

ELÍAS CASTRO BLANCO

(Coordinador)

***Crítica y Fundamentación
de la Política
y los Derechos Humanos***



**UNIVERSIDAD
LIBRE**

Facultad de Filosofía
Facultad de Derecho

Castro Blanco, Elías (coordinador).

Crítica y Fundamentación de la Política y los Derechos Humanos.
1a. ed. Bogotá: Universidad Libre, 2012.
388 p.

© Universidad Libre.

© Elías Castro Blanco (coordinador).

Primera edición: septiembre de 2012.

© Universidad Libre.

Número de ejemplares: 1000.

ISBN 978-958-8791-02-9

Impreso en Colombia

Editorial: Universidad Libre de Colombia.

Concepto gráfico y armada digital: Diana Guayara V. - dianaguayara@gmail.com

Producción: Alvi Impresores Ltda. - Tel.: 2501584 - alvimpresores@yahoo.es

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño gráfico, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del autor, el editor o de la Universidad.

PROYECTO

**Grupo de investigación
“Filosofía Política”**

Registro COLCIENCIAS COL0014396
Categoría “C” - 2010

Línea de Investigación
Filosofía y Teoría Política

Semillero de Investigación - Facultad de Filosofía
Angie Lorena Márquez Zapata
Lizeth Katherin Lozano Garzón



UNIVERSIDAD LIBRE

Directivas de la Universidad Libre

<i>Presidente Nacional</i>	Luis Francisco Sierra Reyes
<i>Vicepresidenta Nacional</i>	María Inés Ortíz Barbosa
<i>Rector Nacional</i>	Nicolás Enrique Zuleta Hincapié
<i>Censor Nacional</i>	José Antonio Lizarazo Ocampo
<i>Secretario General</i>	Pablo Emilio Cruz Samboní
<i>Director Nacional de Planeación</i>	Guillermo León Gómez Morales
<i>Presidente Sede Principal</i>	Eurípides de Jesús Cuevas Cuevas
<i>Rector Sede Principal</i>	Fernando Dejanón Rodríguez
<i>Decano Facultad de Derecho</i>	Jesús Hernando Álvarez Mora
<i>Decano Facultad de Filosofía</i>	Rubén Alberto Duarte Cuadros
<i>Director Centro de Investigaciones Facultad de Filosofía</i>	Elías Castro Blanco

Comité Editorial

INTERNACIONALES

GREGORIO ROBLES MORCHÓN

Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de las Islas Baleares (Palma de Mallorca) y Profesor de Derecho de la Unión Europea en la Universidad Pontificia de Salamanca (campus Madrid). Miembro Correspondiente del Instituto “Hans Kelsen” (Viena), Miembro del Comité Científico del Instituto de Psicología Jurídica (Zúrich), Miembro del Comité Científico de la Revista “Ars Interpretandi” (Padua), Director del Seminario de Filosofía del Derecho (Madrid), Académico Electo de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid). Docente Internacional Invitado por la Facultad de Filosofía en la Maestría de Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica y del Doctorado en Derecho de la Universidad Libre.

NACIONALES

RICARDO SÁNCHEZ ÁNGEL

Universidad Nacional de Colombia. Profesor titular de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional – Doctor en Historia y Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia – Docente de La Facultad de Filosofía en la Maestría de Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica de la Universidad Libre.

HERNÁN MARTÍNEZ FERRO

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Doctor en Sociología del Derecho e Instituciones Políticas de la Universidad Externado de Colombia - Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia - Docente de La Facultad de Filosofía en la Maestría de Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica de la Universidad Libre.

Pares Evaluadores

INTERNACIONALES

VIRGINIA MARTÍNEZ BRETONES

Licenciada en Filosofía y Letras. Licenciada en Derecho. Doctora en Filosofía. Profesora Titular de Teoría del Derecho y Filosofía del Derecho de la Universidad de Córdoba (España). Conferencista Internacional Invitada por la Facultad de Filosofía en el Congreso Internacional de Filosofía del Derecho, Ética y Política de la Universidad Libre.

NACIONALES

MARTHA AURORA CASAS MALDONADO

Universidad Libre. Candidata al Doctorado en Derecho de la Universidad Libre, Magister en Derecho Penal y Criminología y Especialista en Filosofía del derecho y Teoría Jurídica de la Universidad Libre.

Contenido

Presentación	11
--------------	----

Primera Parte **Ética y Derechos Humanos**

Derechos Humanos y razón pública en la formación ciudadana ÁNGELA PATRICIA RINCÓN MURCIA	23
Los Derechos Humanos como valores contextuales en clave comunitarista ELÍAS CASTRO BLANCO	35
Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas: el caso de Colombia y su indeterminación GERMÁN ERNESTO PONCE BRAVO	59
Desde la amistad hasta la participación pública: virtudes y valores de la injerencia en lo ajeno JAVIER NICOLÁS GONZÁLEZ CAMARGO	87
La autonomía en los menores de edad: una mirada desde la Bioética y los Derechos Fundamentales JULIA SANDRA BERNAL CRESPO	107
La justicia transicional y los Derechos Humanos en Colombia: ¿una utopía? NORHYS TORREGROSA	121
Restricción, limitabilidad y Derechos Fundamentales: aportes para una teoría sistemática de los Derechos Fundamentales como Derechos limitables ÓSCAR ALEXIS AGUDELO GIRALDO	143

Segunda Parte **Filosofía Política**

La sociedad civil global en el marco de la Filosofía Política: el giro aplicado desde la inmanencia ADRIANA RUELLE GÓMEZ	167
--	-----

La operatividad psicopolítica de la Identidad CARLOS ARTURO HERNÁNDEZ DÍAZ	199
¿Condicionamiento o libertad? CATALINA LÓPEZ GÓMEZ	219
Libertad negativa o libertad positiva: una reflexión desde el pensamiento de Hanna Arendt GLORIA GALLO CUBILLOS	239
Sujeto, sociedad y política en la institución imaginaria de la sociedad contemporánea HAROLD VALENCIA LÓPEZ	255
William Dray, el gran crítico del Modelo Nomológico Deductivo de la Explicación aplicado a la Historia HOLBEIN GIRALDO PAREDES	277
San Agustín: una axiomática de la autoridad JORGE HERNÁN TORO ACOSTA	287
El egoísta radical hobbesiano y el ombligo de Adán JOSÉ REINEL SANCHEZ	307
Crucifijos y escuelas: el estancamiento del mundo laico LUIS REMIGIO SOLORZA ROMERO	321
Actualidad del pensamiento político de Herbert Marcuse LUIS ALFONSO ZÚÑIGA HERAZO	337
La primavera árabe: un momento decisivo en el proceso civilizatorio ORLANDO MENESES QUINTANA	357
Impacto sociopolítico de la labor institucional realizada por el BAFIM3 en los Montes de María, en el periodo del 2003 al 2008 ROSMARY PATRICIA FLORES JOYA - HECTOR FABIO LADINA OROZCO	377

Presentación

□

Los derechos humanos en las últimas décadas han gozado de un reconocimiento inusitado que ha pasado de ser un discurso contestatario a tener reconocimiento en el ámbito académico, político y constitucional. La existencia de éstos es una inquietud compartida por la filosofía, la política y el Derecho que en esencia conforman una tríada indisoluble: la primera, aporta los fundamentos lógico-conceptuales, pues es poco viable la existencia de un *régimen de derechos* sin un sustento moral. La política –entendida como el arte de lo posible– más que un constructo estatal es una bastimento de la sociedad civil, donde a partir del ejercicio deliberativo construyen sus horizontes para hacer viables proyectos comunes. Los derechos humanos son un claro ejemplo de ello, son valores morales que las sociedades consideran altamente deseables para hacer posible la coexistencia social; de otra parte, la política deliberativa tiene en su horizonte el derecho como mecanismo que posibilita recoger las iniciativas que se debaten en el ámbito público y elevarlas a norma constitucional.

Ahora bien, ¿por qué es una necesidad política y filosófica fundamentar la existencia de los derechos humanos?, ¿bajo qué presupuestos se legitiman éstos?, ¿cuáles son los argumentos expuestos de una y otra parte de tal modo que haga posible su fundamentación? Estas inquietudes que están presentes en algunas de las ponencias que suscitan las más variadas reflexiones desde ámbitos como la filosofía, disciplina a la que no le son extraños los problemas y situaciones propios de una época, toda vez que no se puede hablar de un más allá inexistente metafísico, desligado de toda realidad histórica, como lo había anunciado Hegel en sus cursos introductorios a la filosofía del Derecho¹. No

¹ HEGEL, Friedrich. *Fundamentos de la filosofía del Derecho*. Traducción de Carlos Díaz, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993. Los fundamentos de la filosofía del derecho corresponde a la traducción que se hizo del volumen II de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (1818-1831), preparada por el profesor K. H. Ilting y editada en Fromann-Holzboegg (1974). G. W. Hegel (1770-1831) fue profesor de la Universidad de Berlín desde 1818 hasta su muerte. Las notas dieron lugar a los *Fundamentos y la Introducción a la filosofía del Derecho*.

es gratuito entonces pensar por el reconocimiento e incidencia que ha tenido estos discursos en países donde se han presentado en mayor medida conflictos bélicos, asociados en gran parte a violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos, o donde han tenido vigencia expresiones autoritarias y neopopulistas como en Colombia.

Fieles a este compromiso, la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre, recoge las ponencias presentadas el *III Congreso Internacional y VI Nacional de Filosofía del Derecho, Ética y Política*, que reúne las preocupaciones más importantes en torno a estos tópicos, razón por la que ha invitado a los mejores exponentes nacionales e internacionales para escuchar sus presentaciones acerca de sus temas de interés.

Las preocupaciones suscitadas alrededor de este seminario, centran sus reflexiones en criterios de fundamentación y crítica, con argumentos provenientes de la filosofía, la política y el Derecho en buena medida; no obstante la costumbre inveterada de quienes se ocupan de los derechos humanos –y en gran medida los abogados– ponen el acento en la normatividad existente a nivel nacional e internacional que han ratificado los países en un momento dado, pero en sentido estricto, pocos se preocupan por su fundamentación y alcances.

Herederos de la cultura occidental, hemos concebido los derechos como un logro significativo de la humanidad para hacer frente a las adversidades y daños que algunos puedan infringir a sus semejantes. Otras tradiciones como las no occidentales se han empeñado en creer que “los derechos humanos no son más que una justificación para el imperialismo moral de Occidente”², situación que por demás Ignatieff ha polemizado, por lo que consideramos pertinente no profundizar en este aspecto; simplemente queremos llamar la atención sobre cómo los derechos humanos tienen una impronta kantiana basada en la idea de dignidad humana, como una manera de desteologizar la naturaleza humana y no atribuirle connotación alguna divina o sobrenatural. Aunque Ignatieff no está dispuesto a reconocer el concepto de dignidad, como tampoco un derecho natural

² IGNATIEFF, Michael. *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 73. Conferencias impartidas en el ciclo de conferencias Tanner sobre Valores Humanos que tuvo lugar en 1999-2000 en la Universidad de Princeton, organizado por el Centro para los Valores de la misma universidad.

encarnado en los sujetos, se inclina a pensar que es más sensato hablar de “agencia humana”, como facultad de acción o libertad negativa, donde los sujetos ejercen el derecho de libertad sin interferencia externa. La agencia humana –al decir de este pensador– es un punto de referencia básico para hablar de derechos humanos.

Un punto de partida reiterado por autores que se declaran deudores del iusnaturalismo, consiste en asociar los derechos inherentes de la persona humana, entendidos como un valor que encarnan por el hecho de serlo. “La dignidad humana está en íntima relación con los principios de igualdad y libertad. En cuanto valor, la dignidad humana involucra también la búsqueda constante por un proyecto de vida digna para todos y todas”³. Así, la vida se constituye en un pilar fundamental de primer orden, toda vez que si no garantiza ésta, no tiene sentido alguno hablar de derechos. Si la dignidad del hombre se plasma en la dignidad del otro –según Kant– moralmente se verían impedidos los sujetos de someter, subyugar o esclavizar a sus semejantes, porque sería una situación que nadie estaría dispuesto a reconocer si estuviera en condiciones similares.

La doctrina de la dignidad y de la autonomía moral kantiana, se ha constituido en el sustento filosófico más importante para fundamentar la existencia de los derechos humanos. Según Kant, la naturaleza humana se basa en un concepto antropológico, al que le es inherente la libertad, la autonomía y como máximo atributo la dignidad. Esta última consideración implica que es portador de un valor, más no precio, y por lo tanto amerita un trato digno, acorde con su valor en sí mismo, no canjeable ni sometido a regateos. Sin lugar a dudas, de éste emanan derechos exigibles a nivel universal.

Los iusnaturalistas teológicos no tienen dificultad alguna en reconocer que el hombre al ser la máxima creación de Dios, participa de ciertas bondades sacras de donde se deriva la necesidad de endosarle unos atributos como divinidad, bondad, espiritualidad o trascendencia metafísica, difíciles de sustentar por cierto en términos filosóficos. El sentido de los derechos humanos asumido en esta presentación, no es a la manera de sus más avezados críticos como la nueva religión del siglo XXI, tampoco un imperativo moral de occidente, son

³ RODRÍGUEZ RESCIA, Víctor Manuel. “Introducción a los derechos humanos. Curso básico autoformativo sobre derechos humanos - I.I.D.H”. En: *Derechos humanos: fundamentación, obligatoriedad y cumplimiento*. Bogotá: Universidad Libre - Cátedra Gerardo Molina, 2008, p. 28.

instrumentos prácticos que posibilitan la protección de las personas de tratos crueles e inhumanos.

El proyecto ilustrado deslinda la concepción de naturaleza humana de una connotación teológica a una antropológica: esta primera acepción, muy ligada a la tradición cristiana, viene dada por el hecho de ser el hombre la suma obra de la creación divina. Al poner el énfasis en la dignidad humana, Kant lo articula al papel que representan los imperativos, como mecanismo para dilucidar cuándo una acción tiene la aspiración de ser convertida en ley universal.

Con la declaración universal de los derechos humanos a partir de 1945, la humanidad ha visto el desarrollo de mecanismos viables para su defensa, situación que no amerita ser reconocido meramente como una ideología imperante en la cultura de occidente, a pesar de que sus grandes críticos han provenido de Asia y el mundo oriental. Frente a la degradación de la naturaleza humana en los campos de concentración, surge esta iniciativa que muchos países estuvieron dispuestos a reconocer, los que se han constituido sin duda alguna un proyecto histórico de largo alcance que los países miembros suscribieron con el compromiso explícito de defenderlos, promocionarlos y difundirlos a la humanidad. Si bien es una conquista histórica que ha orientado el actuar de muchos Estados, no debemos endilgarle este papel sólo a la historia, puesto que sería hablar de mucho y pocas cosas a la vez; así que hemos prescindido de estas reflexiones sobre las generaciones de los derechos humanos –sobre los que creemos existen enjundiosos tratados–⁴ y optado más bien por la vía de la fundamentación crítica, con el firme convencimiento de que no puede existir un *régimen de derechos* sin un sustento moral o jurídico; ahora bien, si se acepta este principio, necesariamente se eligen unos medios para hacer posible su defensa, lo que nos conduce a señalar que los derechos humanos tienen cabida en un régimen constitucional que posibilite su existencia, pues sin este sustento, los derechos no serían otra cosa que palabras vacías. Para el caso colombiano, cabe resaltar el lúcido trabajo del profesor Carlos Bernal Pulido, que hace un exhaustivo estudio de los procesos

⁴ PECES-BARBA, Gregorio. *Escritos sobre derechos fundamentales*. Madrid: Eudema, 1988; CAMPS, Victoria. *Evolución y características de los derechos humanos. Los fundamentos de los derechos humanos desde la filosofía y el derecho*. Colectivo. EDAI, 1998; REY CANTOR, Ernesto y RODRÍGUEZ RUIZ, Carolina. *Las generaciones de los Derechos Humanos: Libertad - Igualdad - Fraternidad*. Tercera edición, Bogotá: Universidad Libre, 2005.

de constitucionalización de los derechos a partir de la Carta Magna de 1991 en donde advierte lo siguiente:

“Algunos de los más avezados constitucionalistas, filósofos del derecho y la política, coinciden en afirmar que las ideas democráticas y los principios de supremacía de la Constitución y de respeto de los derechos fundamentales por parte del Parlamento y de todos los órganos del Estado son compatibles, e incluso correlativamente necesarios”⁵.

Si bien existen puntos de encuentro entre la fundamentación filosófica y la constitucionalización de los derechos fundamentales, se ha privilegiado la primera ruta; la segunda vía ha sido desarrollada por el profesor Robert Alexy mediante la teoría de la argumentación como recurso práctico, lo que posibilita el estatus de derechos fundamentales por vía constitucional, articulada a una teoría que los sustente.

“Toda fundamentación de los derechos humanos debe apoyarse en algo. Casi todo lo que de algún modo viene al caso ha sido ensayado. Así se encuentran, para enunciar ocho ejemplos, invocaciones a revelaciones religiosas, la naturaleza del hombre, evidencias que no deberían ser puestas en duda, grandes contradicciones, decisiones existenciales, intereses individuales, bienes colectivos y amplios consensos fácticos. La base de fundamentación teórico-discursiva la integran las reglas del discurso práctico. Toda fundamentación es buena solo en tanto lo son las premisas en que se asienta. La fundamentación teórico-discursiva de los derechos humanos está con ello frente a dos tareas: debe, en un primer escalón, fundamentar las reglas del discurso práctico; luego, en un segundo paso, justificar sobre esa base los derechos humanos”⁶.

La *Teoría de los derechos fundamentales*, de Robert Alexy⁷ es un buen ejemplo de cómo puede ser entendida ésta, como una teoría más –ausente de toda connotación metafísica por demás– que goza de una practicidad y científicidad fuera de toda sospecha. Si bien, toda reflexión filosófica en sentido pragmático que se precie de tener como soporte la fundamentación de los derechos,

⁵ BERNAL PULIDO, Carlos. *El Derecho de los derechos. Escritos sobre la aplicación de los derechos fundamentales*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2005, p. 34.

⁶ ALEXY, Robert. *Teoría del discurso y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1995, p. 68.

⁷ ALEXY, Robert. *Teoría de los derechos fundamentales*. Traducción y estudio introductorio de Carlos Bernal Pulido, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010.

supone atender a la *constitucionalización* de éstos –o lo que Benjamín Constant denominó “principios intermediarios”, o principios absolutos de actuación pragmático-política– no estamos empeñados en este esfuerzo, tanto como su fundamentación, si bien reconocemos estos alcances como los de Robert Alexy, atendiendo los principios de aplicación de la ley fundamental que han hecho tránsito constitucional en Alemania, mediante la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal.

“Alexy sostiene que los derechos fundamentales deben aplicarse por medio del principio de proporcionalidad, en razón al carácter de principio –es decir, de mandatos de optimización– que tienen las normas constitucionales que los establecen. Asimismo, reformula de una manera teórica más clara los tres subprincipios de proporcionalidad, en especial, el tercero, mediante la llamada «ley de la ponderación» (que aparece en el capítulo tercero del libro) y luego, mediante la «fórmula del peso» (que aparece en el epílogo). Finalmente, estas formulaciones teóricas, que son fruto de la reflexión de Alexy sobre la jurisprudencia, han tenido una contribución directa y efectiva sobre la misma”⁸.

En esta medida, consideramos que el esfuerzo de Robert Alexy por elaborar una teoría del discurso como sustento de los derechos humanos, está orientada a desarrollar una metodología jurídica como fundamentación de las decisiones judiciales. Como lo anuncia el profesor Luis Villar Borda en la presentación de *Teoría del discurso y derechos humanos*, “la teoría del discurso ha permitido no sólo una fundamentación de los derechos fundamentales y los derechos humanos, sino que se evidencia como teoría básica del estado constitucional democrático”⁹.

Existen múltiples maneras de sustentar la existencia de los derechos humanos, lo que quiere significar que dependiendo de la concepción que se tenga de éstos, existe un soporte teórico que los legitima. Así por ejemplo, el profesor Maldonado¹⁰ sostiene la tesis que asumir la defensa de los derechos humanos, implica tomar en consideración la vida como valor absoluto en cuanto fundamento que posibilita reflexionar todo lo relacionado con el sentido de lo humano, y por extensión a todo aquello que atañe como posibilidad de realización, incluyendo dentro de

⁸ Carlos Bernal Pulido, en la introducción a *Teoría de los derechos fundamentales* de Robert Alexy. Ver además del mismo autor: *El principio de proporcionalidad y los derechos fundamentales*. Tercera edición, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 10.

⁹ ALEXY, Robert. *Teoría del discurso y derechos humanos*, op. cit., pp. 13-14.

¹⁰ MALDONADO, Carlos Eduardo. *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario, 2010.

ésta, una relación armónica con la naturaleza. Asuntos como sobreexplotación de recursos naturales y toda acción que ponga en riesgo o degrade la calidad de vida de las personas, son temas que deben estar en la agenda de los derechos humanos. El profesor Maldonado pone de presente que

“... el problema de los derechos humanos no es simplemente un problema político, no tiene que ver sólo con lo militar, no es pura cuestión ética. La fundamentación de los derechos humanos es esencialmente un problema filosófico; e inversamente: porque es un problema filosófico es un problema que incumbe a las esferas militar, política, económica y demás. Pensar en derechos humanos demanda una reflexión de corte eminentemente filosófico, pensar en derechos humanos es hacer filosofía, y no simplemente derecho u otras cosas”¹¹.

Los derechos humanos como conjunto de problemas filosóficos ameritan ser entendidos en estrecha relación con lo político y no solamente “política”, en el sentido de luchas políticas que involucran irremediamente aspectos concernientes al ámbito humano y su contexto político. Por consiguiente, los principios absolutos e intermediarios o relativos de los derechos son irremediamente políticos y filosóficos, pues surgen de una articulación de estos dos. A partir de estos presupuestos es posible la promoción, divulgación y defensa de éstos, así como su defensa ante situaciones degradantes.

Empero, las posturas de filósofos como Richard Rorty y Norberto Bobbio que respaldan la idea de emprender acciones para hacer posible la defensa de éstos antes que su fundamentación, consideramos plausible promover iniciativas orientadas a sustentar su existencia, si se entiende que la constitucionalización sigue siendo un mecanismo viable para su desarrollo e implementación; no es desde una visión monológica de Estado como se promueven iniciativas orientadas a respaldar política, filosófica y jurídicamente estos discursos. Los defensores de esta postura, consideran que la fundamentación de los derechos es un esfuerzo casi inútil frente a situaciones donde la injusticia entra a mediar en estos conflictos, por lo que relegan estos ámbitos a un terreno meramente subjetivo como la ética, donde el derecho poco tiene o nada que decir frente a estas dificultades suscitadas. “Quienes piensan así, consideran que el problema filosófico, moral, político o jurídico de la justicia debe ceder el paso al problema práctico, esto es, a su protección”¹².

¹¹ Ibíd, p. 27.

¹² ORTIZ RIVAS, Hernán. *Estudios de filosofía jurídica*. Bogotá: Temis, 2000, p. 3.

A pesar de estas valoraciones, consideramos plausible emprender la tarea de fundamentación y defensa de éstos, sustentado en la idea de que si no se tiene claridad acerca de qué son en sentido estricto los derechos humanos – como la mayoría de teóricos lo han hecho apelando al legado de la ilustración– es poco fructífero el diseño de mecanismos que velen por su protección. Frente a la inquietud de indagar ¿por qué sigue siendo una preocupación en la actualidad fundamentar la existencia de los derechos del hombre?, Bourgeois señala lo siguiente:

*“Semejante interrogación filosófica no puede estar suficientemente justificada, si no se tiene en cuenta que el movimiento político de los derechos del hombre confronta dificultades prácticas cuya supresión exige ante todo la elucidación teórica de sus razones”*¹³.

La fundamentación de los derechos tiene sus exponentes en las tradiciones liberales y comunitaristas, que en buena medida suscitan los grandes debates en la actualidad. Los primeros confieren una importancia mayúscula al hecho de compartir ideales, como resultado de un acuerdo procedimental que con antelación ha pasado por el test de las visiones omnicomprendivas de mundo; el considerar altamente deseables ciertos principios, contemplaría la posibilidad de elevarlos a rango constitucional. De otra parte, los comunitaristas reprochan a los liberales la imposibilidad de derivar unos principios de acción moral que tengan un alcance universal, por el contrario, los circunscriben a contextos históricos particulares.

