filosofía de la Universidad de Barcelona. Profesora de filosofía y en especial de ética en la Universidad Autónoma de Barcelona. Senadora socialista 1993/96. Representa en España el equilibrio de lo que podría ser el papel de una mujer hoy. Comprometida con la sociedad y con la responsabilidad de pertenecer a una democracia participativa. Preocupada por la bioética. Autora de importantes libros y ensayos publicado en el campo de Ética, con ensayos publicados tales como "Ética de la esperanza", "Los teólogos de la muerte de Dios", "Pragmática del lenguaje y filosofía analítica", "Ética, retórica y política", "La mujer en el año 2000", "Por una política feminista", "Virtudes públicas" y "Una vida de calidad".

Marta De la Vega Visbal. Doctorado 3er. Ciclo en Filosofía, Universidad de París I – Sorbona; Maestría en Filosofía, Universidad de Tours, Francia.

Licenciatura en Filosofía y Letras, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Profesora Titular en el Postgrado (Doctorado y Maestría) en Ciencia Política, adscrita al Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Simón Bolívar, Caracas. Investigadora Asociada del Centro de Investigaciones y Formación Humanísticas, UCAB, Caracas. Autora de varios libros; coautora en volúmenes colectivos y artículos en filosofía antigua y contemporánea, filosofía política, análisis y teoría políticos, estética, estudios latinoamericanos.

Eduardo Cote-Lamus (1928-1964). Poeta colombiano de la generación de la "Revista Mito". Autor de: "Preparación para la muerte" (1950), "Salvación del recuerdo" (1953), "Los sueños" (1956), "Diario del Alto San Juan y del Atrato" (1959), "La vida cotidiana" (1959), "Estoraques" (1963), "Obra literaria" (Instituto Colombiano de Cultura, 1976).

Andrés-Felipe Sierra S. Alumno del décimo semestre de Economía, en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

Carlos-Alberto Ospina H. Profesor del departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas, con maestría y doctorado. Áreas de investigación: filosofía de la modernidad y estética. Autor del estudio: "Junji Konishi, el poder creador del diseño", en el libro: "Junji Konishi: arte y diseño" (Ed. Universo, Manizales, Col., 2007)

José-Luis Villaveces C., María-Piedad Villaveces N. Padre e hija; el primero, Químico teórico, PhD, de amplio recorrido en la vida académica e investigativa, con todos los honores de la Universidad Nacional de Colombia; en la actualidad se desempeña como *Vicerrector de Investigaciones*, en la Universidad de los Andes (Bogotá, Col.); ella: Abogada, actualmente *Governance Officer Green Municipal Fund* – Canadá.

Humberto Gardea-Villegas. Profesor-investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), ingeniero con doctorado en hidráulica, autor de libros técnicos, y de afortunada formación humanística.

César Bisso. Poeta y sociólogo. Publicó "Poemas del taller" (1975); "La agonía del silencio" (1976); "El límite de los días" (1986); "El otro río" (1990);

“A pesar de nosotros” (1991); “Contramuros” (1996); “Isla adentro” (1999); “De lluvias y regresos” (2006). “Las trazas del agua – Poesía escogida” (2005) y “Coronda” (2006). Profesor de Sociología en la Universidad de Buenos Aires.

Orlando Mejía-Rivera. Escritor, médico internista y tanatólogo. Magíster en filosofía. Docente e investigador de la Universidad de Caldas. Algunos de sus libros: “Pensamientos de guerra” (2000), “De clones, ciborgs y sirenas” (2000), “La muerte y sus símbolos” (1999), “De la prehistoria a la medicina egipcia” (1999), “La Generación mutante” (2002), “El asunto García y otros cuentos” (2006), “El enfermo de Abisinia” (2007).

Fernando Zalamea T. PhD en Matemáticas de la University of Massachusetts, profesor titular de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, adscrito al departamento de Matemáticas. Ensayista, con varios premios internacionales.

Humberto Mora-Osejo. Abogado, ex magistrado del Consejo de Estado, profesor emérito y honorario de la Universidad Nacional de Colombia, distinguido con la “Orden Gerardo Molina” de la misma institución. En la actualidad continúa como docente, en cátedra, en la Universidad del Rosario (Bogotá). Consultor en el área del derecho administrativo.

Eduardo López-Villegas. Abogado de la Universidad de Caldas, magistrado de la Corte Suprema de Justicia. Catedrático.

Augusto Morales-Valencia. Abogado especializado en derecho público y derecho administrativo; curso superior en derecho de la integración política y económica. Funcionario Judicial. Docente universitario.

William Hernández-Gómez. Abogado de la Universidad de Caldas. Magistrado del Tribunal Administrativo de Caldas. Ha sido catedrático y se desempeñó como Rector en la Universidad de Manizales.

Omar-Darío Cardona A. Ingeniero Civil de la Universidad Nacional de Colombia, PhD de la Universidad Politécnica de Cataluña. Catedrático e investigador en la sede Manizales de la UN. Director general de la Dirección Nacional

para la Prevención y Atención de desastres de Colombia (1992-1995). Es profesor visitante del Centro Universitario Europeo de los Bienes Culturales en Ravello, Italia, y del Doctorado de Ingeniería Civil de la UPC en Barcelona. Premio 'Sasakawa' 2004 de Prevención de Desastres de las Naciones Unidas.