A pesar de las querellas o controversias suscitadas entre estas tradiciones, consideramos que no existen mayores diferencias en torno a la constitucionalización, es más, podríamos decir que comparten un mismo piso común o aspiración, si se parte de considerar que el Estado es garante de su protección y la jurisdicción constitucional, en principio es el garante de la norma básica e instrumento al servicio de la libertad. La constitucionalización histórica de los derechos ha sido y es un proceso asociado a aspectos de su fundamentación, que por demás se encuentran de manera implícita o explícita en las discusiones suscitadas en estas tradiciones pero más allá de su concepción, reconocemos que una labor previa consiste en su fundamentación.

¹³ BOURGEOIS, Bernard. *Filosofía y derechos del hombre*. Biblioteca francesa de filosofía. Traducción del francés de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Embajada de Francia - Siglo del Hombre Editores, 2003, p. 11.

De otra parte, uno de los inconvenientes que presenta el sentido de los derechos humanos, es su nivel de universalidad. Ahora bien, si el fundamento es moral, ¿puede tener estos alcances? Uno de los principios con el cual colisionan éstos, es el de ubicarlos en un contexto típicamente occidental que las culturas no occidentales jamás estarían dispuestas a reconocer. Otro de los conflictos que suscita esta discusión, consiste en ¿cómo armonizar un régimen de derechos con el pluralismo moral? El multiculturalismo de Taylor y MacIntyre beben en las fuentes de Hegel, al reconocer las eticidades de los pueblos, en función del Estado que regula las relaciones y defiende la noción de autenticidad. Es una instancia de reconciliación a la manera hegeliana que intenta dar cuenta de cómo las tradiciones son un punto de partida para reivindicar la existencia de valores. En el fondo, las críticas están dirigidas a los liberales y de paso a Kant, que en buena medida reviste gran importancia como soporte teórico para fundamentar la existencia de los derechos, basados en el sentido y alcance de la *dignitas hominis*, al considerar que el hombre es un fin en sí mismo, dotado de razón y libertad para obrar según proyectos racionales de vida.

Una de las mayores contradicciones por la que atraviesan los Estados es la crisis de legitimidad, sustentado en buena medida ante las violaciones reiteradas de los derechos humanos. En la actualidad, este catálogo de derechos ha sido ampliado, al punto de considerar que una de las maneras de legitimarse es a partir de las políticas orientadas a su promoción, defensa e implementación; en síntesis, tiene mucho sentido mecanismos que hagan posible su defensa.

La legitimación legal racional¹⁴ está relacionada con el Estado de derecho –en el que priman intereses de validez– a diferencia del Estado Democrático de Derecho que se centra en asuntos de legitimación. La democratización de los espacios públicos es uno de los aportes más originales de la teoría política de las últimas décadas y en Habermas ha encontrado un buen exponente para legitimar mediante recursos procedimentales, la existencia y garantía de los derechos fundamentales. A partir de los contractualistas clásicos (Hobbes, Locke, Rousseau y Kant), el catálogo de legitimación de los Estados ha sido lo suficientemente amplio como para incorporar la positivación, difusión y

¹⁴ Habermas ya había teorizado acerca de la legitimación, en donde es explícito el reconocimiento a Weber por sus aportes a este campo. HABERMAS, Jürgen. *Crisis de legitimidad en el capitalismo tardío*. Traducción de José Luis Echeverry, Madrid: Cátedra, 1999.

promoción de los derechos humanos, tanto que ha llegado a constituirse en el mecanismo legitimador por excelencia de los Estados en la actualidad. El derecho, más que reducirse simplemente al plano de positivización de normas, es el mecanismo integrador del mundo de la vida.

La protección de los derechos en términos históricos, ha estado vinculada a la *justicia constitucional*, lo que ha posibilitado afianzar en buena medida los derechos y libertades fundamentales. Las decisiones judiciales han sido vitales en la defensa, promoción y divulgación de éstos; no obstante, las críticas esgrimidas frente al control de constitucionalidad, éste se ha constituido en un tema de reflexión actual por los teóricos provenientes de diversas disciplinas. Aspectos como la justicia transicional, cobra especial relevancia en materia de derechos humanos, justo cuando su esfuerzo mayor consiste en armonizar las tensiones que suscita la aplicación de los derechos en el orden internacional con las emanadas en contextos nacionales; éstos, entre otros aspectos, también son objeto de estudio en esta presentación.

Finalmente, consideramos que la fundamentación de los derechos humanos ha encontrado nuevas herramientas de intelección en esta querella suscitada entre diversas tradiciones que hacen posible la defensa de los derechos humanos a partir de posturas enfrentadas, lo que en cierta medida ha posibilitado el desarrollo de argumentos basados en una originalidad imprescindible, compiladas en el presente volumen que hoy ponemos en manos de los lectores.

ELÍAS CASTRO BLANCO

Primera Parte

Ética y Derechos Humanos

Derechos Humanos y razón pública en la formación ciudadana

ÁNGELA PATRICIA RINCÓN MURCIA*

Fundación Universitaria San Alfonso

Bogotá

En este texto se indaga en torno a los conceptos de derechos humanos y razón pública como valor prima facie en la construcción de democracia. Así, en un primer momento se explora en torno a los derechos humanos como bases necesarias en la construcción de la de justicia, para lo cual se retoman pensamientos como los de Amartya Sen y Carlos Nino, desde quienes pueden evidenciarse los derechos como proposiciones morales que legitiman el contenido ético de la política, de modo que se hacen irrenunciables.

El horizonte común que acoge las argumentaciones de estos dos pensadores se concentra en el concepto de razón pública, por lo cual, su argumentación nos permite situarnos en la segunda parte del texto, en donde se expone que

* Docente Fundación Universitaria San Alfonso. Licenciada en Filosofía y Letras y Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Líder Grupo Coherencias entrecruzadas - Fundación Universitaria San Alfonso, Categoría D de Colciencias. Líneas de investigación: Filosofía política, Filosofía de los derechos humanos, Filosofía contemporánea. Autora de artículos y coautora de textos orientados a indagar en torno a dichas temáticas.

los derechos de la persona moral solamente adquieren contenido pleno en la afirmación de la razón pública, siendo esta el elemento fundamental en la construcción de sociedades democráticas.

Dicha concepción de la razón pública nos remite en el tercer apartado al pensamiento de Martha Nussbaum, para quien se hace fundamental repensar en una formación de ciudadanía como fuente sine qua non en la construcción de democracia, para una comprensión del otro que lleve a la formación de ciudadanos cosmopolitas que afronten de modo crítico la realidad en la que se encuentran. De manera que, siguiendo a la autora, se requiere de la formación de un ciudadano, no de un consumidor, para lo cual es necesario un modelo de desarrollo comprometido con la democracia y, por ende, con ciertos derechos fundamentales.

1. DERECHOS HUMANOS COMO VALOR PRIMA FACIE

En esta primera parte se busca enunciar el valor *prima facie* de los derechos humanos, en tanto imperativos globales para la afirmación de la persona y su dignidad.

Acudiendo al reconocido debate en torno a los fundamentos éticos de los derechos humanos, observamos que desde las diferentes vertientes, en cada una de las argumentaciones se busca establecer una base conceptual que desde la definición de la persona busque garantizar el respeto a sus necesidades básicas.

Ahora bien, es desde el enfoque moral de dicho debate donde podemos argumentar en torno al valor *prima facie* de los derechos humanos. Así que bien sea desde una concepción sustantiva o formal, los derechos son considerados como valores que independientemente de su positivación constituyen referentes en la afirmación de los sujetos.

Dicha concepción agudiza su importancia y pertinencia en la medida en que en repetidas ocasiones los documentos políticos que normatizan las sociedades

conlleven a constantes dualidades que hacen que las garantías a la ciudadanía se reduzcan enormemente. Más aún cuando dicha normatividades se encuentran en un proceso de persistentes cambios, no por seguimiento a la concepción de la democracia como proceso que continúa abierto a la participación ciudadana, sino por considerar las cartas políticas como oleo disponible a las pinceladas y cambios que el gobernante de turno les quiera asignar.

Al atribuirle el valor mencionado a los derechos humanos, su universalización se torna más acertada, en la medida en que se constituyen como mínimos promotores del respeto a la vida y la dignidad humanas. Ahora bien, es pertinente afirmar que dicho énfasis no pretende desestimar la positivación, sino que por el contrario, acude a ella para dar un pleno contenido a las garantías de la persona.

Dentro de la argumentación iusfilosófica tenemos diferentes pensadores cuyas posiciones nos permiten sustentar este enfoque. A modo de ilustración baste mencionar a John Rawls, que en su teorización deontológica de la justicia considera que los principios de justicia deben orientar la construcción de la sociedad democrática, Esperanza Guisán, quien desde una perspectiva utilitarista considera que la igualdad debe considerarse como valor previo a toda normatización, Javier Muguerza que orienta su perspectiva del disenso bajo la consideración de que los derechos tienen el valor desde su legitimación en la ciudadanía desde abajo que debe buscar su positivación. Y en América Latina podemos citar a Mauricio Beuchot, quien desde una orientación tomista considera que el respeto a la naturaleza humana debe ser un referente constante y previo a la positivación, y a Angelo Papacchini quien afirma la vida digna como fundamento universalizador que desde una ética del reconocimiento debe orientar las diversas normatividades.

Para efectos de este texto haremos una mención un poco más amplia de Amartya Sen y Carlos Santiago Nino, quienes coinciden en el valor *prima facie* de los derechos humanos, y además se encuentran en el camino discursivo en el concepto de razón pública, lo cual nos permitirá avanzar a la segunda parte de la ponencia.

1.1 Amartya Sen

Para Sen la positivación es completamente necesaria. Sin embargo, piensa que es necesario considerar a los derechos humanos como “demandas éticas que no deben identificarse con los derechos legales legislados” de manera que se consideren como imperativos a los cuales se puede acudir de modo legítimo independientemente de que se encuentren definidos en expresiones normativas.

En este sentido, las notas constitutivas o definitorias de los derechos humanos se desprenden del contenido de estos en cuanto fuentes de defensa de la dignidad humana. Por tanto, su importancia no deviene de la aceptación coercitiva o normativa, sino del contenido moral orientado al reconocimiento de la persona:

“En la medida en que los derechos humanos se suponen ser reivindicaciones éticas significativas, el hecho de que no tengan suficiente fuerza legal resulta tan obvio como irrelevante para la naturaleza de tales proposiciones”¹ (SEN, 2010).

Así, se deja de presente el contenido ético de los derechos humanos como imperativo universal de valor ineludible. Por ello impera resaltar que los derechos humanos buscan responder a qué es lo justo en sociedades que persiguen una legítima democracia, y su positivación jurídica o la falta de la misma no enfocan pero tampoco desvía el camino de dicha pregunta. Con o sin la juridización, el horizonte de los derechos es el mismo, en la medida en que se define por la ética, antes que por su positivación, la cual aporta garantías mas no define su dirección. Lo contrario nos llevaría a la equívoca concepción de que solo existe lo que se presenta en el derecho positivo, con lo cual la posibilidad de apertura y procesualidad termina aniquilada, en la medida en que sólo el contenido moral de los derechos aporta ese horizonte de filosofía práctica que conlleva al discernimiento constante en torno a la pregunta por la justicia, permitiendo que la ciudadanía activa sea una realidad permanente como constructora de la democracia procesual.

¹ En la formulación de este argumento, Sen referencia a William Letwin.

En este punto se hace necesario retomar la posición de Sen con respecto al rechazo de los derechos humanos planteado por Bentham. El autor de *La idea de la justicia* retoma a Hart para decir que mientras el padre del utilitarismo ve los derechos como hijos de la ley, este los ve como padres de la ley, en la medida en que motivan legislaciones específicas. Esta es una muestra clara que da Sen para evidenciar la importancia de los derechos humanos, pues constituyen imperativos éticos que han inspirado las normatividades en pro del reconocimiento de las personas. Ahora bien, para seguir con la argumentación del autor, esta no sería una función limitadora de los derechos humanos, ya que su contenido ético va mucho más allá de las formulaciones legislativas, es decir, este no sería su valor exclusivo, sino un efecto constructivo de su fuerza ética.

Ahora bien, dicho efecto no nos aleja de la definición ética de los derechos humanos, pues como se dijo al principio, Sen nos permite argumentar en torno a la orientación moral que no se deriva de la legal. Es así, que el autor nos aclara que la definición de los derechos no puede derivar de la fuerza coercitiva que deviene de la construcción normativa, sino que se ve en las diferentes manifestaciones y exigencias de la ciudadanía. Aquí es donde interviene entonces el concepto de razón pública que nos permitirá conectar la argumentación del filósofo economista con el enfoque de los derechos morales de Nino, lo cual se desarrollará en el segundo apartado.

1.2 Nino

Siguiendo el constructivismo moral teorizado en la filosofía política de Rawls, Nino se enmarca dentro de la concepción de los derechos humanos como valores *prima facie* que hemos enunciado. De manera que considera a la persona como el fundamento de construcción de la justicia procesal en la medida en que es fuente necesaria en la conformación de la democracia:

“Creo que debemos tomar en cuenta que...la ciudadanía moral no es una cuestión de teoría biológica (ni de ningún tipo de teoría descriptiva), sino de teoría política, o sea de teoría moral en un sentido amplio. Esto significa que necesitamos producir un cambio radical de estrategia filosófica: tenemos que determinar primero cuáles son los principios morales de los que los derechos básicos derivan y sólo después podemos definir a las personas morales

como la clase de todos aquellos individuos (o entidades) que poseen las propiedades que son factualmente necesarias para gozar o ejercer tales derechos”².

Es así que en el momento de formalización de la norma su legitimidad deviene del reconocimiento de dicho concepto de la persona moral como la fuente portadora de derechos. En consecuencia, según el pensador argentino, el derecho solo se concretiza en la persona moral.

En coherencia con ello, el autor se inscribe en un horizonte liberal desde el cual busca garantizar la afirmación de dicha persona en la construcción de lo que considera debe ser la sociedad democrática. En esta tarea concibe sus tres principios morales como el constructo conceptual que debe fundamentar los derechos humanos en oposición a la negativa fundamentadora del escepticismo moral.

Dichos principios son la autonomía, la inviolabilidad y la dignidad de la persona. Ellos han de fundamentar los derechos humanos, a la vez que sostendrían la idea de un equilibrio reflexivo en el que se armonicen las condiciones propias del discurso moral con las concepciones subjetivas y la estructura normativa, promoviendo una base mínima de derechos individuales básicos, a partir de lo cual se puedan derivar principios para el reconocimiento de otros derechos. Ahora bien, según afirma Nino, dicho enfoque no implicaría dejar de lado los objetivos sociales que promueven el bien común. Lo que se persigue es garantizar la protección de los derechos individuales básicos.

Para el autor todo sistema moral que sea aceptable debe contener un pleno reconocimiento de los derechos y darles un *papel insustituible*, el cual consiste en proteger ciertos intereses de los individuos, de modo que se evite que estos sean sacrificados en pro de los intereses de otros individuos:

“Precisamente la idea de derechos individuales fue introducida en el pensamiento filosófico-político como un medio para impedir que se prive a los individuos de ciertos bienes con el

² Idem, p. 45.

*argumento de que ello beneficia, tal vez en grado mayor, a otros individuos, a la sociedad en conjunto o a una entidad supraindividual*³.

De este modo garantiza Nino la protección de la democracia, la cual debe tener una estrecha relación con la discusión pública, enfoque que como se mencionó al principio, encuentra determinado horizonte común de investigación con la concepción de lo público sostenida por Sen.

2. RAZÓN PÚBLICA COMO CONEXIÓN ENTRE DERECHO Y DEMOCRACIA

Si se quiere hacer efectiva la mencionada concepción de persona como fundamento de los derechos humanos, es importante entender a la democracia no solamente como un mero proceso de elección. Por el contrario, se requiere concebirla desde un status ético que nos permita ratificar su necesario vínculo con la justicia. Para ello resulta fundamental hacer entrar en escena el concepto de razón pública, como proceso de deliberación, entendiendo así que la justicia se determina desde la praxis que de aquella haga la ciudadanía.

En este trasegar conceptual resulta pertinente retomar los criterios evaluativos que según Sen deben aplicarse a la praxis democrática. En su Idea de la justicia, el autor afirma que la democracia debe evaluarse con “la ayuda del razonamiento público, y si el razonamiento público está constitutivamente relacionado con la idea de justicia, entonces hay una íntima conexión entre justicia y democracia” (356).

En este sentido, la justicia y la democracia comparten las características de la discursividad, la cual se manifiesta en la razón pública, que a su vez permite definir un sentido más amplio de la democracia, que no se limite al proceso de elección, sino que trascienda a la democracia como gobierno

³ Ibid., p. 262.

por discusión, que se ha desarrollado en pensadores como Rawls y Habermas, en contra de la concepción de la democracia que enfatiza su tarea en el proceso electoral.

En este sentido de democracia, resultaría pertinente la alusión de Nino a esta como el régimen mas adecuado para la realización plena de la razón pública:

“La democracia es un sucedáneo del discurso moral; (...) se trata de una especie de discurso moral regimentado que preserva en más alto grado que cualquier otro sistema de decisiones los rasgos del discurso moral originario, pero apartándose de exigencias que hacen que ese discurso sea un método inestable e inconcluyente para arribar a decisiones colectivas”⁴.

De este modo, para Nino solo un régimen democrático puede asegurarse de que las leyes no vayan en detrimento de la realización de los derechos humanos. En este aspecto, el pensador ofrece una concepción de justicia procesual de talante rawlsiano en la que la discusión pública no ha de centrarse en una mera lucha de intereses, sino que por el contrario, ha de dirigirse a fijar la mejor política de acuerdo con los principios de justicia, a partir de los cuales, como se sabe, se ha de reforzar el respeto por la persona humana en sí misma.

En este sentido, la praxis de la discusión pública ha de estar orientada por la afirmación de la persona desde su diversidad. Es esto lo que haría posible en últimas la estructuración del pluralismo razonable como apertura de la diferencia, que manifestado en términos rawlsianos conlleva a la inclusión equitativa de personas profundamente divididas por concepciones de índole filosófica, religiosa y moral.

Es así, que la razón pública se hace fundamental en el proceso de comprensión de la justicia, pues como afirmara Sen, sin la participación de la ciudadanía como esfera en la que recaen los procesos sociales es imposible

⁴ Ibid., p. 388.

construir democracia, ya que se carecería de la información necesaria acerca de las necesidades que tiene dicha ciudadanía. No en vano, en La idea de la justicia se señalan como características del autoritarismo “la censura, la reglamentación de la prensa, la supresión de la disidencia, la proscripción de los partidos de oposición y el encarcelamiento de los disidentes”(368).

3. LA FORMACIÓN CIUDADANA

Esta conceptualización de la razón pública guarda como elemento *sine qua non* la formación misma de la ciudadanía en la praxis de la democracia que permita tanto la sensibilidad, como la criticidad propia que le confiere su legitimidad.

Por tal razón, se hace necesario repensar una educación que se oriente hacia la formación de una ciudadanía democrática con base en la concepción del reconocimiento. De manera que sea posible recuperar la sensibilidad como fuente de razonabilidad en torno a la diversidad del otro.

Esta es una necesidad que requiere ser atendida en todo proyecto de formación democrática. Pues como afirma Martha Nussbaum: “Parece que olvidamos lo que significa acercarnos al otro como a un alma, mas que como un instrumento utilitario o un obstáculo para nuestros propios planes. Parece que olvidamos lo que significa conversar como alguien dotado de un alma con otra persona que consideramos igualmente profunda y sofisticada” (NUSSBAUM, 2010, p. 24).

Con la autora, podemos decir que la recuperación de este reconocimiento tiene un necesario marco en la educación como proyecto democratizador. Ya en su reflexión sobre los derechos humanos, Rorty nos invita a una *educación sentimental*, en la que se buscaría una formación de la persona en torno al reconocimiento de los otros como seres humanos iguales a pesar de sus diferencias. Si bien el enfoque de Rorty va en contravía de la defensa en torno a la concepción filosófica de los derechos humanos que se defiende en esta ponencia, resulta pertinente mencionarlo, en la medida en que su concepción

en torno a la educación sentimental se dirige a la afirmación de la persona desde condiciones de reconocimiento y equidad que resultan necesarias en la construcción de la democracia.

La educación democratizadora tiene la responsabilidad de la formación en la criticidad de manera que los ciudadanos tengan la posibilidad de pensar desde herramientas sólidas los aspectos que considera necesarios en su sociedad, de manera que sea un constructor activo en la elaboración de los principios de justicia de su sociedad.

Pero también otra tarea fundamental de dicha educación democratizadora consiste en formar en la sensibilidad humana que requiere la ciudadanía que entre sí se reconoce en su alteridad. En la medida en que dicha sensibilidad sea consolidada en los ciudadanos, el pluralismo razonable tendrá una mayor posibilidad de realización, ya que desde lo público estará fomentado, y desde allí se dirigirá a la esfera normativa, y por ende, a las demandas en torno a las praxis de injusticia fomentadas desde el Estado.

En esta línea argumentativa nos resulta pertinente el siguiente argumento de Nussbaum:

“Cuando nos encontramos en una sociedad, si no hemos aprendido a concebir nuestra persona y la de los otros de ese modo, imaginando mutuamente las facultades internas del pensamiento y la emoción, la democracia estará destinada al fracaso, pues esta se basa en el respeto y el interés por el otro, que a su vez se fundan en la capacidad de ver a los demás como seres humanos, no como meros objetos” (NUSSBAUM, 2010, p. 25).

En coherencia con esto, resulta oportuna la crítica que Nussbaum hace a la concepción de la educación que se enfoca en el neto crecimiento económico y que asume una postura de indiferencia total ante la desigualdad mientras permanece en la agudización de la formación acrítica de la ciudadanía.

El modelo seguido por la autora, conocido como el paradigma del desarrollo humano propende por la garantía de las oportunidades o capacidades que requieren las personas para hacer uso de su libertad, de sus necesidades y

ser parte activa del proceso democrático. Para ello propone una educación ciudadana que promueva aptitudes que considera necesarias en la creación de lo que concibe como democracia humana y sensible. Realizando una definición somera de dichos valores, podemos afirmar, que se enfocan en dos direcciones, esto es, en la formación crítica que requiere una ciudadanía activa en el marco de una democracia procesual, y el reconocimiento de los otros, concebidos tanto en cada una de las naciones en general, cuanto en los individuos en particular.

Para efectos de esta ponencia nos concentraremos en dos de las aptitudes mencionadas por la autora. En primer lugar, remitámonos a: “La aptitud para reconocer a los otros ciudadanos como personas con los mismos derechos de uno, aunque sean de distinta raza, religión, género u orientación sexual, y de contemplarlos con respeto, como fines en sí mismos y no como medios para obtener beneficios propios mediante su manipulación” (NUSSBAUM, 2010, p. 48).

Esta intención es coherente con la idea de un pluralismo razonable, en donde la existencia de la diversidad constituye uno de los componentes que enriquecen el proceso democrático. La formación en este pluralismo como aptitud resulta fundamental en el proceso de formación.

Siguiendo la concepción filosófica que desde autores como Herder, asimila el proceso histórico de la humanidad con el desarrollo del sujeto desde su niñez, se hace pertinente hacer la yuxtaposición de esta formación de los individuos en el pluralismo razonable hacia el proceso de la humanidad como tal, pues la educación democratizadora que promueva en la humanidad la sensibilidad por el reconocimiento y la criticidad adquiere una mayor posibilidad en la medida en que se consolide la formación de la persona, desde sus primeras etapas en dichas aptitudes. Como decía Ricoeur en su interpretación en torno a la humanidad, un hombre no es un hombre sino la humanidad misma, y cada cultura conlleva a la fuerza de agrupación de la humanidad, no por razón de sus características específicas que le hacen tal, sino por el hecho de ser humana (RICOEUR, 1990). Es así que la educación orientada a la formación del sujeto en la aptitud del reconocimiento resulta un vehículo acertado si se quiere alcanzar dicho camino en la humanidad en general.

La segunda aptitud de Nussbaum que analizaremos someramente, es “la aptitud para interesarse por la vida de los otros, de entender las consecuencias que cada política implica para las oportunidades y las experiencias de los demás ciudadanos y de las personas que viven en otras naciones” (NUSSBAUM, 2010, p. 49).

“Los problemas económicos, ambientales religiosos y políticos que debemos resolver tienen alcance mundial. No cabe esperanza alguna de resolverlos si las personas que se encuentran distantes no se unen para cooperar como jamás lo han hecho. Tomemos como ejemplos el calentamiento global, los regímenes de comercio internacional, la protección del medio ambiente y las especies animales, el futuro de la energía nuclear, los peligros de las armas nucleares, los flujos migratorios de mano de obra, la elaboración de normas laborales dignas y la protección de la infancia frente al abuso sexual, la esclavización y la trata de personas. Se trata de problemas que solo pueden afrontarse de verdad si existe un diálogo multinacional” (NUSSBAUM, 2010, p. 114).

Ciertamente, la formación en esta aptitud resulta fundamental en la medida en que constituye una propuesta que busca formar en el reconocimiento intercultural, de modo que se abogue por el respeto tanto a los seres humanos, como a la diversidad de culturas, e incluso al medio ambiente, lo cual conlleva tener en cuenta los otros seres humanos que están por venir en el planeta.

Los Derechos Humanos como valores contextuales en clave comunitarista

ELÍAS CASTRO BLANCO*

Universidad Libre

Bogotá

PRESENTACIÓN

A partir de las tres últimas décadas, el multiculturalismo ha irrumpido en el ámbito de las discusiones humanistas contemporáneas. Éste “alude a la posibilidad de conciliar en un marco político democrático la pluralidad de identidades, valores y adscripciones culturales a la que las sociedades complejas parecen irremisiblemente abocadas”¹. Al interior de esta propuesta se debaten situaciones como identidades colectivas, derechos de minorías, diálogos interculturales, entre otros; si bien, la coexistencia de varios grupos al interior de un país no constituye en sentido estricto algo novedoso, sí forma parte del

* Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, Especialista en Filosofía del Derecho y Teoría jurídica, Master en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica de la Universidad Libre de Colombia, Candidato a Doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, en la Universidad Externado de Colombia. Director del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre.

¹ *Revista Internacional de Filosofía Política - RIFP*, Madrid, No. 7, mayo de 1996, p. 5.

mismo, el haber sido abordado como objeto de estudio por parte de algunas disciplinas humanas. Esta posibilidad política permite más que reconocer una facticidad social, establecer la posibilidad de un diálogo intercultural sustentado en un proyecto ético-político y sociológico.

El término comunitarismo, relativamente nuevo, surge en el contexto de las críticas emprendidas contra el liberalismo político. Un factor asociado a este término está relacionado con la idea de creer que los valores que predominan en una comunidad determinada son los más justos y equitativos. Los comunitaristas, herederos de la tradición aristotélico-hegeliana, reprochan a los liberales la imposibilidad de dar una justificación ética a su programa, en tanto preocupados meramente por la garantía de la justicia, pregonaban una neutralidad valorativa. Frente a esta primacía de la justicia que presupone una sociedad puesta al servicio de la satisfacción de los intereses de individuos racionales y libres para elegir sus fines –lo cual derivaría según los radicales, en el bien común– el comunitarismo destaca la necesidad de revitalizar el concepto de lo bueno, enmarcado dentro de una comunidad concreta.

El debate entre liberales y comunitaristas surge a raíz de la publicación de *Teoría de la Justicia* (1971) en la que Rawls pretendía dar cuenta del desgarramiento de la sociedad liberal. También como respuesta, los autores denominados comunitaristas intentan responder, por una parte al liberalismo que nunca pudo construir un verdadero sentido de justicia y libertad, y de otro lado, hallar el sentido de una sociedad más equilibrada, apelando a concepciones como alteridad, reconocimiento de la diferencia, respeto por el otro, autodeterminación de las culturas minoritarias, pluralismo jurídico y político, entre otros.

Los comunitaristas provienen de distintas vertientes: una proviene de Aristóteles, en tanto que otra reivindica a Hegel como su inspirador. La línea radical se conoce como Aristotelismo o comunitarismo premoderno, a diferencia de la otra denominada nearistotelismo o comunitarismo postilustrado, muy cerca en la línea del liberalismo. También el comunitarismo tiene sus precursores modernos quienes derivan de una vertiente conservadora, representada por autores como Alasdair Mackintyre, De Maestre, Carl Schmitt, Leo Strauss, Christopher Lasch y Roberto Hunger, entre otros.

Los debates entre liberales y comunitaristas surgen, debido en parte al agotamiento del marxismo y el poco interés que han suscitado las filosofías de la historia, como modelo de interpretación teórica para establecer la dinámica y ritmo de las sociedades. Si bien el marxismo ha conservado su vigencia en algunos órdenes como teoría económica, historiográfica y sociológica, no ha sido tan eficiente cuando centró sus interpretaciones de la dialéctica de la sociedad basada en la lucha de clases en el que están inmersos las culturas minoritarias, puesto que no todas la reivindican como un problema de primer orden, sino ante todo el derecho a ser respetadas como minoría, con sus visiones de mundo y prácticas sociales que las diferencian de los demás pueblos; de manera análoga ha sido una constante tomar cierta distancia –por no decir que sospechar de la filosofía de la historia– como es apenas lógico, por afirmar que las sociedades obedecen a estructuras rígidas como lo establecieron en su momento Comte y Hegel, entre los más importantes teóricos.

Canadá fue uno de los países donde por primera vez surgieron las discusiones en torno al multiculturalismo, dada su composición nacional y étnica en el que tuvieron que acomodarse diversos grupos étnicos, situación que propició uno de los debates teóricos más importantes de las últimas tres décadas. Allí han surgido una de las voces más autorizadas en asuntos de tanta trascendencia como el debate entre liberales y comunitaristas, así como los defensores de los nacionalismos y federalismos, tanto que ha llegado a identificarse bajo unas características propias que lo distinguen de las vertientes británica y americana.

De otro lado, España y la antigua República de Yugoslavia han sido ejemplos muy dicentes donde la fragmentación política ha estado ligada al no reconocimiento de pueblos, de donde justamente ha surgido el federalismo como expresión del pluralismo cultural.

Si en algo coinciden los comunitaristas, es en el hecho de afirmar que el concepto de justicia debe ser repensado desde la óptica de la modernidad y replantear su discurso, amparado en que es justo aquello que una mayoría

considere como tal, en una cultura o espacio geográfico determinado. Aseveran además, que el ejercicio de toda actividad política, debe estar orientada a promover y fomentar estilos de vida propios elegidos por los miembros de la comunidad política, mediante una relación dialógica dada entre iguales. Este constructo social exige la participación política, democrática (en términos de deliberación) que hagan posible y ennoblezcan el sentido mismo de la vida comunitaria, así como también, la obligación moral de promover estilos de vida organizada en torno a la idea del bien común. Si existe un común denominador que vincule a los comunitaristas, este ha sido la convivencia de varias culturas, de donde se deriva la necesidad de proteger la coexistencia social y la participación de todos sus miembros en un marco de respeto y tolerancia, unidos por un mismo origen y destino común.

Si existe un tema universal que ha sido objeto de estudio en las últimas décadas, y que haya gozado además de una gran difusión y preocupación intelectual en la actualidad, es sin duda alguna la globalización uno de ellos. Para nadie es un secreto que estas megatendencias no solamente en el campo económico, sino político y cultural, están orientadas a desarrollar patrones homogéneos, que afectan como es bien sabido a las culturas minoritarias. Estas políticas van en detrimento de sus economías, visiones de mundo, tradiciones, entorno cultural y prácticas chamánicas, entre otras, con la pretensión de reglar la sociedad en patrones universales. Estas tendencias avasallantes e inhumanas –a quienes no pocos le achacan el gran malestar de la sociedad actual– han generado una serie de reflexiones en varios órdenes entre las que podemos citar la economía, la sociología y la filosofía política, entre otras disciplinas. Desde su aparición ha sido una constante quizá, como es apenas notorio, sospechar que tanto sus más grandes defensores han provenido de la economía, como sus más lúcidos detractores. No es nuestro interés entrar a polemizar en estos asuntos, sobre los cuales existen enjundiosos tratados, puesto que la pretensión de este ensayo gira torno a la filosofía política, en el que se aspira a confrontar de un lado, el liberalismo político y su desgarramiento al tratar de conciliar la libertad y la igualdad; de otro lado, la crítica de John Rawls vista a lo largo de sus dos obras, Teoría de la Justicia y Liberalismo Político, que en buena medida son objeto de críticas

por parte de reconocidos comunitaristas como Charles Taylor, Michael Walzer, WillKymlicka y MacIntyre, entre otros.

CHARLES TAYLOR: IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO

Un punto de partida para incorporar la existencia de los derechos en clave comunitarista es el sentido del reconocimiento, que empieza a tener vigencia frente al desplome de las jerarquías sociales sustentadas en el honor que podía tener un individuo frente a otros. Esta consideración desigual, basada en el hecho de que una minoría ostentaba privilegios, otorgaba derechos a participar de prebendas a las que no tenían acceso la muchedumbre anónima. Un hecho significativo en el contexto de la revolución francesa de 1789 fue la supresión de títulos nobiliarios, con el que se puso en igualdad a los ciudadanos, basado en una concepción universal e igualitaria de las personas. Con el desplome de esas jerarquías, se abre paso a un nuevo estilo de vida, teniendo como sustento la dignidad humana. Cuando se habla de reconocimiento, es usual entender esta expresión en función de la identidad étnica, como lo señala Rockefeller, “la identidad étnica de una persona no constituye su identidad primaria, y por muy importante que sea el respeto a la diversidad en las sociedades democráticas multiculturales, la identidad étnica no es el fundamento del reconocimiento de igual valor y la idea correlativa de los derechos iguales. Todos los seres humanos son portadores de una naturaleza universal como personas; todas poseen igual valor desde la perspectiva democrática, y todas las personas, como tales, merecen igual respeto e igual oportunidad de autorrealización”².

La política del reconocimiento ocupa un lugar destacado en la reflexión filosófica política en la actualidad, en la que Taylor³ ocupa un lugar destacado por

² ROCKEFELLER C., Steven. Comentarios a la obra de Taylor, en: TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf, traducción de Mónica Utrilla de Neira, México: F.C.E. 1992, p. 124.

³ Taylor es profesor de filosofía y de ciencia política en McGill University. Durante muchos años ocupó la cátedra Chichele de teoría social y política en Oxford y profesor asociado de AllSouls Collage. Ha impartido cátedra en Princeton, la Universidad de California en Berkeley y la Universidad de Montreal.

la originalidad de sus análisis. El texto en el cual se basan estas interpretaciones, corresponde a una conferencia inaugural escrita para el Universityfor Human Values de la Universidad de Princeton, en el que hace un recorrido genealógico para señalar, cómo históricamente el reconocimiento se dio de manera conjunta con el desplome de los antiguos regímenes, sustentados en el predominio de una clase social sobre otra, en donde el “honor” ocupaba un lugar prominente en función de la desigualdad; basta señalar cómo las minorías que no tenían acceso a ser “honradas” al que se accedía mediante títulos nobiliarios como Ladys, Lores, o el de Don –característico en la cultura hispánica– no accedían al reconocimiento público. Mediante la caída de estos regímenes es que se dan estas conquistas, en virtud de la dimensión humana que encarnan las personas.

En el debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas, Charles Taylor es el autor que más ha contribuido a esclarecer estas divergencias. Al igual que otros reconocidos comunitaristas, coinciden en afirmar que el concepto de justicia debe ser repensado desde la óptica de la modernidad y replantear su discurso, amparado en que es justo aquello que una mayoría considere como tal, en una cultura o espacio geográfico determinado. Taylor retoma la crítica hegeliana y se reconoce además deudor de la vertiente nietzscheano-heideggeriana, que en su crítica a la modernidad busca disolver el principio de ésta: el sujeto, en donde el dasein viene a ser el nuevo ser. Asevera además que el ejercicio de toda actividad política debe estar orientado a promover y fomentar estilos de vida propios, elegidos por los miembros de la comunidad política, mediante una relación dialógica dada entre iguales. Taylor, parte de reconocer la identidad, “en el sentido de ciertos sicólogos. Pienso aquí sobre todo en Erickson. Una identidad es una definición de sí mismo, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en el curso de su conversión en adulto y (según el mismo Erickson) seguir redefiniendo a lo largo de su vida. No se trata de una realización facultativa. Sin identidad estable nos sentimos al borde de la crisis, y no solo muy desgraciados, sino también incapaces de funcionar con

Cont. nota 3

Ha escrito una cantidad apreciable de artículos y crítica de filosofía política. Candidato al Parlamento Federal de Canadá por el Nuevo Partido Democrático. Fue nombrado en el Conseil de la Langue Francaise en su natal Quebec.

normalidad. Los momentos en los que se corre el riesgo de perder la identidad se definen como momentos de crisis. Ciertos conflictos adolescentes los explica Erickson con ayuda del concepto de identidad”⁴.

Los comunitaristas reprochan a los liberales el no poder dilucidar, la influencia que ejerce la comunidad en la conformación de su identidad cultural; la réplica no se hace esperar, pues aducen los liberales que cuando se habla de derechos grupales, estos suponen una reclamación de mayor categoría frente a los individuales. Al parecer, la pregunta de cómo conciliar el respeto de los grupos con los Derechos Humanos individuales, queda –según los comunitaristas– sin una respuesta convincente. Lo justo en cada comunidad no es un valor independiente de lo que una comunidad considera como bueno, lo que genera la renuncia al perfil universalista del liberalismo rawlsiano en términos de justicia. La influencia de Kant es notoria, en la medida en que sólo a partir del presupuesto de un sujeto autónomo kantiano es posible hablar de una prioridad de lo justo por sobre lo bueno. El individuo cobra sentido a través de la interacción con otros miembros de la comunidad, de sus costumbres, en el sentido de fines constitutivos.

Rousseau ya había sospechado que no es el honor jerárquico, habilidades sociales o fortaleza física, los elementos constitutivos de la sociedad, sino que se debe más bien atender a la naturaleza interna en donde radica la cuestión moral. Montesquieu, de otro lado, también había cuestionado esta postura al expresar que “la naturaleza del honor consiste en exigir preferencias y distinciones”⁵. Esta dificultad se salva, apelando a un respeto igualitario y recíproco de los individuos, sobre la posibilidad de hacer compatible la idea de justicia con la libertad. Estas apreciaciones son muy familiares a Hegel, al afirmar que el individuo se reconoce como totalidad, de la misma manera que el nosotros se encarna en un yo.

⁴ Texto original de una conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy La Salle (Francia) en junio de 1995, cedido por el autor para la Revista Internacional de Filosofía Política N° 7, traducido del francés por Pablo Carbajosa. Madrid, mayo de 1996, p, 10.

⁵ MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Libro III, capítulo VII.

También había planteado Hegel la necesidad del reconocimiento, como el derecho de los pueblos a ser fieles a su propia identidad. La filosofía política contemporánea liberal reconoce a Kant como su inspirador, y justamente cuando se hace explícita la exigencia de derechos, se invoca el concepto de “dignidad”; este giro ha hecho posible que el término “honor” perdiera vigencia, en la misma proporción que cobra cada vez mayor significación el de “dignidad”.

“Las sociedades premodernas de Europa se fundaban sobre un principio que podríamos llamar de «complementariedad jerárquica». Eran sociedades constituidas por diferentes rangos o estamentos como, por ejemplo, la nobleza, la burguesía o los campesinos. En ciertos casos, como por ejemplo el imperio austríaco o el imperio otomano en las fronteras de Europa, las diferencias de posición social se duplicaban en divergencias étnicas o confesionales. Eran sociedades de complementariedad, puesto que esos diferentes estamentos eran necesarios los unos para los otros y estaban concebidos como tales, pero eran al mismo tiempo jerárquicos, porque nadie pretendía que la necesidad mutua los convirtiera en iguales. Por el contrario, algunos tenían dignidad mayor que otros”⁶.

La “identidad” se convierte en un recurso vital para entender lo que realmente se es, como individualidad o cultura, es “lo que me sitúa en el mundo moral. Es precisamente lo que funda el uso de ese término. Mi identidad es “lo que yo soy”.

“Es justamente lo que se quiere saber cuando se me pide que dé una prueba de identidad”⁷. La identidad no puede desligarse de un contexto moral, puesto que son indicadores de la ubicación de los sujetos en un contexto específico determinado, bien sea laboral, espacial, político, etc., que por demás exige el cumplimiento de ser aceptada y reconocida por otros miembros como forma de generar espacios políticos de negociación. Estos espacios de concertación, contemplan la necesidad de regirse por visiones de mundo originales y

⁶ TAYLOR, Charles. *Identidad y reconocimiento*. Texto original de una conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy La Salle (Francia) en junio de 1995 cedido por el autor para su publicación para la *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 7, Madrid, mayo de 1996, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 10.

autóctonas, antes que adoptar estereotipos foráneos. Es imposible hablar de identidad cuando se es ajeno al reconocimiento, como vínculo existente a una determinada comunidad.

“En cierta medida, –señala Taylor– los miembros deben reconocerse, escucharse y comprenderse, pues si se ignoran mutuamente, o si no pueden comprenderse verdaderamente, ¿cómo pueden llegar a una deliberación común? Esto atañe a las condiciones mismas de legitimidad de los estados democráticos”⁸.

El reconocimiento se vio ligado a factores de identidad, en la medida en que se podían acceder a ciertos cargos o prebendas, en función de los títulos nobiliarios que se pudieran ostentar. El falso reconocimiento que se promovió bajo ciertas políticas encubridoras, o el desprecio con que eran tratadas la inmensa mayoría fue denigrante e inhumano, hasta el punto de adoptar autoimágenes deformadas, nada edificantes y por lo tanto sometidas. La conquista de América está plagada de estos ejemplos, donde se les constriñó a adoptar un proceso de aculturación basado en el ejercicio del poder, lo que se tradujo en el predominio de una cultura sobre otra. “Dentro de esta perspectiva –señala Taylor– el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un mutilador odio hacia sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital”⁹. Frente al antiguo término de honor, se opone el concepto de dignidad como lo advirtieron en su momento Rousseau, Montesquieu y Kant, precursores del pensamiento humanista, en donde el reconocimiento adquirió un sentido universal e igualitario. La idea de una “identidad individualizada”, como la denomina Taylor, permite desarrollar conceptos positivos de autoimagen y autenticidad enriquecedoras. El principio de originalidad se traduce en que “cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el

⁸ Ibíd, p. 16.

⁹ TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: F.C.E., 2000, pp. 44-45.

modelo de acuerdo al cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro. Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir”¹⁰.

Este ideal de autorrealización, como también lo expresa Herder, debe ser extensivo a la cultura, si se entiende que los pueblos son portadores de de identidades propias que corresponden a sus aspiraciones y posibilidades de desarrollo autónomos. En Canadá, es donde más se ha avanzado en esta materia.

La cuestión surgió a raíz de la adopción de 1982 de la Carta Canadiense de Derechos, que alineó el sistema político canadiense al sistema de norteamericano, por el hecho de incluir un conjunto de derechos que ofrecía una base para la revisión judicial en todos los niveles del gobierno. En lo sucesivo se tuvieron que conciliar algunos acuerdos que permitieran articular las exigencias de diferenciación de los canadienses francófonos, particularmente los quebequenses por una parte, y los pueblos aborígenes, por otra. Lo que estaba en juego era el deseo de supervivencia de estos pueblos y que reclamaban autonomía en su gobierno, así como la capacidad de adoptar una legislación que contemplara el derecho a la supervivencia.

RECONOCIMIENTO DE DERECHOS COMO VALORES

Las disciplinas humanistas como la psicología, antropología y sociología contemporáneas, reconocen que las personas actuamos bajo una impronta personal que se refleja en la manera de ser, pensar y sentir nuestras propias realidades. Este ideal moral, lejos de segregar a los individuos, los fortalece bajo sus propias individualidades particulares, en la que cada una de ellas expresa su fidelidad y autenticidad hacia sí misma; de ahí que resulte chocante la comparación de dos culturas, teniendo como puntos de referencia, el mayor o menor grado de desarrollo técnico, cultural o de otra naturaleza. Las propuestas

¹⁰ *Ibid*, pp. 50-51.

de inclusión, en relación con la identidad de los pueblos ocupan en la actualidad buena parte de las reflexiones políticas, a las que se le han sumado otras que conforman el núcleo de sus preocupaciones de supervivencia, como la biodiversidad, sistemas jurídicos autónomos, prácticas médicas tradicionales, respeto a la diferencia y conservación del patrimonio cultural, entre otras; el espacio donde deben ser debatidas estas aspiraciones no es otro que el público, donde las culturas minoritarias puedan reclamar la supervivencia, en virtud del derecho que les asiste. En un proyecto comunitarista a la manera de Taylor, los Derechos Humanos cobran sentido, en la medida en que alcanzan un rango constitucional, como lo refleja la jurisprudencia producida en los últimos años en Colombia¹¹. Estos discursos identitarios con un fuerte componente político, se reafirman cada vez más como una característica de la sociedad contemporánea.

Taylor representa la expresión de varios movimientos minoritarios de los que forman parte fracciones feministas y multiculturalistas, aboga por un reconocimiento privilegiado al que deben acceder grupos minoritarios –respaldado en la dignidad de lo diverso– que les permite acceder a ventajas que en algún momento dado pueden resultar favorables, como el ingreso a universidades públicas, recibir beneficios en materia de salubridad o acceso a cargos públicos.

La lucha por la identidad ha sido una de sus exigencias, como también el reconocimiento, sin comprometer claro está, los derechos fundamentales. Taylor ha respaldado públicamente esta versión liberal que ha permitido la supervivencia cultural en condiciones minoritarias como la comunidad francófona de Québec, aspiraciones que se encuentran además en concordancia

¹¹ Los avances en el orden jurisprudencial han sido notorios, como lo indican las más importantes sentencias de la Corte Constitucional, entre las cuales podemos citar una variedad de derechos consagrados como los de Identidad e integridad cultural (S-U 039 de 1997, S-T 510 de 1998 y S-T 652 de 1998); derechos territoriales (S-T 188 de 1993, S-T 405 de 1993 y S-T 652 de 1998); derechos de propiedad colectiva (S-T 380 de 1993 y S-T 039 de 1997); recursos naturales C-058 de 1994 y C-1376 de 1996); autonomía, participación y consulta previa (S-T 428 de 1992, S-T 428 de 1992, S-T 257 de 1993, S-T 305 de 1994, S-T039 de 1997 y S-T 752 de 1998); jurisdicción especial indígena (S-T 428 de 1992, S-T 254 de 1994, S-T 136 de 1994, S-T 136 de 1996, S-T 349 de 1996 y S-T 496 DE 1996) y Principios de diversidad étnica y cultural (S-T523 de 1997), entre otras.

con la Carta Mundial para la Naturaleza de las Naciones, expedida en 1982 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en la que se establece que “cada forma de vida es única y merece respeto, cualquiera que sea su valor para el hombre”. Debe reconocérsele al liberalismo la promoción de su neutralidad, la que se ha traducido en libertad de conciencia, religión, credo político o asociación, programa bandera de su proyecto político.

Taylor toma con sospecha la afirmación de Rousseau, en el sentido de otorgar igual dignidad para los ciudadanos; si bien, apelando a este mecanismo se ha podido acceder, por ejemplo a la justicia –lo que constituye un logro en materia de derechos individuales no ha surtido el mismo efecto cuando se habla de derechos culturales, donde este reconocimiento toma otra significación; estas afirmaciones se respaldan en que aquellos derechos que gozan de un reconocimiento universal –como el respeto a la diferencia– son examinados teniendo en cuenta que la identidad de ese grupo o comunidad son distintos en cuanto se diferencian de otros. Como resultado de lo anterior, el problema consiste en cómo conciliar la dignidad igualitaria, sin entrar en conflicto con la manera de concebir la diferencia entre ciudadanos. Los alcances que tienen los Derechos Humanos en la versión comunitarista de Taylor cobran sentido, en la medida en que de manera unánime alcanzan un rango Constitucional.

MACINTYRE: TRAS LA VIRTUD, VERSUS “LA PROVINCIA ALUCINADA”

MacIntyre¹², en una de sus obras más representativas *Tras la virtud*¹³, reconoce su deuda frente a autores como Aristóteles y Nietzsche, que le

¹² Alasdair Chalmers MacIntyre (1929), filósofo y sociólogo escocés nacido en Glasgow, es profesor de sociología en las universidades de Essex (Inglaterra), Boston, Duke, Brandeis y Vanderbilt (Estados Unidos). Además des profesor emérito de filosofía en la Universidad de Notre Dame, en Indiana, Estados Unidos. Ha sido presidente de la American Philosophical Association. Entre sus obras más importantes se destacan *Tres versiones rivales de la ética, Enciclopedia, genealogía y tradición* (1992) y *Justicia y racionalidad* (1994) y *Tras la virtud*, versión inglesa en 1981.