Rodrigo Escobar-Holguín. Poeta, ensayista y traductor colombiano. Arquitecto. Magister en planeamiento regional y urbano en Escocia (Reino Unido). De 1997 a 1999 elaboró, con la traductora húngara Vera Székács, versiones de poemas de László Kálnoky, Agnes Nemes Nagy, János Pilinszky y Sándor Weöres, trabajo que fue publicado en 1999 con el título de *El Reverso de la Luz – cuatro poetas húngaros* por la Universidad Nacional de Colombia y la editorial Orpheusz de Budapest y presentado en la Feria de Frankfurt (Cf.: Revista Aleph No. 114, 2000; pp. 38-59). Autor de: "Obrador de versos" (Antología poética, 1991), "Ocaso en Copán" (2002).

Mario-Hernán López B. Administrador de Empresas de la Universidad Nacional en Manizales, con estudios de postgrado. Profesor de la Universidad de Caldas, donde se ha desempeñado en varias oportunidades como Vicerrector. Investigador en el campo de las políticas públicas para la atención a la población en situación de desplazamiento. Ha publicado relatos breves.

Leonardo García-Jaramillo. Culminó estudios en Derecho en la Universidad de Caldas (Manizales, Col.), con estudios de Filosofía en calidad de estudiante especial. Ha publicado artículos y traducciones sobre filosofía política, derecho constitucional y teoría jurídica. Editor y coautor de "John B. Rawls. El hombre y su legado intelectual" (2004).

Pierre de Boisdeffre (1926-2002). Escritor y embajador de Francia en Londres, Bruselas, Unesco, Montevideo, Bogotá. Autor de: "Histoire de la littérature française" (1930-1980), "Dictionnaire des idées contemporaines", "Lettre ouverte aux hommes de gauche", "La Foi des anciens jours et celle des temps nouveaux" y número apreciable de ensayos consagrados, entre otros, a Maurice Barrès, Jean Giono, Goethe, Jouhandeau, Kafka, Pierre Loti, André Malraux, George Sand, León Tolstoi. En dos ocasiones tuvimos la suerte de contar con su generosa y solidaria participación, en programaciones de la Revista Aleph, en Manizales.

Norma Velásquez-Garcés. Licenciada en Filosofía en la Universidad de Caldas, con estudios de Postgrado en La Sorbona, aplicada a filósofos de la modernidad. Especialista en la obra de Baruch Spinoza. Directora-fundadora del Centro Cultural Cafero, en Manizales, con regencia por más de quince años, con significativa obra realizada, testimoniada en bellos catálogos, con ensayos suyos sobre temas de las exposiciones que promovió, merecedores de ser reunidos en libro.

CHEC APOYA LA EDUCACIÓN A 200 JÓVENES DEL EJE CAFETERO

La CHEC comprometida con el desarrollo de los municipios del Eje Cafetero donde se encuentra su mercado, adelanta programas de Responsabilidad Social Empresarial los cuales impactan de manera positiva a las comunidades beneficiarias por el fluido eléctrico. Uno de los proyectos que actualmente se está llevando a cabo, es "Educación que Genera Progreso para el Eje Cafetero" con una proyección a 5 años y una inversión de \$6.750 millones de pesos; de esta manera CHEC está impulsando el desarrollo de su región, la educación y la generación de empresa.

Mediante un proceso de convocatoria, en los dos departamentos se inscribieron alrededor de 2.500 jóvenes para capacitarse en diferentes temas como liderazgo, emprendimiento, proyectos productivos, medio ambiente entre otros; además de temas relacionados con la CHEC los cuales debían replicar a su comunidad. De estos jóvenes se seleccionaron 200 mediante un juicioso análisis de sus resultados y competencias académicas.

Son 200 personas a las cuales la CHEC les aportará el 90% del costo de la matrícula durante toda su formación técnica o tecnológica; adición al a esto la empresa les brindará un apoyo para transporte, alojamiento y alimentación durante los días de estudio, ya que muchos de los becados viven en lugares lejanos.

Durante las capacitaciones, estos jóvenes debieron desarrollar y presentar una idea de proyecto productivo teniendo en cuenta: generación de empleo, la vida productiva de sus municipios, viabilidad y sostenibilidad en el tiempo.

De estas 200 ideas de proyectos, la CHEC aportará un capital semilla de \$50 millones de pesos a las 10 propuestas más novedosas y viables las cuales mejorarán la calidad de vida de la región.

Estos jóvenes emprendedores iniciaron en el mes de julio su formación en programas técnicos y tecnológicos en las diferentes instituciones como: Universidad Católica de Manizales, CENSA, IES CINOC, Universidad Autónoma de Manizales; Universidad de Caldas, Universidad Nacional abierta y a distancia entre otras.

Con esto la empresa espera apalancar la vida productiva de su mercado, cumplir el sueño de estos jóvenes de salir adelante, y lograr la sostenibilidad de la empresa en el tiempo para continuar siendo la Energía que Genera Bienestar.





mejor juntos

wme

**EL PROGRESO
y LA CULTURA
de mi Manizales
del alma**

infi

■ M A N I Z A L E S

Lo hace posible!



Justitia, grabado en *Orbis sensualium pictus*, de Jan. Amos Comenius (Lit. Conacyl, México 1993, p. 206)