¹³ MacINTYRE, Alasdair. *Aftervirtue*. Notre Dame - Indiana: Universidad de Notre Dame Press, 1981. En español fue traducida como *Tras la virtud*. Barcelona. Crítica, 1987. Esta obra recoge algunas

sirven de sustento para reflexionar acerca del problema de la modernidad. Este texto esclarecedor, hace un diagnóstico de nuestra época, señalando de manera reiterada las consecuencias del fracaso del proyecto ilustrado y la crisis de los sistemas morales modernos como el emotivismo, el intuicionismo y el racionalismo kantiano que se constituye en el blanco de sus ataques, ante la propuesta de legitimar o fundamentar principios morales de carácter universal. No escapan a sus críticas demoledoras autores como Marx y contemporáneos como Rawls. En MacIntyre hay un llamado constante a reivindicar las virtudes aristotélicas o virtudes de las personas, de ahí el acierto de su obra en ir tras ella, como una forma de reivindicar la pluralidad de formas de vida, y de paso superar ese individualismo liberal sobre el que se ha construido en buena parte los sistemas morales modernos.

Esta obra que puede ser considerada como una sociología de la cultura, analiza el problema de la modernidad en función del discurso moral, en la medida en que éste ha sido poco esclarecedor; por ejemplo, cuando el utilitarismo se refiere a la justicia, suele entenderse como virtud, a diferencia del liberalismo que exalta la noción de procedimiento. Aduce cómo la sociedad moderna ha devenido en un fracaso que tiene su origen el proyecto ilustrado, del que Kant es en gran parte responsable, por su pretensión de universalizar la moral; así, este constructo conduce a que no haya consenso en sentido genérico, pues la inconmensurabilidad moral imposibilita estos acuerdos.

MacIntyre desarrolla una de las hipótesis más sugestivas, como es la de demostrar que en el mundo actual, “el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales”¹⁴, con lo que quiere poner de presente que hemos perdido no sólo la comprensión teórica y práctica de la moral, sino que además hemos sido incapaces de

Cont. nota 13

de sus posturas más importantes en torno a la defensa del comunitarismo. De paso, señala unas de las posturas críticas más demoledoras frente a los sistemas morales como el intuicionismo, el racionalismo kantiano y el utilitarismo de Bentham.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 15.

utilizar apropiadamente el lenguaje moral para guiarnos en nuestras acciones intersubjetivas. El punto central de la discusión gira en torno a que los intentos de justificación racional han fracasado, pues en buena medida, todas reducen la moral a preferencias personales; por ejemplo, cuando se formula el enunciado: “El incendio destructor de la propiedad es malo”, se vinculan dos tipos de juicios, uno fáctico (el incendio destructor de la propiedad) con uno valorativo (malo). La aporía que representa este enunciado radica en que se puede predicar su verdad o falsedad de los primeros, a diferencia de los juicios de valor de los que no se puede predicar tanto su verdad como falsedad. Así pues, el emotivismo entra en crisis, en tanto que los juicios morales no pueden ser asegurados mediante un método racional, de donde se deriva la necesidad de apelar a juicios morales para expresar sentimientos, actitudes e inducir a otros sujetos a actuar del mismo modo porque lo consideramos conveniente o deseable. Así, el autor señala que “una de las tesis centrales del emotivismo es que no hay ni puede haber ninguna justificación racional válida para postular la existencia de normas morales impersonales y objetivas, y que en efecto no hay tales normas. [...] Del mismo modo, el emotivismo mantiene que pueden existir justificaciones racionales aparentes, pero que justificaciones realmente racionales no pueden existir, porque no hay ninguna”¹⁵.

El proyecto ilustrado de justificación de la moral entra en crisis, cuyo responsable es en buena medida “la cultura dieciochesca de la ilustración”, que no estuvo a la altura de los tiempos.

“Lo que faltaba a los franceses eran tres cosas: una experiencia protestante secularizada, una clase instruida y relacionada con la administración pública, con el clero y con los pensadores laicos formando un público lector unificado, y un tipo de universidad revitalizada como el que representaban Königsberg en el este y Edimburgo y Glasgow en el oeste. Los intelectuales franceses del siglo XVIII constituían una intelligentsia, un grupo a la vez instruido y alienado; por el contrario, los intelectuales dieciochescos escoceses, ingleses, alemanes, daneses y prusianos, estaban perfectamente colocados en el mundo

¹⁵ Ibid, p. 35.

*social, aunque fuesen a veces muy críticos con él. La intelligentsia francesa dieciochesca tuvo que esperar a la rusa del siglo XIX para encontrar paralelo en algún lugar*¹⁶.

En la configuración de estos sistemas morales se conjugaron aspectos culturales y académicos que adolecían de ciertas limitaciones como el de superar el bagaje cultural anquilosado de su tiempo. Estos puntos no son tan significativos para dar cuenta de cómo el proyecto de la ilustración estaba destinado al fracaso, como el reclamo a Kant, en el sentido de que no pueden existir valores morales en abstracto, sino circunscritos en valores contextuales, como lo expresa el siguiente párrafo:

*“En la filosofía moral de Kant hay dos tesis centrales engañosamente sencillas: si las reglas de la moral son racionales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como lo son las reglas de la aritmética; y si las reglas de la moral obligan a todo ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarla a cabo, sino la voluntad de hacerlo. El proyecto de descubrir una justificación racional de la moral es simplemente el de descubrir una prueba racional que discrimine, entre diversas máximas, cuáles son expresión auténtica de la ley moral, al determinar a qué voluntad obedecen aquellas máximas que no sean tal expresión. Kant, por supuesto, no tiene la menor duda sobre qué máximas son efectivamente expresión de la ley moral; los hombres y mujeres sencillamente virtuosos no tienen qué esperar a que la filosofía les diga en qué consiste la recta voluntad, y Kant no dudó un instante que eran las máximas que había aprendido de sus virtuosos padres las que habrían de ser avaladas por la prueba racional”*¹⁷.

MacIntyre aduce cómo esa moral universal se basa en un principio conservador y por demás vacío: el deber por el deber moral, sin atender a situaciones históricas particulares de los sujetos libres de elección. Los imperativos categóricos se convierten en el eje de articulación que posibilita hacer extensivos los principios morales universales como buenos en sí mismos, independientes de toda condición o relación medio fin. Así, como todos los esfuerzos por justificar una moral racional han fracasado, al

¹⁶ Ibid, p.

¹⁷ Ibid, p. 65.

contar apenas con vestigios fragmentados de tradiciones y prescindir de los contextos históricos situacionales, tal vez por eso Hume, puso en las pasiones lo que Kant había puesto en la razón.

Una de las dificultades que suele presentarse cuando se hace relación a las virtudes, es que no existe claridad en torno su definición, pues no siempre son coincidentes las afirmaciones en autores clásicos como Platón, los trágicos griegos de modernos como Smith, Hume o actuales como Rawls. En MacIntyre hay un llamado constante a reclamar las virtudes, y justamente encuentra en Aristóteles un interlocutor de gran valía. La *Ética a Nicómaco* desarrolla con mayor precisión la ética de las virtudes, lo que implica una idea del bien y actuar de conformidad con una inclinación orientada al cultivo de las virtudes o eudaimonia), que a menudo se traduce por bienaventuranza, prosperidad y felicidad, o cualidades dignas de alcanzar los sujetos.

Las virtudes no sólo se alcanzan en la vida individual de los sujetos, sino en la vida de la ciudad, de ahí que la polis, más que un espacio para el desarrollo de las potencialidades individuales, es un fin compartido y ejemplo a seguir en la consecución de las buenas acciones, si no la mayor de todas ellas como es en efecto la frónesis (o virtud intelectual. Aristóteles definió la virtud como “la rectitud del fin de la elección intencionada de lo que la virtud es causa”¹⁸, frente a lo que MacIntyre agrega: “Pero el ejercicio de las virtudes no es un medio en este sentido para el fin del bien del hombre. Lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo, y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida, no un mero ejercicio preparatorio para asegurársela”¹⁹.

La ética de las virtudes propende por alcanzar un ideal de “vida buena”, aspiración que se logra en comunidad o espacio vital frente a otros, es decir, la idea de un bien moral se construye con sujetos involucrados en una praxis política. La afirmación de estas virtudes se da en un espacio

¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. Traducción de Kenny, 1228^a1, 1978.

¹⁹ MacINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. *Op. cit.*, p. 189.

histórico donde es posible ir en su búsqueda, con la condición de no hacerlas universalizables, ni partir de principios a priori. De ahí que para MacIntyre tenga más relevancia hablar de valores que de principios, si se reconoce que los valores son contextos propios de una tradición, aquello que justamente negó el liberalismo. Cuando se habla de tradiciones como la americana, oriental o europea, el énfasis está puesto en las visiones hegemónicas como la justicia o los Derechos Humanos, lo que va en detrimento de los valores que conforman el tejido social. Si hay algo que nos une señala MacIntyre es el odio al liberalismo que ha disgregado las tradiciones, propone a cambio un volver a las comunidades y virtudes particulares de los pueblos.

MacIntyre aduce que la sociedad moderna ha devenido en un fracaso que tiene como origen el proyecto ilustrado; afirma que “el sujeto moral autónomo, racional y racionalmente justificado, del siglo XVIII es una ficción, una ilusión”²⁰. En este sentido, Kant se convierte en el centro de sus ataques por su pretensión de universalizar la moral, cuando esto no es otra cosa que valores contextuales o lo que Hegel denominó, eticidades; así, el constructo moral kantiano conduce a que no haya consenso (en sentido genérico), pues la inconmensurabilidad moral imposibilita estos acuerdos. Tampoco ahorra esfuerzos en controvertir el legado de la ilustración y de paso a los enciclopedistas que la degradaron, por pretender sustentar una moral universal; reivindica a cambio las virtudes a la manera aristotélica como recurso simplificador, pues “actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes”²¹. Según estas consideraciones, Kant es el filósofo que representa la experiencia de la provincia, que por demás comparte rasgos muy cercanos que identifican al liberalismo, como instrumento de poder que ignoró la existencia de las tradiciones.

“Esta comunidad política como proyecto común es ajena al mundo liberal e individualista. Así pensamos a veces de las escuelas, hospitales u organizaciones filantrópicas; pero no tenemos ningún concepto de esa forma de comunidad interesada, como dice Aristóteles

²⁰ Ibid, p. 147.

²¹ Ibid, p. 189.

*estar interesada la polis, por la vida como un todo, no por este o aquel bien, sino por el bien del hombre en tanto que tal. No es de maravillar que la amistad haya sido relegada a la vida privada y por ello debilitada en comparación con lo que alguna vez significó*²².

Así, la eticidad, las tradiciones y las virtudes se convierten en lo inconmensurable de un discurso categórico, que poco o nada aporta cuando se trata de pugnar por la coexistencia de las sociedades plurales en la actualidad. Otro de los reclamos está orientado a demostrar cómo el filósofo menos universalista que la historia haya podido conocer, pretendió establecer una moral universal, válida para todos los hombres en tiempos y circunstancias. Según sus expresiones, Kant era el hombre que representaba “la provincia alucinada, el absurdo”, es más, se afirma que nunca salió de Köenigsberg, su ciudad natal. Aunque en principio pueda pensarse que esto no representa ningún impedimento para construir un proyecto de estas magnitudes, el hecho de no tener contacto directo con culturas distintas, probablemente lo condujo a hacer estas apreciaciones.

LOS DERECHOS COMO VALORES CONTEXTUALES

MacIntyre propone que la eticidad, las tradiciones y las virtudes son decisivas en la reconstrucción de un proyecto histórico, inaccesibles a las categorías kantianas.

A lo largo de su obra se advierte un constante llamado a rechazar el liberalismo por un lado, y a Kant por otro, en la medida en que fueron excluyentes al no reconocer que el sentido de justicia para una comunidad étnica, religiosa, o de cualquier otro tipo, es lo que ellas consideren justas, y actúen de conformidad con esos principios. Señala al liberalismo de ser un instrumento de dominación, al pretender imponer desde el poder los órdenes jurídico, moral y administrativo, basados en la coacción; plantea a cambio

²² Ibíd, p. 196.

la construcción de nuevas formas de convivencia, basadas en la idea de un bien común, la organización solidaria, donde no se requiere la presencia del Derecho y del Estado, principios de los que se han derivado corrientes muy semejantes quizá al anarquismo.

Cabe señalar que MacIntyre, reconoce en un pensador actual como John Rawls, el haber incorporado dentro de su teoría política el reconocimiento de las virtudes como estilos de vida buena, los que ameritan ser analizados desde el ámbito público, donde los sujetos pueden estar o no de acuerdo con sus preferencias acerca de lo que consideren bueno, como lo señala en el siguiente acápite: “Las virtudes son sentimientos, esto es, familias relacionadas de disposiciones y pretensiones reguladas por un deseo de orden más alto, en este caso, el deseo de actuar de conformidad con los correspondientes principios morales” afirma John Rawls, uno de los últimos filósofos morales de la modernidad (1971, p. 192), y en otra parte define “las virtudes morales fundamentales”, como “fuertes y normalmente eficaces deseos de actuar conforme a los principios básicos de la justicia”²³.

De otra parte, las críticas de MacIntyre frente a Rawls son dicentes, justo en lo relacionado con la posición original en donde no se tienen en cuenta las necesidades. Aunque le reconoce a Rawls el haber incorporado una antropología liberal –basada en la igualdad y libertad de la naturaleza humana, lo mismo que una idea de justicia basada en el procedimiento– enfatiza cómo la tradición liberal ha puesto en énfasis en lo justo sobre lo bueno, circunscrito en una postura deontológica versus axiológica que se traduce en el detrimento de los valores.

Además de lo anterior, comparte las críticas que otros comunitaristas le han formulado a Rawls, como es el hecho de no haber inscrito las culturas en el velo de la ignorancia, así como castigar sus méritos. El individualismo posesivo difiere del individualismo moral, con lo que se quiere enfatizar que

²³ Ibíd, p. 153.

los modelos contractualistas clásicos de Kant, Rousseau y Hobbes, operan de manera distinta: así por ejemplo, el sujeto moral kantiano no establece pactos de conveniencia sino condiciones de igualdad, a diferencia de Locke que parte de negociaciones, pues es muy distinto un contrato establecido por consenso a otro impuesto por necesidad.

Finalmente la conclusión a la que llega MacIntyre en *Tras la virtud*, consiste en demostrar que ni la filosofía moral ni la sociología han elaborado una propuesta racionalmente coherente, a partir de una postura liberal individualista. No por esto debe entenderse que el autor asume una postura trágica o pesimista, pues ante esta aporía, asume de manera valerosa el hecho de encontrar en Aristóteles a un autor a partir del cual encuentra un soporte teórico para la construcción de un proyecto racional de nuestras actitudes y compromisos morales que no es otro que la virtud, o bienes morales relevantes. El trasegar intelectual de MacIntyre se refleja mediante preocupaciones que son motivo de análisis en otra de sus obras, como lo demuestra la aparición en 1988 de *Justicia y racionalidad*²⁴, en donde desarrolla sus concepciones más originales, en torno a los vínculos existentes entre estas concepciones que le dan el título a su obra, a partir de las lecciones Carlyle, impartidas en la Universidad de Oxford, en 1982. Pero quizá el hilo conductor de *Tras la virtud* y *Justicia y racionalidad*, viene dado a partir del penúltimo capítulo del primer texto nombrado, en donde son visibles las críticas no sólo a Rawls, sino a Nozick. Allí, las críticas a la tradición liberal a la cultura de occidente vuelven a ser objeto de análisis, máxime cuando hemos erigido unos criterios universales de racionalidad, bajo los cuales valoramos y examinamos otros contextos culturales y tradiciones diversas.

“Habitamos una cultura en la que la incapacidad de llegar a unas conclusiones, racionalmente justificables por medio del acuerdo sobre la naturaleza de la justicia y de la racionalidad práctica, coexiste con las atribuciones, de grupos socialmente opuestos,

²⁴ MacINTYRE, Alasdair. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Traducción y presentación de Alejo José G. Sison. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, S.A, 1994. Inicialmente esta obra apareció en 1988 como *Whos ejustice? Which rationality?* En Notre Dame.

a conjuntos rivales y conflictivos de convicciones no apoyados por una justificación racional. Ni las voces de la filosofía académica –ni por otra parte– las voces de cualquier disciplina académica, ni las voces de de las subculturas partidistas, han sido capaces de proporcionar a los ciudadanos corrientes un modo de unir a sus convicciones en tales asuntos una justificación racional”²⁵.

Las críticas a la académica son bien dicientes en el sentido en que no ha logrado construir un proyecto de racionalidad práctica a sus acciones, ha dado lugar a las expresiones individualista y liberal que han exacerbado las reglas y procedimientos en lo legal formal, como lo sintetiza MacIntyre: “Los abogados, y no los filósofos son los clérigos del liberalismo”(327).

En esta obra, orienta sus esfuerzos a desarrollar un proyecto ético como irreducible a otra eticidad, máxime si tenemos en cuenta que cada una de ellas participa de sistemas jurídicos, ideales de justicia, prácticas culturales, visiones de mundo y tradiciones distintas. El liberalismo según sus apreciaciones se erigió como una tradición que impuso a otras culturas la herencia de occidente desconociendo la existencia de culturas minoritarias; es más se presentó como una tradición dominante en la cultura occidental, donde a partir de esta situación es válido “acordarse de que el proyecto de fundar una forma de orden social en la que los individuos puedan liberarse de la contingencia y de la particularidad de la tradición por apelación a normas genuinamente universales e independientes de cualquier tradición no era sólo ni principalmente un proyecto de filósofos. Era y es el proyecto de una sociedad moderna, liberal e individualista, y las razones más coherentes que tenemos para creer que la esperanza de una universalidad racional independiente de la tradición es un espejismo, se derivan de la historia de ese proyecto”²⁶.

En una tradición multicultural, los valores son concebidos en función contextualista, es decir, no existen juicios absolutamente neutrales sino circunscritos a un relativismo cultural, despojado de toda pretensión

²⁵ *Ibíd*, p. 23.

²⁶ *Ibíd*, p. 320.

universalista que hace tránsito a rango constitucional, cuando las comunidades lo consideran altamente deseables.

“Por tanto, en cualquier período particular en el desarrollo de una tradición, las creencias que caracterizan ese período de dicha tradición particular llevan consigo una historia en la que se incorpora la justificación racional sucesiva por parte de sus predecesores y de ellos mismos; y el lenguaje en que se expresan es, él mismo, inseparable de una historia de transformaciones y traducciones lingüísticas y conceptuales”²⁷.

La concreción de lo humano se construye de manera contextual, surcado por unas prácticas, entendidas como bienes internos, identidades y proyectos de vida buena. La responsabilidad moral de las acciones intersubjetivas no se haya ausente de una autoconciencia histórica, de ahí que MacIntyre no reconoce la idea de “agente moral” de Kant por ser en extremo subjetiva y escindida de los hábitos culturales, asunto que de otra parte tampoco resuelve Hegel, lo que conlleva a que la sociedad moderna ha devenido en un proceso de atomización progresiva. Así pues, la racionalidad moderna se ha construido sobre un “yo abstracto” que impide la configuración de unos rasgos de significación e identidad histórica común.

“Si las aspiraciones a la libertad integral y a la unidad expresiva integral con la naturaleza han de alcanzarse plenamente, si el hombre ha de ser uno con la naturaleza que hay en sí mismo y en el cosmos, sin dejar por ello de ser plenamente un sujeto auto-determinante, entonces es necesario, primero, que mi básica inclinación natural espontáneamente tienda a la moralidad y la libertad; y más que esto, como soy parte dependiente de un orden general de la naturaleza, es necesario que todo este orden que hay dentro y fuera de mí tienda por sí mismo hacia objetivos espirituales, tienda a realizar una forma en que pueda unirse con la libertad subjetiva. Si yo he de seguir siendo un ser espiritual, y sin embargo no opuesto a la naturaleza en mi intercambio con ella, entonces este intercambio debe ser una comunión en que yo entre en relación con algún ser o fuerza espiritual”²⁸.

²⁷ Ibid, p. 363.

²⁸ TAYLOR, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. México: F.C.E, p. 28.

En el fondo, estas críticas están dirigidas a Kant, por el reconocimiento de un sujeto trascendental metafísico que no reconoce las fuentes del yo como el principio de reconocimiento del yo frente a otros, o lo que es equiparable a decir que los sujetos se constituyen como lo que son frente a sus semejantes.

CONCLUSIONES

Un logro significativo de las sociedades actuales, es sin duda la posibilidad de incorporar en las Constituciones el derecho a la identidad, el pluralismo y el reconocimiento de la diferencia, entre otros, expresiones plasmadas en la mayoría de Constituciones latinoamericanas. Positivar estas expresiones se convierte en un asunto fundamental, sobre todo en las sociedades donde los conflictos sociales, económicos, políticos y culturales, son asuntos cotidianos. El no reconocimiento de una sociedad plural, la segregación, el racismo y la violencia generalizada contra expresiones minoritarias, ha derivado en una serie de conflictos que ha alcanzado en Colombia dimensiones insospechadas. Así pues, la importancia del reconocimiento de derechos como la diversidad étnica y cultural, expresiones religiosas, políticas y sexuales, nos ponen de presente la importancia de entrar en diálogo con diversas vertientes comunitaristas –como propuestas incluyentes– que han permeado en buena medida las reflexiones políticas en las últimas tres décadas.

Si existe un común denominador que convoque a los comunitaristas, y especialmente a Taylor y MacIntyre, es el rechazo a toda propuesta neoliberal que contribuye de manera significativa a la pérdida de las tradiciones y valores propios de las culturas. Los países que se precien de ser democráticos deben promover estos ideales, en función de la autenticidad de grupos culturales minoritarios, teniendo como presupuesto una relación dialógica para su reconocimiento, como lo había ya señalado Hegel en su tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf, traducción de Mónica Utrilla de Neira, México: F.C.E., 1992.

_____. *Identidad y reconocimiento*. Texto original de una conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy La Salle (Francia) en junio de 1995 cedido por el autor para su publicación para la *Revista Internacional de Filosofía Política*, No 7, Madrid, mayo de 1996.

MacINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.

_____. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Traducción y presentación de Alejo José G. Sison, Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, S. A, 1994.

Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas: el caso de Colombia y su indeterminación

GERMÁN ERNESTO PONCE BRAVO*

Universidad Externado de Colombia

Bogotá

INTRODUCCIÓN

La realización de un artículo sobre este tema representa un intento de ubicación conceptual, que permita un acercamiento a la problemática tan delicada de la situación de los pueblos indígenas en el mundo, y de esta manera presentar este trabajo como una introducción a la lucha que estos pueblos han dado contra un mundo centrado en una visión eurocéntrica, cargada de exclusión e indiferencia, frente a culturas y cosmovisiones diferentes, que constituyen en sí un sistema de valores inverso al contemplado por la consciencia de “occidente”.

Así pues, es importante tomar en cuenta que la discriminación racial, la explotación de recursos naturales, el conflicto armado y la negación del “otro”

* Abogado de la Universidad Externado de Colombia. Magister en Derecho Administrativo de la Universidad del Rosario.

en sus diferentes expresiones, han hecho que la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas se constituya en una conquista suprema, pues con ella se culminó una etapa fuerte en la que se persiguió un reconocimiento de los pueblos indígenas como tales, y por tanto, considerar sus derechos en atención a su cosmovisión, dejando claro que se trata de seres humanos que se relacionan con el mundo de una manera disímil a la concebida por la sociedad occidental, comenzando por su relación con la tierra, de manera que no es el nivel de producción y el lucro económico lo que determina su forma de vida.

En este orden de ideas, este trabajo pretende mostrar en un principio una corta reseña histórica, que pretende denotar por qué fundamental de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, y aclarar así el entendimiento de éstos respecto de sí mismos frente a la sociedad occidental, por ésta razón se indaga de forma propedéutica acerca del significado de “indígena”, así como los intentos de definición dados por los diversos instrumentos internacionales, de manera que este acercamiento permita una idea general de cuál es la problemática que inspira la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento real de sus derechos como comunidad diferenciada.

Posteriormente, se adelanta una reseña general sobre el proceso evolutivo de la Declaración Universal de los Derechos de los pueblos Indígenas, la cual empieza desde la década de los años 20 del siglo XX hasta nuestros días, todo ello fundamentado, principalmente, en los documentos relacionados por los dos grupos de trabajo establecidos para la realización de lo que hoy resultó la Declaración adoptada, y además en los análisis de diferentes investigadores del tema.

Es importante resaltar que éste trabajo no realiza un análisis exhaustivo del contenido de la Declaración, como si un intento de acercamiento a la problemática de los derechos indígenas y de los principios que dan pábulo a la lucha por el reconocimiento de sus derechos, finalmente plasmados en ella, es decir, se pretendió evidenciar un proceso evolutivo a través del tiempo, cuya consecuencia más importante fue la expedición de éste importante instrumento internacional.

Finalmente, la tercera parte de éste documento refiere las conclusiones que es posible extraer de la lectura holística del panorama internacional y del desarrollo del proceso que demarcó la adopción de la Declaración, tomando en cuenta la importancia que suscita hoy para el futuro respecto de los pueblos indígenas.

ANTECEDENTES: BREVE HISTORIA

Los pueblos indígenas, y particularmente los asentados específicamente en el continente americano¹, fundamentan su existencia tras una larga lucha por el reconocimiento de sus derechos a través de la historia, cobrando particular importancia el suceso de la conquista y colonización de estos territorios y sus comunidades, en la medida que los colonizadores europeos caracterizaron este proceso por la violencia radical utilizada con el objeto de lograr un auge económico, razón por la cual el apoderamiento de sus tierras y de los recursos naturales principalmente, dieron lugar, de forma inexorable, al quebramiento injusto y derrumbamiento total de las instituciones políticas, organización territorial y cualquier modo de vida y organización mas elemental de las poblaciones a “someter”².

En esta medida los derechos a la tierra y a los recursos naturales fueron los mas conculcados, y de los cuales podría decirse que configuran una parte importante del fundamento esencial de la cosmovisión de los pueblos indígenas, en tanto que, por la practica de conquista y colonia los pueblos indígenas soportaron desde entonces condiciones infrahumanas de vida en medio de la miseria y la pobreza, soportando las vejaciones, la desnaturalización y exclusión de su forma de vida: “La larga y dolorosa historia de la injusta e inhumana

¹ LIÉVANO AGUIRRE, Indalecio. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Bogotá: Intermedio Editores, 2002, pp. 21 a 37.

² KAMENKA, Eugene y ERH-SOON, Tay Alice. “Pueblos aborígenes de Australia: Un pasado de injusticia, un presente de esperanza e incertidumbre”. En: *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*. Ed: Siglo XXI Editores, 2001, pp. 84-99.

desposesión de los pueblos indígenas de sus territorios ha hecho que muchos de los pueblos indígenas no tengan tierra y recursos o tengan tierra y recursos tan escasos que no basta para sostener a sus comunidades y culturas”³.

Estos hechos históricos determinaron la discriminación de la que son objeto los pueblos indígenas, incluso en la actualidad, y en este sentido se han pronunciado importantes investigadores, académicos e indígenas, llamando la atención especialmente en el fenómeno de transición de una sociedad agraria a una sociedad industrial: “ Durante los últimos 200 años, casi toda la población de este planeta ha pasado de ser una sociedad agrícola a ser una sociedad industrial perdiendo el contacto con la tierra. O bien se ha concentrando hasta tal punto de mejorar su propio bienestar que considera la tierra un simple medio de enriquecimiento”⁴.

En medio de ese proceso histórico los pueblos indígenas han reaccionado de diferentes formas frente a las desigualdades que los acusan, la discriminación racial a la que se han visto sometidos, el desarraigo de sus tierras, el resquebrajamiento de sus instituciones políticas, el exterminio, la violación de derechos humanos, el desplazamiento de sus tierras y la agresión cultural. De tal manera que la resistencia armada, la diplomacia y el derecho han fungido como medios para lograr el reconocimiento de un conjunto de derechos que le son inherentes.

Especialmente en los últimos años se ha presentado una fuerte participación frente a la comunidad internacional, poniendo sus ojos en el derecho internacional como un instrumento susceptible de apoyar su causa⁵,

³ DAES, Erica-Irene. *Las poblaciones indígenas y su relación con la tierra*. Doc. E/CN.4/Sub.2/1997/17. Párrafo 43, p. 13, 20 de junio de 1997. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Ginebra, Suiza.

⁴ CONSEJO INDÍGENA ESTADOUNIDENSE DE LA CIUDAD DE NUEVA YORK. “La voz de los pueblos indígenas con el Proyecto de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas”. Edición de Alexander Ewen, Barcelona - España: PLENUM/Madre Tierra, 1995, p. 19.

⁵ ANAYA S., James. “Los pueblos indígenas en el derecho internacional”. España: Editorial Trota - Universidad Internacional de Andalucía, 2005, p. 26.

y así lograr, con sumo esfuerzo, un reconocimiento político de importancia en la esfera nacional e internacional que consiguiera dar frutos frente a las reivindicaciones por ellos propuestos desde antaño, y en esta medida, como punto nodal en diferentes debates, fundamenta principalmente dichas reivindicaciones el tema de la autodeterminación, lo cual conllevará importantes consecuencias, que se cristalizarán precisamente con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.

En este punto es importante, antes de entrar a describir brevemente el arduo proceso de gestación de esta Declaración, intentar puntualizar el alcance de la aplicación de la misma respecto de un ser humano “indígena”, pues es claro que este tópico suscitó importantes discusiones, identificando de manera general tres tendencias académicas.

Así pues, el término “indígena” hace referencia a originario: “... todos los seres humanos somos indígenas de alguna parte. Sin embargo, en el vocabulario sociológico y político (y cada vez mas en el jurídico también) el término “indígena” es empleado para referirse a sectores de la población que ocupan una posición determinada en la sociedad mas amplia como resultado de procesos históricos específicos”⁶, por lo tanto definir a las poblaciones indígenas como indígenas, en la práctica resultaría redundante y discriminatorio, en tanto que todos los habitantes del mundo somos originarios de alguna parte, y además conceptualizar de una forma restringida al “indígena” implicaría reconocer derechos en algunos casos y en otros negarlos, razón por la cual: “...en la actualidad, los pueblos indígenas son definidos, y así se identifican a si mismos, en referencia a identidades anteriores a las invasiones históricas de otros grupos y a las historias que acompañaron a estas, historias que generaron, y continúan generando formas de opresión que ponen en peligro su supervivencia cultural y su autodeterminación como pueblos diferenciados”⁷.

⁶ STAVENHAGEN, Rodolfo. “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”. www.cervantesvirtual.com/cervlet/SirveObras/01371963122385973092257/isonomia03/isonomia0. Citado el 9 de enero de 2008, p. 5.

⁷ ANAYA S., James. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. España: Editorial Trota - Universidad Internacional de Andalucía, 2005, p. 27.

Entonces de un lado se cuentan con las corrientes indígenas modernas que se oponen a todo intento de concepto unívoco, de otro lado están los organismos internacionales que buscaron construir definiciones que permitieran un desarrollo normativo consecuente, sin embargo estos han tendido al uso de caracterizaciones generales dejando en mano de los propios pueblos originarios el derecho a definirse⁸.

De esta manera el Convenio 169 de la OIT hace una referencia al ser indígena en su artículo primero, en el cual reseña los destinatarios del convenio en su artículo 1:

“(a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; (b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas”.

Complementando esta definición con lo que se manifiesta en su artículo 2: “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”⁹.

De otra parte, Martínez Cobo hace referencia al término de comunidades, pueblos y naciones indígenas como los que “teniendo una continuidad histórica con sociedades previas a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades ahora

⁸ CIVALLERO, Edgardo. *Los protagonistas*. <http://bibliotecasypueblosoriginarios.blogspot.com/2007/09/07.HTML>, p. 4. Citado el 9 de enero de 2008.

⁹ Convenio No. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, 27 de julio de 1989.

prevalcientes en esos territorios, o partes de ellos. Ellos forman actualmente sectores no dominantes de la sociedad y están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales, y su identidad étnica, como la base de su continua existencia como pueblos, de acuerdo a su propio modelo cultural, instituciones sociales y sistemas legales”¹⁰.

Finalmente en el documento presentado por la Presidenta del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas, Erica-Irene Daes, se reseñan los siguientes factores que permitirían conceptualizar a los indígenas:

- a) Prioridad en tiempo, con respecto a la ocupación y uso de un territorio específico;
- b) La voluntaria perpetuación de la diferenciación cultural, que puede incluir los aspectos de la lengua, la organización social, la religión y los valores espirituales, los modos de producción, leyes e instituciones;
- c) Autoidentificación, así como reconocimiento por otros grupos (...) como una colectividad diferenciada, y una experiencia de sometimiento, marginación, desposesión, exclusión, o discriminación, ya sea que estas condiciones persistan o no¹¹.

Tomando en cuenta lo anterior, la postura de los pueblos indígenas ha sido reiterada en que solo ellos tienen el derecho a darse una definición de sí mismos, con base en dos razones fundamentales, la primera referida a la posible exclusión a la que se vería sometidos quienes no deberían serlo, y en segundo lugar, que al dar la potestad a órganos externos, Vg. Naciones Unidas, éstos podrían determinar en un futuro que pueblo –o individuo– puede o no ser sujeto de este tipo de derechos –indígenas–¹².

¹⁰ SUBCOMISIÓN DE PREVENCIÓN DE DISCRIMINACIONES Y PROTECCIÓN A LAS MINORÍAS DE LAS NACIONES UNIDAS. *Estudio del Problema de la Discriminación Contra las Poblaciones Indígenas*. Doc. NU.E/CN.4/Sub.2/1983/21/Add. 4, Parr. 379, 1986. Citado el 8 de enero de 2008.

¹¹ NACIONES UNIDAS. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2, 1996. Citado el 8 de enero de 2008.

¹² CIVALLERO, Edgardo. *Los protagonistas*. <http://bibliotecasypueblosoriginarios.blogspot.com/2007/09/07.HTML>, p. 9. Citado 9 de enero de 2008.

A manera de conclusión la historia de violencia y de exclusión que pesa sobre el pasado, y en la actualidad sobre los pueblos indígenas, ha venido disminuyendo de forma paulatina gracias a la vehemente insistencia en su reconocimiento como actores políticos de importancia en el escenario internacional, acción y propósito que se ha puesto en marcha especialmente después de la década de los ochenta, aunque existe un gran trayecto por recorrer todavía para poder lograr un reconocimiento total de sus derechos y un tratamiento igualitario, y es en este sentido como se han pronunciado desde hace tiempo los diferentes representantes de los pueblos indígenas, así pues Marcial Arias García –De comité coordinador continental de organizaciones y naciones indígenas (Centroamérica y Sudamérica)– manifestó en su oportunidad la necesidad de mayor participación de los pueblos indígenas en los organismos internacionales, con el objeto de colaborar directamente en la solución de los principales problemas que afronta hoy la humanidad, así mismo reclamó un estudio mas profundo y redacción de propuestas sobre los derechos de autonomía y soberanía de los pueblos indígenas, y además lamentó que no se hubiera aprobado la declaración de derechos indígenas, pronunciándose en este mismo sentido diferentes pueblos indígenas que van desde Asia, Islas del Pacífico, África, Europa Septentrional hasta el Ártico¹³.

De tal manera, sigue siendo de gravedad percatarse de que a pesar de la lucha y de estar presentes en los escenarios internacionales, dentro de cada nación, los indígenas siguen dando una fuerte lucha por su autodeterminación e igualdad aún no reconocidas materialmente: “A pesar de la Existencia de marcos legales, que existen en la mayoría de los países latinoamericanos, es evidente que el clima social en el que viven la gran mayoría de los países indígenas es discriminatorio, de opresión, y explotación en todas las esferas”¹⁴.

¹³ CONSEJO INDÍGENA ESTADOUNIDENSE DE LA CIUDAD DE NUEVA YORK. “La voz de los pueblos indígenas con el Proyecto de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas”. Edición de Alexander Ewen, Barcelona - España: PLENUM/Madre Tierra, 1995, pp. 35-36-67-71-89-110-111.

¹⁴ IUCN; FUNDACIÓN NATURA e ICANH. “El papel de la mujeres en los convenios nacionales e internacionales en torno a la biodiversidad”. En: *Las mujeres indígenas en los escenarios de biodiversidad*, 2005, p. 108.

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: PROCESO DE ELABORACIÓN Y EVOLUCIÓN

La adopción de la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas se remonta a la década de los años 20 (1920-1925), con incipientes acercamientos por parte de la población indígena, iniciado con el jefe Cayuga Deskaheh cuando acudió a la sociedad de las naciones en 1923, como representante de las Seis Naciones De Los Iroqueses, con el objeto de lograr su reconocimiento sin que hubiere logrado éxito alguno¹⁵.

Posteriormente, en 1949 las Naciones Unidas adoptan una resolución recomendado al Consejo Económico y Social que realizara un estudio sobre “la situación de las poblaciones aborígenes y de los precitados grupos sociales insuficientemente desarrollados, en los Estados del continente americano”, el cual no se llevo a cabo por cuanto el Consejo Económico y Social asumió como práctica que no realizaría estudios de este tipo sino fueren solicitados por los estados afectados, lo cual de hecho nunca sucedió¹⁶.

Ahora bien, gracias al movimiento de descolonización, la sociedad internacional se sensibilizó un poco mas sobre la situación de los pueblos indígenas, resultando como producto inmediato y consecuente la adopción del primer instrumento internacional: Convenio 107 de la organización Social del Trabajo (OIT) de 1957, relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales, el cual pese a todo: “Refleja las premisas del asimilacionismo en vigor entre los elementos políticos dominantes en los círculos nacionales e internacionales en el momento de su adopción, El sistema de valores que promovió la emancipación de los territorios coloniales durante la primera parte del siglo XX promovió al mismo tiempo la

¹⁵ FORO PERMANENTE SOBRE CUESTIONES INDÍGENAS DE LAS NACIONES UNIDAS. <http://www.un.org/spanish/indigenas/2003/>. Citado el 27 de noviembre de 2007. —

¹⁶ Resolución 275 (III) de la Asamblea General (1949). Citado por ANAYA, S. James. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. España: Editorial Trota - Universidad Internacional de Andalucía. 2005, p. 88.

asimilación de los individuos pertenecientes a grupos culturales diferenciados en los sistemas políticos y sociales en que están incluidos. La asimilación y los derechos de plena ciudadanía fueron utilizados para atraer al redil del autogobierno a los grupos indígenas que habitaban en países independientes o recientemente independizados”¹⁷.

En esta medida el Convenio 107 de la OIT intentó la mejora en las condiciones de vida, tanto a nivel político como cultural y económico, de los pueblos indígenas en general, sin embargo, es necesario precisar que este convenio y los programas del Instituto Indigenista Interamericano desarrollados dentro del esquema de los derechos humanos de mitad el siglo XX, han sido rechazados debido a sus elementos asimilacionistas o integracionistas, siendo igualmente necesario destacar que estas primeras iniciativas referidas a derechos de los pueblos indígenas fueron los que generaron un mayor interés internacional y coadyuvaron a que con el tiempo se establecieran un nuevo régimen más garantista y específico¹⁸.

De otro lado, entre 1970 y 1971 en respuesta a informes sobre violaciones de los derechos humanos, en 1970 la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, recomendó que se hiciera un amplio estudio sobre la situación de los pueblos indígenas, del cual fue encargado José Martínez Cobo como Relator General encargado de dicha labor¹⁹, aunque es importante reparar en que ya en 1953 la Oficina Internacional del Trabajo, había publicado un estudio sobre las condiciones de vida y de trabajo de los pueblos autóctonos de los países independientes, en el cual se llegó a la siguiente conclusión: “En general, el nivel de vida de las poblaciones aborígenes en los países independientes es extremadamente bajo y en la gran mayoría de los casos es considerablemente inferior al de las capas menesterosas de la población no aborígen”²⁰.

¹⁷ Ibidem, p. 89.

¹⁸ Ibidem, p. 91.

¹⁹ FORO PERMANENTE SOBRE CUESTIONES INDÍGENAS DE LAS NACIONES UNIDAS. <http://www.un.org/spanish/indigenas/2003/>. Citado el 27 de noviembre de 2007.

²⁰ Citado en el informe del relator especial. Documento E/CN.4/2002/97. Párrafo 34, 4 de febrero de 2002, p. 14.

En 1977 tuvo lugar la conferencia de Naciones Unidas, a la que acudieron representantes de los pueblos indígenas, y cuya consecuencia principal fue su irrupción, de manera contundente, ante los organismos de derechos humanos de Naciones Unidas explicitando demandas fundamentadas en derechos humanos de aplicación general²¹.

Así las cosas, en esta década de los años 70, el relator especial Martínez Cobo presentó sus informes sobre el progreso de su trabajo, para después presenciar la creación del Grupo de Trabajo Sobre Las Poblaciones Indígenas, el cual comenzó a discutir con varias organizaciones indígenas de todo el mundo y con representantes de los estados nacionales afectados, un nuevo esquema relacionado con un marco legal global ajustado específicamente a la realidad de los pueblos indígenas²².

Es 1983 el año en el que comienza la formulación de un proyecto de declaración sobre los derechos de los pueblo indígenas, labor que se prolongó durante una intensa década siendo hasta 1993 cuando el Grupo de Trabajo adoptó el texto de declaración, y lo sometió a la aprobación de la Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos, que, a su vez, adoptó el texto en 1994²³ y lo envió a consideración de la Comisión de Derechos Humanos.

Ahora bien, es importante precisar que entre tanto, el avance en el reconocimiento y protección a las poblaciones indígenas cobró mayor importancia a partir de la Cumbre de Río, realizada en 1992, por cuanto en ella se refirió de forma directa la importancia en el cuidado de los conocimientos

²¹ ANAYA S., James. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. España: Editorial Trota - Universidad Internacional de Andalucía. 2005, p. 94.

²² BARIÉ, Cletus Gregor. *Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales en América Latina: Un Panorama*. Bolivia: Ed. Instituto Indigenista Interamericano (México) - Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígenas (México) - Editorial Abya -yala (Ecuador), 2003.

²³ *La declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas una breve historia*. <http://www.iwgia.org/sw22235.asp>. Citado el 31 de diciembre de 2007.

tradicionales de estos pueblos²⁴, y entre otras importantes consecuencias, pues “en el principio 22 de la Declaración de Río se reconoce a los pueblos indígenas como asociados a nivel social y político en la realización de un desarrollo sostenible y subraya la originalidad de las culturas indígenas”²⁵, y de esta manera, como producto de este estado de cosas, el año 1993 fue declarado Año Internacional de las Poblaciones Indígenas²⁶, y así mismo, fue en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de Viena, en donde se recomendó establecer un decenio internacional para las poblaciones indígenas, proclamado finalmente entre 1995 y 2004²⁷.

En los años que siguieron se establecieron el Grupo de Trabajo sobre un Proyecto De Declaración Sobre Los Derechos De Los Pueblos Indígenas, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, el Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, y un segundo decenio internacional para los pueblos indígenas del mundo (2005-2014) con el fin de fortalecer la cooperación internacional, incluido también el desarrollo económico y social²⁸.

Así las cosas, durante el primer decenio tan solo hubo consenso en dos artículos, en vista de que fueron los que no presentaron ninguna controversia: 6 y 44 de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas²⁹, sin embargo entre finales del año 2005 y principios del 2006, el Grupo de Trabajo en su 11ª sesión encargó a su presidente relator la elaboración del texto definitivo el cual sería aprobado definitivamente en la 62ª sesión de la comisión de derechos humanos: “En resumen, la historia del proyecto de declaración debe

²⁴ Cumbre de Río. Informe Doc A/CONF.151/26.

²⁵ NACIONES UNIDAS. Doc. E/CN.4/Sub.2/AC.4/2003/3

²⁶ NACIONES UNIDAS. Doc. A/RES/48/163

²⁷ NACIONES UNIDAS. Doc A/CONF.157/23.

²⁸ NACIONES UNIDAS. Doc. A/60/270

²⁹ MÉNDEZ DÍAZ, Marta y CASTRO, David Martín. “Introducción al proyecto de declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas”. En: *AIBR - Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol.1, No. 2, marzo-julio de 2006, pp. 331-361, edición electrónica: www.aibr.org. Citado el 9 de enero de 2008.

contemplarse como un proceso cada vez más ambicioso en el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas, si bien el texto final limita algunos de los derechos que se contemplaban inicialmente en el texto de 1993. Este proceso se ha beneficiado de un contexto nacional, regional e internacional cada vez más favorable al reconocimiento de sus derechos colectivos y específicos. El proyecto de declaración de 1989 era impensable antes de 1986 (con la finalización del Estudio de Martínez Cobo antes mencionado), así como el texto de 1993 no podía haber visto la luz sin las reuniones preparatorias de la conferencia mundial sobre los derechos humanos de Viena y los documentos emanados de la Cumbre de Río. A partir de los 90, un gran número de constituciones latinoamericanas incluyeron el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas y la promulgación de leyes cada vez más completas para la implementación y defensa de estos derechos se ha ido acelerando en los primeros años del siglo XXI. Todo ello ha redundado en una atmósfera mucho más receptiva y favorable al proyecto de declaración que la existente en 1995. No es por tanto casualidad que haya sido en 2006 cuando el consejo de derechos humanos haya aprobado finalmente este proyecto de declaración”³⁰.

De manera que entre 1985, 1987, pasando por 1989, 1993 y 2007, la Declaración hoy conocida evolucionó de una declaración de principios, entre los que se consagraban: La libertad, la igualdad, la prohibición del genocidio, el respeto por sus principios religiosos³¹, a una declaración con un articulado fuerte y con un proyecto humanitario e ideológico mucho más ambicioso que el visualizado en un principio.

Así, la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas se convierte en una norma internacional de derechos humanos, siendo importante resaltar que a pesar de que cubre un amplio ámbito de derecho de

³⁰ MÉNDEZ DÍAZ, Marta y CASTRO, David Martín. “Introducción al proyecto de declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas”. En: *AIBR - Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol.1, No. 2, marzo-julio de 2006, pp. 331-361, edición electrónica: www.aibr.org. Citado el 9 de enero de 2008.

³¹ Ver Doc. UN E/CN.4/Sub.2/1985/22 y Doc. UN E/CN.4/Sub.2/1987/22

los pueblos indígenas no crea ninguno nuevo, pues se funda en las ya existentes normas y principios internacionales de derechos humanos aplicándolos de forma específica a los pueblos indígenas, luego en esencia la Declaración lo que hace es plantear los estándares mínimos para la supervivencia, dignidad y bienestar de los pueblos indígenas³².

En este orden de ideas, la Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas, trata distintos tópicos como la defensa de los derechos fundamentales, tomando en cuenta que son pueblos con culturas diferenciadas, por lo cual remiten al derecho a la igualdad, ciudadanía y autodeterminación principalmente; así mismo en los artículos 6 al 10 reseña el cuidado a la integridad física, a la seguridad, a la vida y particularmente a lo referente frente al desplazamiento forzado; de otro lado consagra disposiciones relativas a su vida religiosa, el leguaje, para posteriormente analizar problemática relativas al derecho a la educación y los medios de comunicación; en cuanto refiere a los derechos a la tierra, territorios y recursos naturales, éstos se encuentran consagrados en los artículos 25 al 32 con importantes consideraciones, cuyas consecuencias estarán por verse en un futuro; por otra parte, se dispusieron artículos referentes a autogobierno y leyes indígenas tales como pertenencia, costumbres, responsabilidad; así como la implementación por parte de las naciones, y el entendimiento que debe ser dado a la declaración una vez aprobada.

De la lectura transversal de la Declaración Universal de los Derechos De Los Pueblos Indígenas, es posible extraer como corolario necesario que ésta descansa sobre un principio fundamental que matiza, y consecuentemente da pábulo, a la declaración entera, como es el derecho a la libre autodeterminación, que implica necesariamente la igualdad en oportunidades y derechos con el resto de la población no indígena, y el disfrute de la tierra y sus recursos de acuerdo a su cosmovisión.

³² STIDSEN, Sille (compilador). *El mundo indígena - 2007*. IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas), Dinamarca, p. 586.

El derecho a la libre determinación (artículos 3, 4, 23 y 32), planteo una enorme discusión respecto de la autodeterminación de los pueblos indígenas frente a los estados considerados como tales, puesto que era evidente la zozobra que se presentó respecto de la posibilidad de una secesión, que amenazaría la unidad territorial y política de dichas naciones, sin embargo ya en la declaración de los pueblos indígenas de Julio de 1987 se había dejado en claro que: “el derecho a la autodeterminación es fundamental para gozar de todos los derechos humanos. Del derecho de la autodeterminación surge el derecho a la soberanía permanente sobre la tierra –incluyendo las tierra aborígenes, ancestrales e históricas– y otros recursos naturales, el derecho a desarrollar y mantener instituciones de gobierno, el derecho a la vida y a la integridad física, a la forma de vida y religión”. Luego, en este sentido este derecho determina, en el sentido de los pueblos indígenas, la facultad de mantener sus diferencias y a determinar su futuro colectivamente, y en esta medida lograr una participación efectiva en la vida política, económica, social y cultural de las naciones, sin negarles el pleno goce de los derechos establecidos por la ley internacional de derechos humanos³³:

“...ellos quieren simplemente tener un grado mayor de autonomía y autogobierno, y tener instituciones políticas con las que puedan influir en su propio desarrollo económico, social y cultural”³⁴.

Y en este mismo sentido se ha pronunciado la mayoría de los académicos investigadores, incluso los relatores especiales de Naciones Unidas, pues la autodeterminación, en el entendido de los pueblos indígenas, radica en la posibilidad de convivencia política, en el marco de una unidad política diferente (autodeterminación externa), es decir que no necesariamente se traduce en una independencia política, sino en negociación en igualdad de circunstancias entre un pueblo y el estado al que pertenece, o en el caso de tratarse de una

³³ BURGER, Julián. “Derechos indígenas y la acción internacional”. En: *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*. Siglo XXI Editores, 2001, pp. 8-10.

³⁴ ASBJØRN, Eide. “Derechos humanos, sociedad mundial y comunidades”. En: *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*. Siglo XXI Editores, 2001, pp. 50-51.

autodeterminación interna, para referirse a la forma de organización política y económica interna de un pueblo sin que necesariamente las relaciones externas ya establecidas se vean afectadas, luego, la autodeterminación se considera, en este caso específico, como un proceso y una red compleja de relaciones entre un pueblo y el estado al que pertenece³⁵.

Luego existe consenso en el hecho de considerar que, el autogobierno de los pueblos indígenas tiene como base fundamental el desarrollo consensuado de un orden político, que permite matices y que acomoda distintos patrones de asociación tanto hacia adentro como hacia fuera, luego la autodeterminación constitutiva requiere que las instituciones de una determinada nación no sean, de ninguna manera ni bajo ningún supuesto, impuestas a los pueblos indígenas, sino que por el contrario deben ser el resultado de procedimientos que respeten sus preferencias dentro de una serie de opciones razonables³⁶.

Lo anterior significa que el principio de la autodeterminación debe ser considerado, e interpretado, bajo la égida de los derechos fundamentales, pues solo bajo ésta óptica es posible percatarse de que “la autodeterminación plena, entendida correctamente, no requiere o justifica un estado separado, e incluso puede verse dificultada por la creación de un nuevo estado”, y dado que la autodeterminación encuentra su fundamento en la libertad y la igualdad, y éstos valores se predicán de los seres humanos, pues la autodeterminación como principio de derecho internacional beneficia a seres humanos en cuanto tales, no a los estados³⁷, lo cual obliga a concluir que este principio no implica la secesión o desmembramiento de un estado, sino por el contrario la posibilidad de una convivencia política y cultural –especialmente– en paz.

³⁵ STAVENHAGEN, Rodolfo. *Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales*. www.cervantesvirtual.com/cervlet/SirveObras/01371963122385973092257/isonomia03/isonomia0. Citado el 9 de enero de 2008, p. 20.

³⁶ ANAYAS., James. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. España: Editorial Trota - Universidad Internacional de Andalucía. 2005, pp. 240-241. Tomar en cuenta el contenido desarrollado en el capítulo II: El derecho internacional contemporáneo.

³⁷ *Ibidem*, pp. 31, 139, 140 y 141.

De esta manera es posible evidenciar que éste principio toca con el cuerpo total de la Declaración, pues en los artículos mencionados y en otros complementarios, como el 18, 19, y en especial los artículos 25 a 32, buscan una posibilidad de implementación de sus propias actividades políticas en el contexto de una nación determinada, haciendo valer el derecho a la participación y consentimiento libre, previo e informado, así como el derecho a la tierra y a sus recursos, entendiendo así que todos estos derechos se encuentran matizados de una forma vital por el derecho a la libre autodeterminación, y en este sentido dicho principio se torna como un ponderable que inspira gran parte de la ideología de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en la medida en que de su estricta aplicación no podría realizarse Vg. acciones militares dentro de sus territorios, luego la protección de los derechos a la tierra y a sus recursos resulta prioritaria para el desarrollo de sus culturas y forma de vida³⁸:

Por su parte, el movimiento indio –ONG– “Tupac Amará” sentó su posición ante las Naciones Unidas explicitando precisamente en éste sentido el contenido de la libre determinación, de acuerdo a lo dispuesto en los artículos 3 –autodeterminación–, 31 –derecho colectivo a la autonomía y autogobierno–, en los artículos 25, 26, 27, 28 –referidos a tierras, territorios y recursos naturales– y 29 –patrimonio cultural e intelectual– del proyecto de declaración de derechos de los pueblos indígenas³⁹. “...sin el reconocimiento del derecho a la tierra, los derechos a la identidad cultural y a la autonomía son sólo reconocimientos formales”⁴⁰.

De otro lado, el caso colombiano a reflejado en decisiones jurisdiccionales una tendencia de este tipo, en tanto que, en caso de explotación de

³⁸ MÉNDEZ DÍAZ, Marta y CASTRO, David Martín. “Introducción al proyecto de declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas”. En: *AIBR - Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol.1, No. 2, marzo-julio de 2006, pp. 331-361, edición electrónica: www.aibr.org. Citado el 9 de enero de 2008. Remitirse a los trabajos realizados por Erica Irene Daes -Grupo de Trabajo sobre las poblaciones indígenas: “Los pueblos indígenas y su relación con la tierra” y “La soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre sus recursos naturales”-

³⁹ NACIONES UNIDAS. Doc. E/CN.4/2003/NGO/250

⁴⁰ RODRÍGUEZ, Gloria Amparo. “Derechos de las mujeres indígenas en Colombia”. En: *Las mujeres indígenas en los escenarios de biodiversidad*. Ed. UICN - Fundación Natura - ICANH, 2005, p. 117.

recursos naturales en tierras indígenas, esta se debe realizar sin que influya negativamente en la integridad cultural, social y económica de las comunidades, y que todas las decisiones al respecto se deben adoptar con la participación de los representantes de las comunidades⁴¹.

Igualmente, es tal la importancia de este principio que incluso toca el derecho a la tierra, territorios y recursos naturales, por cuanto la autodeterminación implica de forma profunda su cosmovisión y relación con el entorno en el que se desenvuelven, y en ese sentido es importante anotar, que los pueblos indígenas se pronunciaron de forma enérgica en contra de las actividades militares en sus territorios, llamando la atención el hecho de que, vg., el asentamiento de bases militares en territorios indígenas, trae consecuencias negativas no solo de seguridad, sino culturales, pues se presenta con su advenimiento la irrupción de modos de vida completamente diferentes a los del pueblo indígena: “Un representante indígena en el Grupo de Trabajo afirmó que estas personas no indígenas traen con ellas sus propios estilos de vida, inclusive actividades como la prostitución, el alcohol, etc., lo que ha supuesto una amenaza para la forma de vida de su comunidad”⁴².

Además de lo anterior, representan un serio peligro para su supervivencia en la medida que además de la amenaza cultural, al tratarse de bases militares como tal, se desarrollan actividades bélicas destructivas, y apoderándose en su desarrollo de territorios indígenas, en algunas ocasiones ocasionando la pérdida definitiva de éstos⁴³.

De igual manera se refirieron respecto de la utilización de sus tierras por parte de autoridades y grupos ilegales, causando graves violaciones a derechos humanos,

⁴¹ NACIONES UNIDAS. Documento E/CN.4/Sub.2/2004/30, Informe final relatora especial Erica Irene Dae: “La soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre sus recursos naturales”, párrafo 51.

⁴² NACIONES UNIDAS. Documento E/CN.4/Sub.2/AC.4/2006/2. Párrafo 15.

⁴³ *Ibidem*, párrafos. 16, 17, 18 y 19.

sin que por ello se encause judicialmente a sus agresores, lo cual conlleva a que no se reconozca lo que existe en el fondo: Una Política de Exterminación Sistemática⁴⁴.

En este mismo orden de ideas se tiene el informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas en Colombia, en tanto que pone de presente las continuas violaciones de derechos humanos por cuenta del conflicto armado, así como la fragilidad de la jurisdicción indígena, los efectos negativos de proyectos productivos que afectan de forma grave a sus comunidades, los bajos indicadores de desarrollo social, la falta de apoyo a su concepto de neutralidad⁴⁵, entre otras⁴⁶, lo cual refuerza de forma contundente la consecuencia y las razones de peso que los pueblos indígenas oponen a la posibilidad de militarización/intervención militar de sus territorios, siendo claro que de permitirse ello, se estarían violando los principales derechos indígenas, comenzando por el de la autodeterminación, pues si no es posible dirigir su territorio de acuerdo a su cosmovisión y cultura, y sin interferencias foráneas indeseadas, ésta se hace nugatoria por completo, y en esa medida obsoleto el pueblo indígena.

Así las cosas, la problemática del territorio, tierras y recursos naturales conlleva toda una serie de implicaciones negativas que, por causa del conflicto armado y manejo de recursos naturales, motiva el rechazo de los pueblos indígenas en general respecto de la intervención militar, siendo importante tomar en cuenta que es la neutralidad el principio que fundamenta su posición ideológica frente al conflicto, y en esta medida lo que se sugirió fue la implementación de pactos entre los diferentes actores armados que aseguren esa neutralidad, y de esta manera no se permita la intromisión de cualquiera de éstos en cualquiera de los aspectos de la vida indígena.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 30 a 32.

⁴⁵ SÁNCHEZ BOTERO, Esther. "Los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, políticas y desafíos". Disponible en: http://www.rgs.gov.co/img_upload/7e2ae91df25ab11ab90322e0dd2bdb1d/Los_pueblos_indigenas_en_Colombia_derechos_politicas_y_desafios.pdf, pp. 32 a 36. Citado el 9 de enero de 2008.

⁴⁶ Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Doc. E/CN.4/2005/88/Add.2

Con base en lo anterior, es claro que éste principio fundamental inspira, y matiza, la Declaración completa, luego su análisis debe realizarse tomando en cuenta que se trata de una cultura diferenciada, cuya inteligencia y forma de vida se determina por parámetros de convivencia social y de relación económica y política con sus semejantes y su entorno completamente diferente, por no decir opuesta, a la practicada por la cultura occidental.

Finalmente la declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas fue adoptada por 143 votos a favor, 4 votos en contra de Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Estados Unidos, y 11 países que se abstuvieron, Azerbaijón, Bangladesh, Bhután, Burundi, Georgia, Kenia, Nigeria, Federación Rusa, Samoa, Ucrania y Colombia, que en su intervención manifestó –sin que pudiera entenderse hoy por que en el pasado nunca se pronunció al respecto: “...said his country had incorporated a wide range of rights within its national system. Under the framework of the 1991

”Constitution, Colombia stood out as one of the most advanced with regard to recognizing the collective rights of indigenous peoples. For the State, the recognition of traditional territories for the different communities was fundamental. Colombia had some 710 reservations occupying about 32 million hectares. By the end of 2007, the area should reach 29 per cent of the national territory. Those properties could not be seized or transferred. Reservations participated in the central government budget transfer system. All members of the various communities were covered by health services that were subsidized by the State”⁴⁷.

⁴⁷ www.un.org/news/press/docs/2007/ga1612.doc.htm. (Jairo Montoya, delegado de Colombia frente a este acto manifestó: “Dijo que su País ha incorporado una amplia gama de derechos dentro de su sistema nacional. Bajo el marco de la Constitución 1991, Colombia se destacó como uno de los más avanzados con respeto al reconocimiento de los derechos colectivos de pueblos indígenas. Para el Estado, el reconocimiento de territorios tradicionales para las comunidades diferentes era fundamental. Colombia tenía aproximadamente 710 reservas que ocupan aproximadamente 32 millones de hectáreas. Hacia el final de 2007, el área alcanzaría el 29 por ciento del territorio nacional. Aquellas propiedades no podían ser enajenadas o transferidas. Las reservas participaron del sistema de transferencia de presupuesto central de gobierno. Todos los miembros de varias comunidades fueron cubiertos por la Seguridad Social que fue subvencionada por el Estado).

CONCLUSIONES

Basados en la descripción general del proceso de gestación de la Declaración Universal de los Pueblos Indígenas, y en los principios que la inspiran, es pertinente concluir que:

En primer lugar, la adopción de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas traduce una conquista superior respecto del alcance y esencia de su cosmovisión, puesto que, es de vital importancia tomar en cuenta que se abre con ello una puerta para lograr un reconocimiento real de la diferencia, de un sistema de valores en el que se entronice una democracia discursiva, y se conciba la convivencia con el otro, en éste caso “indígena”, en una esfera determinante diferente a la económica y de exclusión, es decir, se inicia una etapa en la que la lucha por una aplicación efectiva de los derechos indígenas va a estar influenciada, de una manera importante, por el apoyo de una sociedad que da cuenta hoy en día de una consciencia cada día más profunda respecto del reconocimiento y respeto de los derechos de los pueblos indígenas.

Un ejemplo de ello es el hecho de que es la autodeterminación, como elemento cardinal del ordenamiento internacional, es el que fundamenta de la misma manera el derecho de los pueblos indígenas, como comunidad diferenciada, a decidir sobre su propio destino, es decir, se reconoce que si la autodeterminación se predica respecto de los seres humanos, resultaría contradictorio negársela a los pueblos indígenas, solo por el hecho de no relacionarse socialmente, ni con su entorno –la tierra, territorio y recursos naturales–, de la misma manera que la mayoría dominante del planeta.

En segundo lugar, y en concordancia con una tendencia doctrinal - investigativa, es viable considerar que estas disposiciones constituyen la base del nuevo derecho consuetudinario⁴⁸, en atención al amplio consenso existente

⁴⁸ ANAYA S., James. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. España: Editorial Trota - Universidad Internacional de Andalucía. 2005, p. 103.

en el tema de los derechos de los pueblos indígenas, y particularmente respecto del contenido de los mismos denotado en la Declaración, y en esta medida, si bien ésta no es obligatoria para los países no suscriptores, puede tomarse como base importante y directriz insoslayable en lo que toca con cualquier problemática relacionada con los derechos de los pueblos indígenas.

Finalmente, es de vital importancia referir que la no suscripción de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas por parte del gobierno colombiano, deja en claro que si bien se han visto avances en materia de derechos humanos, su contenido y reconocimiento, también lo es que ésta acción –omisión– traduce buena parte de la realidad interna del País, que refleja la enorme brecha en la efectiva implementación y reconocimiento práctico de los derechos de los pueblos indígenas colombianos como comunidades diferenciadas, tanto así que incluso en los informes del relator especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas se llama la atención sobre el impacto negativo de los proyectos productivos en su territorio⁴⁹, del conflicto armado, la situación de las mujeres indígenas, y sobre la situación de la justicia entre otros⁵⁰, siendo necesario enfatizar que diversos sectores académicos se pronunciaron en este sentido, reprochando así mismo la posición del gobierno frente a su abstención⁵¹, señalando los mismos argumentos, es decir, que la discriminación a los pueblos indígenas persiste.

⁴⁹ NACIONES UNIDAS. Documento E/CN.4/2003/90. Párrafo 37

⁵⁰ Ver los siguientes informes del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas: E/CN.4/2002/97, E/CN.4/2003/90, E/CN.4/Sub.2/AC.4/2003/3, E/CN.4/2004/80, E/CN.4/2005/88, E/CN.4/2005/88/Add.2, E/CN.4/2006/78 y A/HRC/4/32.

⁵¹ GONZÁLEZ POSSO, Camilo. “El Derecho Vital”. INDEPAZ. Artículo escrito el jueves 13 de diciembre de 2007. http://www.indepaz.org.co/index.php?option=com_content&task=view&id=590&Itemid=1. Citado el 9 de enero de 2008.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos Oficiales

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. (A/RES/61/295**) del 10 de Diciembre de 2007.

Declaración Año Internacional Indígena Naciones Unidas (A/RES/48/163).

Declaración Segundo Decenio Indígena (A/60/270)

Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de Viena (A/CONF.157/23).

Convenio No. 107 de la Organización Internacional de Trabajo

Convenio No. 169 de la Organización Internacional de Trabajo.

Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas (E/CN.4/Sub.2/1986): Relator especial José Martínez Cobo para la subcomisión de prevención de discriminaciones y protección a las minorías de las Naciones Unidas.

Informe del grupo de Trabajo para las Poblaciones Indígenas en su primer período de sesiones (E/CN.4/Sub.2/1982/33) del 25 de agosto de 1982.

Informe del grupo de Trabajo para las Poblaciones Indígenas en su cuarto período de sesiones (E/CN.4/Sub.2/1985/22) del 27 de agosto de 1985.

Subcomisión de prevención de discriminaciones y protección a las minorías de las Naciones Unidas, “Estudio del Problema de la Discriminación Contra las Poblaciones Indígenas”, Doc. UN .E/CN.4/Sub.2/1983/21/Add. 4, Parr. 379, 1986.

Informe del grupo de Trabajo para las Poblaciones Indígenas en su quinto período de sesiones (E/CN.4/Sub.2/1987/22) del 24 de agosto de 1987.

Informe del grupo de Trabajo para las Poblaciones Indígenas en su séptimo período de sesiones (E/CN.4/Sub.2/1989/36) del 25 de agosto de 1989.

Informe del grupo de Trabajo para las Poblaciones Indígenas en su octavo período de sesiones (E/CN.4/Sub.2/1990/42) del 27 de agosto de 1990.

Informe del grupo de Trabajo para las Poblaciones Indígenas en su decimoprimer período de sesiones (E/CN.4/Sub.2/1993/29) del 23 de agosto de 1993.

Informe del grupo de Trabajo para las Poblaciones Indígenas en su duodécimo período de sesiones (E/CN.4/Sub.2/1994/30) del 17 de agosto de 1994.

Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Documento (E/CN.4/2002/97) del 4 de febrero de 2002.

Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Documento (E/

CN.4/2003/90) del 21 de enero de 2003.

Exposición Movimiento Indio “Tupaj Amarú” Documento (E/CN.4/2003/NGO/250) del 17 de marzo de 2003.

Derecho Internacional y pueblos indígenas – Actividades Normativas del Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas. Documento (E/CN.4/Sub.2/AC.4/2003/3) del 25 de junio de 2003

Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Documento (E/CN.4/2004/80) del 26 de Enero de 2004.

Informe de la Relatora Especial, Sra. Erica-Irene A. Daes: “La soberanía permanente de los pueblos Indígenas sobre sus recursos naturales”. (E/CN.4/SUB.2/2004/30) del 13 de julio de 2004.

Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Documento (E/CN.4/2005/88/Add.2) del 10 de noviembre de 2004.

Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Documento (E/CN.4/2005/88) del 6 de enero de 2005.

Resumen de las propuestas hecho por Luís Enrique Chávez. Documento (E/CN.4/2005/WG.15/CRP.7) del 20 de diciembre de 2005.

Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Documento (E/CN.4/2006/78) del 16 de febrero de 2006.

Informe Grupo de Trabajo PD. Documento Naciones Unidas (E/CN.4/2006/79) del 22 de marzo de 2006.

Documento presentado por indígenas organizaciones sobre la “Disposiciones Generales” del Proyecto de Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”

(E/CN.4/2005/WG.15/CRP.2).

Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Documento (A/HRC/4/32) del 27 de Febrero de 2007.

Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre las Cuestiones Indígenas. Documento (A/HRC/4/77) del 6 de marzo de 2007.

Nota: Los documentos relacionados en este acápite son susceptibles de consulta en el website de las Naciones Unidas y la Oficina del Alto comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos

Bibliografía Básica

ANAYA S., James. “Los pueblos indígenas en el derecho internacional”. Editorial Trota. Universidad Internacional de Andalucía. 2005. España.

BARIE, Cletus Gregor. “Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales en América Latina: Un Panorama”. Ed. Instituto Indigenista Interamericano (México), Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígenas (México), Editorial Abya - yala (Ecuador). Bolivia. 2003.

BERCHE, Anne Sophie y Otros. “Los Derechos en Nuestra Propia Voz. Pueblos Indígenas y DESC una lectura intercultural”. ILSA. 2006.

CONSEJO INDÍGENA ESTADOUNIDENSE DE LA CIUDAD DE NUEVA YORK. Edición de Alexander Ewen. “La voz de los pueblos indígenas con el Proyecto de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas”. PLENUM/Madre Tierra. 1995. Barcelona – España.

LIEVANO AGUIRRE, Indalecio. “Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia”. Intermedio Editores. 2002.

MARIÑO MENÉNDEZ, Fernando y OLIVA MARTINEZ, Daniel, “Avances en la Protección de los de Derechos de los Pueblos Indígenas”. Dickinson. 2004.

MENDEZ, Marta Díaz y CASTRO, David Martín. “Introducción al proyecto de declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas”. Publicado en: AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, ed. electrónica: www.aibr.org. Vol.1.Num.2.Marzo-julio 2006.

MORALES, Patricia (Coordinadora). “Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global”. Ed: Siglo XXI editores. 2001.

OSORIO RENDÓN, Luis Carlos y SALAZAR GONZÁLEZ, Francisco. “Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de Colombia”. Hemera Comunicar. 2006

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”. www.cervantesvirtual.com/cervlet/SirveObras/01371963122385973092257/isonomia03/isonomia0.

STIDSEN, Sille (compilador). “El mundo indígena - 2007”. IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas), Dinamarca.

UICN, Fundación Natura Colombia e ICANH. “Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad”. UICN. Fundación Natura Colombia. ICANH. 2005.

Fuentes Internet

AGUILAR CAVALLO, Gonzalo. El título indígena y su aplicabilidad en el Derecho chileno. *Ius et Praxis*. [online]. 2005, vol.11, no.1 [citado 11 Enero 2008], p.269-295. Disponible en la World Wide Web: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-00122005000100010&lng=es&nrm=iso. ISSN 0718-0012.

CIVALLERO, Edgardo. “Los protagonistas”. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecasypueblosoriginarios.blogspot.com/2007/09/07.HTML>.

GONZÁLEZ POSSO, Camilo. “El Derecho Vital”. Artículo escrito el jueves 13 de diciembre de 2007. INDEPAZ. http://www.indepaz.org.co/index.php?option=com_content&task=view&id=590&Itemid=1.

IWGIA. “Identificación de los pueblos indígenas”. <http://www.iwgia.org/sw426.asp>
_____. “La declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas una breve

historia”. <http://www.iwgia.org/sw22235.asp>.

MÉNDEZ, Marta Díaz y CASTRO, David Martín. “Introducción al proyecto de declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas”. Publicado en: AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, ed. electrónica: www.aibr.org. Vol.1.Num.2.Marzo-julio 2006. Pág. 331-361. Disponible en la World Wide Web: <http://www.aibr.org/antropologia/01v02/articulos/010207.pdf>.

SÁNCHEZ BOTERO, Esther. “Los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, políticas y desafíos”. http://www.rgs.gov.co/img_upload/7e2ae91df25ab11ab90322e0dd2bd/b1d/Los_pueblos_ind_genas_en_Colombia_derechos__pol_ticas_y_desaf_os.pdf.

Desde la amistad hasta la participación pública: virtudes y valores de la injerencia en lo ajeno

JAVIER NICOLÁS GONZÁLEZ CAMARGO*

Universidad Sergio Arboleda

Bogotá

INTRODUCCIÓN

La subsiguiente exposición estará basada principalmente en el filósofo francés Paul Ricoeur, sin embargo, no pretende ser una exposición de algún planteamiento del autor, antes bien, pretende presentar una nueva idea, con la que quién supiera si el hermeneuta galo estuviese o no de acuerdo. De cualquier manera, la tesis que aquí se plantea surge de avanzar desde los postulados de la filosofía práctica del hace seis años fallecido filósofo, hacia otros horizontes, algunos de los cuales él mismo ha anunciado.

* Investigador Auxiliar Grupo de Investigación Lumen, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá. CvLac en línea. Profesor del Instituto Filosófico Aristotélico-Tomista, Tocancipá. Licenciado en Filosofía y Humanidades, Universidad Sergio Arboleda, 2009.

Paul Ricoeur propendió por una filosofía del sujeto que sin embargo no fuese una filosofía de idealista metafísica del *yo*, pero que fuese más estable que la vacuidad de una filosofía fragmentaria. Su filosofía del sujeto se estructura dialécticamente en la búsqueda de un sí mismo que no se halla sino en la referencia del reconocimiento al otro. Ricoeur es, entonces, un filósofo del reconocimiento. Siguiendo la lectura de Sáez Rueda¹, se entiende que la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur puede comprenderse como la búsqueda de la identidad del sí mismo, búsqueda que, por ser dicha identidad histórica, debe centrarse en la mimesis que el sujeto realiza en forma narrativa lingüística, es decir, de relato siempre marcado por lo temporal.

De esta manera, en el centro de la antropología ricoeuriana se emplaza un *quién* que acontece, no un ser dotado de unidad sustancial, identificándose al sujeto no tanto por una *identidad* como por una *ipseidad*, lograda por un proceso de síntesis reflexiva². La diferencia conceptual entre identidad e *ipseidad* radica en que esta última es más amplia y flexible que la identidad, pues además de incluir a la identidad misma, incluye a su complemento dialéctico: la diferencia³. La inclusión de la diferencia no es a la manera de síntesis difusiva de las identidades, al estilo de Hegel, sino que es algo que le ocurre sólo a las personas, e implica la irrenunciable aceptación de la *reciprocidad* en la constitución de la *ipseidad*, es decir, hace énfasis en que la identidad del sujeto no está completa hasta que no entra en relación con la diferencia, esto es, con el otro distinto de sí.

En un muy esquemático resumen, podría decirse que la filosofía práctica del hermeneuta galo se ancla en los tres estadios básicos del reconocimiento primario de sí mismo, reconocimiento que constituye el centro del sujeto, comprendido

¹ SÁEZ RUEDA, Luis. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Ed. Trotta S.A., 2001.

² MACEIRAS FAFÍAN, Manuel. "Reciprocidad y alteridad. Prólogo". En: RICOEUR, Paul. *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos, 1999, pp. I- XV.

³ RICOEUR, Paul. *Amor y justicia*. Trad. de Tomás Domingo y Moratalla, Madrid: Caparrós Editores, 2001, p. 93.

vital y relacionalmente. Los tres estadios serían: el mundo inviolable de la autonomía del yo, el mundo libre de la amistad con el tú, y el mundo serio de la convivencia con los demás. A cada uno de estos estadios corresponderían específicamente la soledad, el diálogo, y las reglas institucionales.

El problema radica en la justificación suficiente para la transferencia del poder perteneciente al *cada cual* de la institución, llamado poder *en -dans-*, a unos pocos que, por ser receptores de la susodicha transferencia, devienen en autoridad, en poder *sobre -sur-*⁴. Si bien Ricoeur sabe que la realidad de la transferencia de poder es institucional, y que sólo se da en el ámbito de la mediación del tercero⁵, confiesa que su incompatibilidad con el sagrado principio de autonomía hacen de la existencia del *poder sobre* un enigma, tanto por su origen como por su permanencia. Ricoeur no parece encontrar explicación suficiente para dar cuenta de la autorización, la legitimidad y el poder, parece que debiera bastar “ser tratado como un hecho puro y simple derivado de la experiencia”, acto seguido agrega, “Quizás este hecho está destinado a permanecer enigmático”⁶. Pareciera que Ricoeur no encontrase una categoría antropológica trascendental suficientemente dotada de sentido para dar cuenta del poder de dominio, antes bien, parece mostrarse incómodamente conforme con las explicaciones consecuencialistas y pragmáticas.

El poder de dominio propio del ámbito institucional rompe la serena y homogénea pasividad de la amistad, y aun de la comunidad, pasividad en la cual todos podían ser conminados por todos. Pero en el momento en que hay algunos encargados de tomar las decisiones, en este momento, con la introducción de la ruptura de la pasividad, surgen inmediatamente la pretensión, el anhelo, el derecho, de tener que ver con esas decisiones. Entonces la pasividad del acto del reconocimiento, en el que cada cual estaba interpelado por el *Otro* y por el *Él*, y a su vez, su presencia interpelaba a los

⁴ RICOEUR, Paul, Lectures 1. Autour du politique. Paris: Éditions du Seuil, 1991. p. 18

⁵ Ibid. p. 17 Cita original: «Le pouvoir n'existe que là où une action en commun est réglée par un lien institutionnel reconnu».

⁶ RICOEUR, Paul. *Lo Justo*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1997.

demás, esa pasividad de segundos y terceros ya reunidos bajo un nosotros, cede paso a una segunda y sobreañadida consideración hacia los demás, la distinción entre yo-y-vosotros, como agentes activos de los procesos de acumulación y distribución de los méritos, funciones y recursos del espacio-entre-hombres. Esta distinción en el ámbito práctico, que supone siempre el respeto a la anterior consideración de homogeneidad originaria en el ámbito del reconocimiento, trae consigo el principio de injerencia.

Por principio de injerencia se quiere significar aquí el derecho que hace precisamente las veces de puente entre el plano del reconocimiento inmediato compartido, y el plano de las diferencias de poder, el derecho a intervenir, a penetrar, a interrumpir la autonomía ajena con la mía propia. Es el anhelo y el derecho básicos a la participación. Puede evidenciarse esta realidad en el desarrollo evolutivo de las personas, quienes, en las tempranas edades y etapas en las que se manifiestan con su obstinación, con su deliberado “no”, a las imprecaciones de los demás, reclaman allí sus derechos de imprecación. Su renuncia a un estado totalmente pasivo al otro en el cual con esa pasividad convive una potencia activa capaz de irrumpir en los demás con algo más que con su sola presencia, y aun un poco más que su resistencia: con su intencionalidad puesta en marcha hacia el otro para conminarle.

De no ser así, la tan popular expresión ‘tu libertad llega hasta donde va la de los demás’, significaría una especie de solipsismo compartido, de vecinazgo silencioso y anónimo donde cada quien anda en línea recta sin tan siquiera cruzar caminos con otras personas. Nuestra autonomía quedaría reducida a la libertad negativa, y no alcanzaría nunca el plano de la libertad positiva, según la consabida conceptualización de Isaiah Berlin⁷. La libertad positiva exige y justifica el principio de injerencia, tal como la libertad negativa exige el de autonomía.

La injerencia se enuncia como principio en tanto que es anterior a las formulaciones de todo derecho positivo. Además, porque su sentido es más

⁷ BERLIN, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

profundo, más antropológico o tal vez más ético, que jurídico es anterior a toda consagración jurídica. Puede considerarse de segunda generación, en cuanto se da después del reconocimiento primario de la autonomía del otro y de su intimidad e implica la disponibilidad a abrir la propia voluntad a la iniciativa del otro tanto como la imprecación explícita a su voluntad.

Lo que se pretenderá aquí será ver cómo la injerencia se desarrolla paralelamente con la dialéctica de la constitución del sujeto desde el punto de vista del reconocimiento, yendo desde el ámbito más privado hasta el espacio público-político más amplio. Desarrollo antropológico-ético, que es susceptible de ser enriquecido por las virtudes, como aquellas que permiten el despliegue de dicha capacidad operativa y conminativa, de manera armónica y ordenada con el todo de la naturaleza antropológica propia y ajena.

AMISTAD

La reciprocidad conlleva entonces, desde la perspectiva de la génesis de sentido, a la *philautía*, esto es, a la amistad entendida en un sentido proteico amplio, relacional⁸, puramente espiritual. Reconocerme a mí mismo en el otro en reciprocidad es el sentido de la amistad. Ricoeur es heredero de la valoración aristotélica de la amistad, y como tal considera que la amistad es la relación libre entre iguales, lo que le permite constituir la en el escenario específico del reconocimiento del sí mismo en el otro.

Gracias a su bagaje hermenéutico y fenomenológico, así como a su conocimiento de la filosofía analítica, Ricoeur puede profundizar en el principio volitivo de dicha relación, depurando el concepto de *solicitud* como eje de la *philautía*. La solicitud es la expresión lingüística-performativa, profundamente intencional, matriz de la *philautía*. Es propio de este acto introducir al sujeto

⁸ RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Ed. Siglo Veintiuno Editores, 1996, p. 189.

por un camino que va desde el solipsismo cartesiano de la identidad de su propia consciencia, hasta la pluralidad constitutiva de su *ipseidad*, que viene a ser la realidad sustantiva del sujeto que se haya en relación.

Pues bien, puede sostenerse que, ya en la amistad, además de la solicitud existe la conminación. Una vez los universos existenciales de uno y otro se abren mutuamente, y se dan entrada, los sujetos empiezan a usar sutil pero certeramente su capacidad conminativa, sus exigencias de toda naturaleza. Empiezan a proyectar su propia voluntad hacia la persona del otro, sobre un supuesto de existencia de un derecho a entrometerse y opinar sobre la vida del otro: derecho de participación, principio de injerencia. Actitud que puede llegar hasta un nivel de exigencia tal, que termine en una voluntad de dominio casi absoluto sobre el otro, a la manera que la vislumbrasen Nietzsche y Sartre.

Nos dice Aristóteles que “La amistad, repitamos, puede dividirse en tres especies que descansan en bases diferentes: una sobre la virtud, otra sobre el interés y la última sobre el placer”⁹. La amistad por virtud es aquella en la que se quiere por encima de todo, el *bien absoluto* del otro, incluyendo su libertad. Dice el estagirita: “La amistad por virtud es la propia de los hombres más distinguidos y mejores. Como se ve, la amistad de los hombres virtuosos es la primera de todas, es una reciprocidad de afectos y nace de la libre elección que hacen unos de otros”¹⁰.

Ciertamente, las posiciones pesimistas de Nietzsche y Sartre distan mucho de la posición aristotélica. Y sin embargo, todos parecen tener razón. ¿Cómo solucionarlo? La *solicitud* es la forma en la que el sujeto *reconoce* a otro sujeto, y lo introduce en el propio mundo constitutivo de su propia subjetividad. Si al otro sólo se le conoce, esto es, simplemente se le mira, entonces el otro sigue siendo totalmente otro, un ser ajeno, un alguien-ahí. Pero si no sólo se le mira, sino que se le *solicita* y se le increpa, entonces, el otro pasa a hacer parte dialéctica de mi propia identidad, habiendo allí un reconocimiento. La conminación, como aquí la queremos plantear, se sienta ya sobre la base del reconocimiento propio

⁹ ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Buenos Aires: Losada, 2003, p. 122

¹⁰ Ídem.

y ajeno, y además, del reconocimiento mismo de la propia relación que media entre los sujetos. Es el primer punto de virtud de la amistad: saber reconocer con claridad el tipo de amistad que se tiene.

Sin duda, aun en la amistad más virtuosa el propio sujeto no se niega absolutamente, y en el bien del otro se persigue el propio, lo cual es algo que ya el mismo Aristóteles tenía en consideración: “Ciertamente se desea y se debe buscar el bien absoluto, pero lo que para sí mismo se busca es el bien para uno, su bien personal, y es preciso obrar de manera que estos dos bienes concuerden. Ahora bien, sólo la virtud puede concordarlo (...); porque gracias a su naturaleza, los bienes absolutos serán igualmente bienes para el individuo”¹¹.

En la amistad es la injerencia en el *tú* en tanto *tú*, puesto que, como afirmaba C.S. Lewis, la amistad es una relación en su máximo nivel de individualidad y lo que en este caso justifica la intromisión es, en principio, la búsqueda de la identidad entre el bien del otro y el bien propio en el marco de la universalidad del bien en sí mismo, pero en medio de la pluralidad de las formas particulares de bien que convienen a las contingencias y diferencias de la intimidad de cada persona con sus notas individualizantes¹².

La medida del derecho de participación en este nivel del reconocimiento, es el reconocimiento de la naturaleza del reconocimiento que media entre los dos. Es decir, es la claridad en el tipo e intensidad de la relación establecida. Es de todos natural aceptar que nuestro más caro amigo nos conmine, nos regañe, nos exija, nos comprometa en los máximos niveles, siempre y cuando esté movido por un auténtico deseo de amistad, y no por un movimiento puramente egoísta de dominación. En tanto de un conocido, de un compañero de trabajo, o de un vecino de fiesta, no aceptamos *a priori* una intromisión en la naturaleza de nuestras decisiones morales que no esté exclusivamente relacionada con el fin compartido: el éxito del trabajo conjunto, o la diversión que se busca.

¹¹ Ibidem, p.124

¹² LEWIS, C.S. *Los cuatro amores*. Mexico: Harper Collins Publishers, 2006, p. 72

Cuando al reconocimiento del uno y del otro se suma el reconocimiento de la propia relación, surge el compromiso que impulsa desde dentro una acción destinada a objetivarse, a distenderse en el tiempo y en el espacio más allá del aquí y el ahora inmediatos del sujeto “El compromiso no es la virtud del instante (...) es la virtud de la duración”¹³. En un compromiso siempre hay pretensión de claridad en el nivel de reconocimiento que se tiene del otro, en el nivel de solicitud que se hace, y por la mutualidad de la solicitud, en el nivel de injerencia que se permite del uno sobre el otro.

RESPECTO

En *Le Juste II*, Ricoeur determina dos especies distintas de ‘el otro’, conforme la distancia con el sí-mismo, en una gradación entre los límites del otro-prójimo *auteur proche*, y del otro-extraño *auteur lointain*¹⁴. El otro-prójimo es por antonomasia El Otro, es decir, el prójimo, el tú. En tanto el otro-extraño está representado por la figura del tercero, o el *él*.

Bajo esta perspectiva, Ricoeur señala que la autonomía del *sí mismo* no es absoluta y autosuficiente en el mundo de la conciencia del sujeto, sino que dicho principio de autonomía, fruto de la afirmación del sí mismo por sí mismo, va inevitablemente “unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre”¹⁵, ahora fruto de la afirmación de sí mismo por los demás, afirmación heterónoma que hace posible un cabal reconocimiento de sí mismo. Con esta tesis Ricoeur entra en el plano de la justicia, y establece un *continuum* natural entre la amistad por los allegados y la justicia hacia todos los miembros de la sociedad, tal como lo había hecho ya Aristóteles, quien afirmaba “*Un estado es una asociación, y toda asociación no se sostiene sino mediante la justicia, de tal manera que todas las formas de la amistad son otras tantas formas de la justicia y de la asociación*”¹⁶.

¹³ Ibídem, p. 92

¹⁴ RICOEUR, Paul. *Lo Justo II*. Santiago de Chile: Ed. Trotta, 2008.

¹⁵ RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. *Op. cit.*, p. XXXI.

¹⁶ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, p. 149.

Quiere todo esto decir que en la constitutiva y existencial relación entre los sujetos, la *solicitud* como acto fundante de las relaciones humanas forja la amistad en las relaciones tú-a-tú, y forja el anhelo de justicia en el marco de relaciones abstractas con la comunidad. El anhelo de justicia sería el propio del tejido relacional colectivo, o lo que había llamado Martín Buber, la “protocategoría” de la esfera “entre”¹⁷.

Como se dijo líneas atrás, la injerencia permitida en las relaciones de confianza tiene por límite del compartir a la intimidad, por lo que los extraños son *a priori* rechazados de una intromisión en la intimidad propia. Pero además, los círculos de confianza o comunidades de amistad, corren el riesgo de aislarse de la comunidad más abarcante a la que pertenecen. Así enseñaba Lewis: “es evidente que el elemento de separación, de indiferencia o de sordera, por lo menos en algunos aspectos, frente a las voces del mundo exterior, es común a todas las amistades, sean buenas o malas o simplemente inocuas”¹⁸.

Así como para evitar la soledad más angustiosa no basta con la capacidad de solicitud al otro sino que se requiere, además, la capacidad de elevar la amistad al nivel de la virtud; así mismo, para evitar el egoísmo de comunidades-individuo cerradas herméticamente sobre sí mismas, y para evitar la intromisión y salvaguardar la intimidad, se requiere que la vida en común no sea simplemente el encuentro furtivo de personas más o monas locativamente cercanas, sino que sea mucho más, que sea un ‘espacio-entre’ significativo, trenzado de virtudes que hagan fuertes los compromisos que le sostienen. De esta manera, lo que no puede ser amistad, se hace entonces justicia, equidad, distancia media entre el desprecio por el desconocido y la amistad.

Paralela a la solicitud corre entonces la imprecación o conminación, la acción propia del principio de injerencia, que aquí le encontraremos en una

¹⁷ BUBER, Martín. *¿Qué es el hombre?* México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 147.

¹⁸ LEWIS. *Op. cit.*, p. 93.

forma distinta a la intromisión en la vida íntima del otro, pero igualmente requerida de virtudes y valores que le orienten y la mantengan dentro de los justos márgenes.

La naturaleza de la participación, a este nivel, es la preocupación, exigencia e imposición de la obligación de la igualdad social hacia los demás, esto es, de la homogenización de las relaciones que tejen la comunidad, en el sentido en el que se impreca a todos los demás a que actúen como iguales *en principio*. Ricoeur lo llamaría exigencia de igualdad, o *isotés*¹⁹. La igualdad que se está en capacidad de reclamar en este punto de las relaciones humanas es la que compete a la base humana de toda acción pública relevante. Así, Arendt analiza que la esfera del espacio-entre-hombres, vista desde la perspectiva del ágora griega, adquiere siempre un carácter público, de aparición y mostrarse, de apertura, comparecencia y apariencia frente a los demás en condiciones de igualdad en la libertad. Arendt intuye que dicho espacio es el específicamente político²⁰.

Básicamente, en lo que se exige igualdad es en el derecho a participar de la comunidad, a ser tenido en cuenta, a mantenerse potencialmente solicitable. La forma específica de esta exigencia, de esta pacífica pero radical intromisión en la vida de los demás, es el respeto. Respetar significa reconocer la dignidad esencial de cada quién, su individualidad, su derecho a ser tenido en cuenta. Y significa también evitar entrometerse más allá de donde se cierra en el círculo de la confianza de cada quien. Tanto respeto como intromisión en la intimidad del otro, son actos de participación pública, esto es, son actos de ejercicio de mi voluntad en las personas de los otros, y son actos que son susceptibles de realizarse virtuosamente, so pena de perjudicar irremediablemente mi capacidad de participación, de preocupación intencional y afirmativa sobre los demás. Este nivel del desarrollo del potencial de injerencia es muy importante, y tiende al universal, es decir, al respeto universal.

¹⁹ RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Op. cit., p. 202.

²⁰ ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Ed. Paidós, 1997.

En el ámbito práctico, el respecto universal significa, sin más, no despreciar a nadie como persona, no considerar a nadie *subpersona*²¹, o *donnadie*. Ni a los desposeídos, ni a los locos, ni a los psicópatas, ni a los embriones, ni a los enfermos terminales, ni a los ancianos. Significa guardarse el derecho de opinar sobre las acciones de los demás en el ámbito del bien común, para evitar la indiferencia, pero significa a la vez conservar la distancia de la vida íntima de ellos, para garantizar el respeto.

RESPONSABILIDAD

Ricoeur continúa con su dialéctica del reconocimiento, y encuentra que el ámbito de los prójimos lejanos adquiere un nuevo carácter con la realidad específica de lo institucional. La institución viene a ser el hilo de continuidad entre lo social y lo personal, aquello específicamente político, que se constituye por la participación del tercero, en tanto que tercero, entre las relaciones personales. El tercero, en tanto que tal, adquiere cierta distancia entre los dos términos de la relación, lo que le asigna un carácter '*neutral*': "introduce aquí la palabra *institución*, la más neutral, para precisar el estatus de cuasi-objetividad de toda mediación entre dos libertades. Nos hace la mediación de un término neutro, *terciando* entre dos libertades"²². La institución es entonces el factor cohesivo que permite llamar "nosotros", incluir, a aquellos que son desconocidos. De esta manera, "el 'nosotros' mismo comporta el 'ellos', que es el de la institución"²³.

Esta mediación en las relaciones humanas, que es la institución, no se queda en la perspectiva existencial del "nosotros", sino que da un paso más allá, pues toda institución es una asignación de funciones, de distribución de méritos, o

²¹ SPAEMANN, Robert. *Personas*. Pamplona: EUNSA, 2000.

²² RICOEUR, Paul. "Le probleme du fondement de la morale". En: *Sapienza*, Vol. XXVIII, No. 3, julio-septiembre, 1975, pp. 313-337. Revista Internazionale di Filosofia e di Teologia. p. 319.
Cita original : « j'introduis ici le mot d'institution, le plus neuter (...) pour pointer vers le statut de quasi-objectivité de toute médiation entre deux libertés. Il nos faut la médiation d'un terme neutre, "en tiers" entre deux libertés ».

²³ RICOEUR, Paul. *Amor y justicia*. *Op. cit.*, p. 64.

tareas, o beneficios, u obligaciones. “En la institución y a través de los procesos de la distribución, la estimación ética se extiende a todos aquellos que el cara a cara deja fuera a título de terceros. Así se forma la categoría de *cada cual*”²⁴.

La justicia no se alcanza simplemente con el respeto universal *a priori*, sino que además se inserta en contextos prácticos en los que atañen los méritos y deméritos de cada uno, atendiendo a sus situaciones específicas. Así, la máxima de la filosofía práctica del filósofo francés “*la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas*”²⁵, no se concretiza hasta que la justicia se alcance en el plano del *cada cual*²⁶.

La inserción en una institución plantea una serie de compromisos, ya no de amistad, ni de humanidad o filantropía, sino específicos de grupo y con el grupo. Se trata del compromiso, no personal, sino del compromiso social, comunitario, el compromiso con los valores y las causas del grupo, “exigencia de cumplimiento de las promesas”²⁷.

Lo íntimo de la relación entre promesa y solicitud marca seguramente el punto más profundo de la antropología del occitano. Alrededor de dicha relación, Ricoeur desarrolla la noción del *ser capaz*. Un *ser capaz* es un sujeto maduro, en el sentido de la razón práctica kantiana. La mismidad del sujeto es tal cuando se ha constituido como un *ser capaz*. El hombre capaz es el sujeto pleno, aquel que se responsabiliza de las acciones con que irrumpe en el mundo, conforme el análisis arendtiano de la acción²⁸.

²⁴ RICOEUR, Paul. *Lectures 1*. *Op. cit.*, p. 259.

La cita original dice: « dans l’institution, et à travers les processus de distribution, la visée éthique s’étend à tout ceux que le face-à-face laisse en dehors au titre de tiers. Ainsi se forme la catégorie du *chacun*, qui n’est pas du tout le *on* ». La última frase después de la coma no se traduce por carecer de sentido en español, el uso del *on* en francés puede tener sentido plural, sentido impersonal, o ambos. En cambio, del *chacun* dice el mismo autor que es un pronombre impersonal pero no anónimo.

²⁵ RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. *Op. cit.*, p. 176.

²⁶ RICOEUR, Paul. *Lectures 1*. *Op. cit.*, p. 251.

²⁷ MACEIRAS FAFÍAN, Manuel. *Reciprocidad y alteridad*. *Op. cit.*, p. XIII.

²⁸ ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Ed. Paidós, 1993.

¿Cómo el hombre capaz irrumpe en el mundo y participa con su voluntad afirmativa en la existencia de los demás? Haciendo de tercero frente a los demás, ayudando a configurar y dar continuidad a las reglas de juego que se establecen en las instituciones, y que son altamente impositivas frente a los miembros de la institución. ¿Qué virtud puede aquí hacer de la injerencia en los demás, a través de los mecanismos institucionales, un acto humanamente legítimo y compatible con la autonomía, la libertad y la singularidad de cada quien? Además de ser buen amigo, de ser universalmente respetuoso, la forma más adecuada de ejercer la capacidad de injerencia en la vida de los demás en el contexto institucional, es *siendo responsable*.

La noción de hombre capaz ya nos lo viene indicando: ser responsable es ser capaz. Es ser capaz de asumir sus compromisos con la institución y respetarlos. Ser responsable es una forma muy activa y muy respetuosa de ejercer la capacidad de injerir en la existencia de los demás, pues todo lo que se hace afecta a los demás, en tanto se tiene la disposición a responder por ello, a *dar la cara*, algo no siempre fácil en el ámbito anónimo y “mecánico” de las instituciones. Dar la cara es dar la cara al otro y decir: “es por mí que a vsd. le acontece tal asunto”. “Fue mi decisión, yo inflé los precios”. “Yo mandé cerrar la puerta”. “Yo eliminé el seguro que te amparaba”. Aquí estoy dispuesto a responder ante tu persona, ante la institución y ante la humanidad.

INJERENCIA

Ya en este marco de responsabilidad institucional, alguien debe asumir la responsabilidad de sellar la forma de los contratos que definen las instituciones, y la responsabilidad de distribuir las cargas, los méritos, funciones, etc. Entonces se hace necesario que algunos se levanten para distanciarse un poco de la pasividad ecuánime en la cual todos afectan a todos, conforme la responsabilidad de sus acciones. Se generan diferencias por las que unos son menos pasivos que otros, y más activos, o más *presivos*, que los demás. A esta realidad institucional según la cual hay unas personas que definen siempre la decisión singular que da fin a toda incertidumbre, y escinde todo debate

posible en *lo que fue, y lo que pudo haber sido*, Ricoeur la llama el *derecho de restricción*²⁹. Es básicamente, el poder.

Es indudable que con la *competencia* de distribución del mundo institucional surge un poder no identificable con las capacidades de ninguno de los miembros en tanto son también ordenados por la institución. El derecho de restricción que requiere la ley para ser efectiva, en cierto sentido la contraviene en su anhelo de igualdad universal, pues introduce en ella un corte, aquél que, al tiempo que instituye la igualdad, instituye la diferencia. Ricoeur constata con franqueza la paradójica tragedia que al parecer aquí se enfrenta siempre el derecho: “la decisión del juez se impone por la fuerza del poder público. Ni en la crítica literaria ni en las ciencias sociales existe una última palabra similar. O, si la hay, le damos el nombre de violencia”³⁰.

Ricoeur, una de las veces que está contemplando el misterio de la legitimación de la autoridad, dice “Según Arendt, el poder procede directamente de la categoría de acción en cuanto irreducible a las de trabajo y de obra: esta categoría reviste una significación política (...) si subrayamos, por una parte, la condición de *pluralidad* y, por otra, la de *concentración*”³¹. En tanto la distribución crea las categorías del *cada cual* y de la distancia justa, podría postularse que la acumulación crea las categorías del poder y la diferencia, predicables como *sólo aquél*.

El principio de injerencia que en el ámbito del *cada cual* de la institución se traducía en *mí* responsabilidad con el compromiso mancomunado, en el ámbito del poder del gobierno de las instituciones deviene en la capacidad de intervenir en la singularidad de las personas para obligarlas de manera tal que se consiga cumplir de mejor manera el compromiso mancomunado. Ya no es *mí* compromiso con la comunidad, y mi responsabilidad sobre él, sino que es, relacionalmente hablando, mi responsabilidad por el compromiso de *ellos* con

²⁹ RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Op. cit., p. 206.

³⁰ RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 189.

³¹ RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Op. cit., p. 203.

la comunidad. Esto implica un manejo del potencial de injerencia que va desde la amistad hasta la responsabilidad. Como en la amistad, se tiene capacidad para obligar al otro presionándole en su intimidad, en su singularidad, y la obligación de hacerlo sólo por su bien. Como en la responsabilidad, se obliga por un respeto al compromiso, es decir, a los fines humanamente definidos como los fines a seguir, de manera conjunta, invariable y estable. Además esta potencia de mandato debe pasar por el respeto universal, pues este permite comprender los límites de presión que se deben ejercer, y la capacidad y el derecho de los demás de resistirse o consentir.

Autoridad, poder, es la injerencia tanto en forma de interés por el otro como individuo, como de reconocimiento de la sacralidad universal de los seres humanos, como cumplimiento de compromisos adquiridos en el tiempo, por mi persona singular, frente a la comunidad a la que se pertenece. Esta autoridad, este poder, se ejerce en forma de mandato.

“[Hare reveló que] la norma puede enunciarse en formas universales, mientras que el imperativo se relaciona siempre con una acción singular presentada bajo la forma de un mandato”³². Pese a la enunciación inexorable del imperativo en segunda persona, necesariamente debe alcanzar el ámbito del tercero. Un mandato pretende dirigirse a cada sujeto en tanto que tal, a cada autonomía para imprecarla en su condición sustantiva y particular, importando precisamente quién es, pues el mandato sienta automáticamente la diferencia entre quien lo emite y quien recibe, es decir, el mandato va del ámbito existencial del sólo aquél al ámbito existencial del cada cual, razón por la cual, si bien puede ser proferido a un amplio público, sólo admite la forma de la segunda persona.

En el reconocimiento a la autoridad hay estructuras indeseables, o lo son quienes en ella se encumbran, pero la autoridad, en sí misma, tiene un sentido antropológico coherente, anterior a la exigencia de legitimidad histórica de

³² RICOEUR, Paul. *Le probleme du fondement de la morale*. Op. cit., p. 75.

todo poder particular. Ya el mismo Ricoeur sentenciaba, de manera un tanto enigmática, o un tanto profética, que “la autoridad no deja de emerger”³³.

CONCLUSIÓN

Conservando el principio de injerencia la reciprocidad heredada del reconocimiento, el derecho a ejercerlo es también derecho a padecer la injerencia intencional de los demás, lo cual implica, sin duda, una cuota de sacrificio: la cuota de sacrificio que todos debemos pagar en sociedad, al mostrarnos dispuestos a recibir, considerar y hasta obedecer las intromisiones de quienes desconocemos. El principio de injerencia, o derecho de participación, al tiempo obliga y solicita al otro. Lo conmina con potencial tiranía, y al tiempo lo *solicita* para entrar en un reconocimiento más amplio.

Es por el miedo que ello puede generar, que los partidarios de izquierda siempre se muestran reticentes a cualquier mandato, a cualquier autoridad, y no están dispuestos a legitimar ningún poder. Pero ya se sabe lo que pasa con el principio de emancipación así, dejado a su suerte: mina de tal manera los cimientos de la autoridad, que cualquier configuración política, cualquier estructura institucional, por horizontal que resulte, deviene en altamente inestable. Y con la inestabilidad de la estructura, se hacen vulnerables los anhelos de justicia y prosperidad de sus miembros.

Desconocer el derecho de injerencia, de incumbencia en los demás, es desproveer a la política de todo su potencial. Es el germen anarquista de toda la filosofía práctica post-kantiana, empeñada en sacralizar la autonomía al máximo nivel, tanto como en reducir la heteronomía al mínimo absoluto. Hacerlo es desconocer la más natural, bella y libre de las relaciones humanas: la amistad sincera. Y si la amistad sincera es copartícipe de la autonomía y la heteronomía, en el sentido de la existencia de la injerencia del otro, entonces, ¿cómo es que

³³ RICOEUR, Paul. *Lo Justo II*. Santiago de Chile: Trotta, 2008, p. 98.

es la relación más libre? Esto es porque la injerencia es tan natural, necesaria y saludable como la independencia y la soledad. Son contrarios armónicos cuando cada realidad: la soledad de la autonomía, y la vida comunitaria de la injerencia, cada una, está ordenada por la práctica de las virtudes.

El derecho de participación, esto es, de interesarse en la vida de los demás hasta el punto de opinar y obligar sobre ellos, es el fundamento de la existencia de la política, que es a su vez el fundamento de las instituciones, y, por ende, de toda la vida social y de toda civilización concebible. Desde la amistad virtuosa, hasta el ejercicio responsable de la participación política, la natural preocupación por los demás es el principio de la vida social.

Esto puede hacer entender la convicción aristotélica de la altísima libertad que se vive en la política. Para hacerlo realidad, hay que empezar por conseguir instaurar la verdadera amistad, continuar por alcanzar un auténtico respeto por todo lo humano, y formar en la responsabilidad del trabajo en la que cada quien entra en relación significativa con la sociedad.

“Por eso, la verdadera amistad es el menos celoso de los amores. Dos amigos se sienten felices cuando se les une un tercero, y tres cuando se les une un cuarto, siempre que el recién llegado esté cualificado para ser un verdadero amigo”³⁴.

BIBLIOGRAFÍA REFERIDA Y COMPLEMENTARIA

ARENDDT, Hannah. *La condición humana*. Manuel Cruz (ed.), trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

_____. *¿Qué es la política?* Fina Birulés Bertran (ed.), trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona: Paidós - I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997.

³⁴ LEWIS, C.S. *Op. cit.*, p. 73.

BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Trad. de Eugenio Imaz, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1949.

MACEIRAS FAFÍAN, Manuel. "Reciprocidad y alteridad. Prólogo". En: RICOEUR, Paul. *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos, 1999, pp. I- XV.

MacINTYRE, Alasdair. *Tras la Virtud*. Trad. de A. Valcárcel, Barcelona: Editorial Crítica, 1987.

PICONTÓ NOVALES, Teresa. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Madrid: Dykinson, 2005.

_____. *La justicia en Paul Ricoeur: un análisis poliédrico. Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*. Universidad de Zaragoza, 2008. Disponible en: <http://www.unizar.es/deproyecto/programas/docufilosofia/Piconto.pdf> pp. 733-763. Recuperado el 19 de agosto de 2010.

RICOEUR, Paul. «Le probleme du fondement de la morale». En: *Sapienza*, Vol. XXVIII, No. 3, julio-septiembre, Roma: Revista Internazionale di Filosofia e di Teologia, 1975, pp. 313-337.

_____. *Amor y justicia*. Trad. de Tomás Domingo y Moratalla, Madrid: Caparrós Editores, 2001.

_____. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Trad. de Pablo Corona, México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2002,

_____. *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Manuel Maceiras Fafian (ed.), trad. de Alberto Sucasas, Barcelona: Anthropos, 1999.

_____. *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991

_____. *Lo Justo*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1997

_____. *Lo Justo II*. Santiago de Chile: Trotta, 2008

_____. *Sí mismo como otro*. Trad. de A. Neira y M.C. Alas de Tolivar, México: Siglo Veintiuno Editores, 1996

_____. «Avant la loi morale: l'éthique». En: *Encyclopedia Universalis France, Suplement II. Les enjeux*, 42-45. Paris: Encyclopaedia Britannica, 1985.

_____. *Parcours de la reconnaissance*. Collections "Les essais", Paris: Editions Stock, 2004.

SÁEZ RUEDA, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta S.A., 2001.

La autonomía en los menores de edad: una mirada desde la Bioética y los Derechos Fundamentales

JULIA SANDRA BERNAL CRESPO*

*Universidad del Norte
Barranquilla (Atlántico)*

INTRODUCCIÓN

El siglo XX no fue ajeno a las confrontaciones entre los seres humanos, ni a los comportamientos de dominación de algunas personas sobre otras que fueron utilizadas como instrumentos u objetos de investigación al servicio de aquellas que detentaban algún tipo de poder. Pero también, durante el siglo XX encontramos que hubo grandes reacciones adversas a estos comportamientos que se manifestaron a nivel mundial, con la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966). A nivel gremial la Asociación Médica mundial adopta la Declaración de Helsinki (1964), en la que se consagran los principios éticos que se deben

* Doctora en Derecho. Profesora en el Programa de Derecho de la Universidad del Norte. Miembro del Grupo de Investigación en Derecho y Ciencia Política. sbernal@uninorte.edu.co. Tel.: 3509509, Barranquilla.

seguir cuando se hacen investigaciones médicas en seres humanos. En Estados Unidos, el Congreso nombra una comisión encargada para expedir las directrices que debe presidir toda experimentación con seres humanos y que produce en 1978 el llamado informe Belmont en el que se formulan tres principios, que tienen por objeto proveer un marco analítico para resolver los problemas éticos que se originen en estas investigaciones; ellos son el de respeto a las personas, el de beneficencia y el de justicia.

En el campo sanitario en la relación médico-paciente, se produce un cambio de paradigma, el médico ya no es el padre en algunas ocasiones autoritario, que decide qué es lo bueno para el paciente y que le formula el tratamiento a seguir sin que éste tenga muchas opciones de decisión. Se pasa de una relación vertical a una horizontal en la que en la interacción médico paciente se deben respetar los principios de bioética y los derechos fundamentales. El médico está en la obligación de esforzarse en asegurar el bienestar del paciente, de evitar en todo momento causarle daño, maximizar los beneficios posibles y disminuir los posibles daños. Pero además, debe respetar *la dignidad* del paciente en su condición de ser humano y respetar *su autonomía* como sujeto racional, es decir, el derecho que tiene a escoger o tomar las decisiones racionales relativas a su salud e integridad. Por ello, en la actualidad en todo tratamiento médico y/o quirúrgico el paciente debe consentir en el mismo, siendo obligaciones del médico respetar las decisiones autónomas y asegurarse que el paciente haya comprendido toda la información necesaria y suficiente para que pueda tomar una decisión razonada; es lo que se ha denominado el *consentimiento informado*.

En nuestro país, se promulga la Ley 23 de 1981, llamada Código de ética médica en el que se regula la autonomía del paciente para tomar sus propias decisiones en lo que tiene que ver con tratamientos, intervenciones e investigaciones médicas y en general con su capacidad de autorregularse. Sin embargo esta autonomía no parece extenderse a los pacientes menores de edad, cuando el artículo 14 establece que el médico no intervendrá quirúrgicamente a menores de edad sin la previa autorización de sus padres, tutores o allegados; lo que estaría acorde con la incapacidad legal de los menores, art. 1504 del Código Civil, y el derecho de los padres para representar extrajudicialmente a sus hijos de familia (art. 307).

El debate sobre la autonomía, competencia y capacidad legal de los menores de edad para decidir sobre los asuntos que hacen relación a su vida, salud, integridad y libre desarrollo de su personalidad, ha ido *teniendo un desenlace jurisprudencial* por parte de nuestra Corte Constitucional, como veremos a continuación.

AUTONOMÍA

La reflexión filosófica sobre *la autonomía* a lo largo de la historia de la humanidad, parece reflejar la lucha por el reconocimiento de los seres humanos como miembros de la misma especie y por ello dotados de la misma naturaleza¹. En los siglos XVII y XVIII se constituye en el paradigma del ideario liberal; Kant nos habla de la autonomía del individuo para autolegislarse, para elegir y construir una línea de acción con la que se siente obligado moralmente, Stuart Mill nos dice que todo hombre es soberano sobre sí mismo, su cuerpo y su mente y que el límite a esa soberanía es prevenir el daño a otros. La afirmación del principio de autonomía de las personas en el siglo XX, es el resultado de esa lucha reivindicativa para obtener el reconocimiento de su libertad como individuo frente al poder político, religioso, social, económico.

A finales del siglo pasado el principio de autonomía queda consagrado como una de los cuatro principios orientadores de la bioética. Se establece como un límite a las investigaciones con seres humanos y a la aplicación de técnicas diagnósticas, a los tratamientos médicos y quirúrgicos, al proclamarse que en todos ellos los sujetos o pacientes son los que deciden sobre los mismos, son autónomos y

¹ “La búsqueda de los primeros filósofos griegos en torno a la naturaleza del Ser se resume en la afirmación de la libertad, la autonomía y la ética. La sentencia de Heráclito es el clamor ante los dioses para reclamar el destino como propiedad exclusiva de la conciencia de los hombres y la responsabilidad como la autoría de sus propios actos, para afirmar su independencia frente al poder incuestionable de los dioses sobre la vida individual, social y política. El hombre es la medida de todas las cosas, sentenció Protágoras para reivindicar al ser humano como depositario del conocimiento, capaz de valorar la realidad con sus propios criterios y producir a partir de su propia observación” (GALVIS, L.. 2008: 18).

libres para rechazarlos o aceptarlos basados en la información adecuada que debe brindarle durante todo el proceso el investigador o el médico.

La autonomía como Derecho Fundamental hace referencia a la condición de la persona como sujeto moral, de poder elegir entre diversas posibilidades y de asumir las consecuencias de sus acciones; de autorregularse y de autodefinirse como persona. La autonomía es así mismo la expresión de la dignidad, la libertad y la igualdad. Es la expresión de la dignidad intrínseca de todo ser humano por el simple hecho de serlo; es la expresión de la libertad del ser humano de tomar sus propias decisiones, de la manifestación consciente y espontánea de su propia capacidad de actuar, valorar, crear, determinar su propia vida. Es la expresión de la igualdad de derechos y del reconocimiento de las diferencias.

Para la Corte Constitucional la dignidad humana como autonomía personal, es la *“... libertad de elección de un plan de vida concreto en el marco de las condiciones sociales en las que el individuo se desarrolle. Libertad que implica que cada persona deberá contar con el máximo de libertad y con el mínimo de restricciones posibles, de tal forma que tanto las autoridades del Estado, como los particulares deberán abstenerse de prohibir e incluso de desestimular por cualquier medio, la posibilidad de una verdadera autodeterminación vital de las personas, bajo las condiciones sociales indispensables que permitan su cabal desarrollo”* (Sentencia T- 881 de 2002).

La autonomía es inherente a cada ser humano y por ésta razón son indelegables las decisiones relativas a los asuntos que sólo a la personas atañen, como el sentido de la propia vida, al sentido de su existencia y de definirse como persona. Tal y como expresó Mónica Roa en la demanda de inconstitucionalidad de los artículos 122, 123 (parcial), 124 y 32 numeral 7 del Código Penal (Ley 599 de 200), sobre el delito de aborto, *“La primera y más importante de todas la consecuencias del derecho al libre desarrollo de la personalidad y autonomía, consiste en que los asuntos que sólo a la persona atañen, sólo por ella deben ser decididos. Decidir por ella es arrebatarle su condición ética, reducirla a su condición de objeto, cosificarla, convertirla en medio para los fines que por fuera de ella se eligen. Cuando el Estado resuelve reconocer la autonomía de la persona, lo que ha decidido, es constatar el ámbito que le corresponde como sujeto ético: dejarla que decida sobre su propia vida, sobre lo bueno y lo malo, sobre el sentido de su existencia”*.

En relación con las decisiones sobre su salud, la Corte ha manifestado que en virtud de la autonomía las personas, éstas pueden decidir seguir un tratamiento médico o rehusarlo aún a pesar de que la elección del paciente no conduzca, según otros criterios incluido el del médico, a su restablecimiento o a la recuperación de su salud. (Sentencia T- 401 de 1994).

LA AUTONOMÍA DEL MENOR DE EDAD

Nuestra Constitución Política consagra que toda persona es titular de los derechos fundamentales y el reconocimiento del Estado de la primacía de éstos derechos inalienables. Los menores de edad son titulares de éstos derechos, y además son portadores de un interés superior que debe ser protegido tanto por el Estado como por la familia². El interés superior del niño significa que ésta protección debe ir encaminada en función de su bienestar y de su desarrollo como ser humano; pero que no impida en el menor su libre desarrollo, su autonomía y el ejercicio de esta autonomía, por ello es necesario abrirles el espacio jurídico que les corresponde para el ejercicio de sus derechos.

Desde hace más de dos décadas se ha venido gestando y generalizando el concepto de *Menor Maduro*, a partir de las regulaciones internacionales sobre los derechos de los niños, y a favor del cambio de concepción en relación con la competencia de los menores de edad y su capacidad para tomar aquellas decisiones relativas a su integridad física sin que exista una limitación debido a una edad determinada, sino en razón a su capacidad natural de juicio.

² Ley 1098 de 2006 Código de la infancia y la adolescencia. “Artículo 8°. *Interés superior de los niños, las niñas y los adolescentes*. Se entiende por interés superior del niño, niña y adolescente, el imperativo que obliga a todas las personas a garantizar la satisfacción integral y simultánea de todos sus Derechos Humanos, que son universales, prevalentes e interdependientes”.

“Artículo 37. *Libertades fundamentales*. Los niños, las niñas y los adolescentes gozan de las libertades consagradas en la Constitución Política y en los tratados internacionales de Derechos Humanos. Forman parte de estas libertades el libre desarrollo de la personalidad y la autonomía personal; la libertad de conciencia y de creencias; la libertad de cultos; la libertad de pensamiento; la libertad de locomoción; y la libertad para escoger profesión u oficio”.

Encontramos, que en la Convención sobre los Derechos del Niño, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1989³ se estatuyó en su artículo 12 que: Los Estados partes, garantizarán al niño que esté en condiciones de conformarse un juicio propio, el derecho de expresar su opinión libremente, en todos los asuntos que afectan al niño, teniéndose debidamente en cuenta las opiniones del mismo en función de su edad y madurez⁴.

En otras palabras, cuando se trata de menores, si éstos reúnen condiciones de madurez suficiente y su capacidad de juicio y entendimiento les permite conocer el alcance del acto médico, deberán ser ellos quienes otorguen el consentimiento, pues serán considerados Menores Maduros; sin embargo surge la problemática a la hora de determinar la madurez del menor y su capacidad de juicio.

Otros de los cuestionamientos que se formulan son los siguientes: ¿Cómo se conjuga entonces el derecho que tienen los padres, en razón a la patria potestad, para representar legalmente a sus hijos menores de edad basados en la falta de madurez física y mental, tomar decisiones por ellos y autorizar ciertos actos jurídicos, con que el menor en su proceso de desarrollo vaya adquiriendo la capacidad de tomar decisiones que tienen que ver con su vida, su integridad física, el desarrollo de su personalidad? ¿Cómo se conjuga los derechos fundamentales de los que son titulares los niños (menores de 18 años), con la obligación del Estado y de los padres o representantes legales para tomar decisiones basados en su interés superior y en la protección de sus derechos?

³ Aprobada en Colombia mediante la Ley 12 de 1991.

⁴ “La Convención de Derechos del Niño ha venido creando una modificación sustancial en la apreciación jurídica, médica y social de los derechos y obligaciones de los menores de edad (menores de edad o niños según resolución de la Sala Constitucional S.C.V. 647- 90). Esta modificación de los diferentes derechos estatutarios se ha venido reflejando en diferentes fallos y leyes de carácter internacional que además de enfocar los derechos de los menores también regularán necesariamente (obligaciones del derecho) sus deberes o responsabilidades” FIGUEROLA, Yznardo (1996: 31-37).

Nuestra Corte Constitucional ha venido resolviendo algunos de estos interrogantes:

En cuanto a las incapacidad legal⁵ en relación con el libre desarrollo de la personalidad, “la Corte ha admitido que la clasificación establecida en el artículo 34 del código civil (infantes, impúberes, púberes), se basa en “el resultado de un proceso en el que el individuo avanza paulatinamente en el conocimiento de sí mismo y en el reconocimiento y uso de sus potencialidades y capacidades, descubriéndose como un ser autónomo, singular y diferente”⁶. Esta clasificación no determina la titularidad del derecho al libre desarrollo de la personalidad⁷, pero sí permite algunas restricciones específicas en atención al grado de madurez del titular” (Sentencia C- 355 de 2006).

En Sentencia C-309 de 1997 la Corte afirmó que los menores de edad pueden estar sujetos, en ciertas circunstancias, a mayores restricciones en el ejercicio de este derecho basado en que en el futuro cuando sea mayor de edad, éste reconocerá que la intervención de los padres fue correcta, como cuando los padres obligan a las vacunas de sus hijos⁸.

Encontramos otras restricciones a la autonomía de los menores, por ejemplo, en relación con el ejercicio de la autoridad paterna. En la sentencia C-344 de 1993 la Corte declaró constitucional las normas del

⁵ Artículos 1504 y 34 del Código Civil

⁶ Sentencia T- 474 de 1996

⁷ Sentencias T-474 de 1996 y 477 de 1995.

⁸ “Esto explica por qué estas medidas coactivas de protección encuentran un mayor campo de aplicación en relación con los menores de edad, por cuanto éstos todavía no tienen la capacidad suficiente de discernir sus propios intereses en el largo plazo, por lo cual las otras medidas alternativas menos coactivas no son en general procedentes. Por ello es razonable concluir que no se vulnera la autonomía del niño cuando el padre lo obliga a vacunarse, y a pesar de que este se oponga de momento, por cuanto que es lícito pensar que en el futuro, cuando llegue a la edad adulta, el hijo reconocerá la corrección de la intervención de los padres. Se respeta entonces la autonomía con base “en lo que podría denominarse consentimiento orientado hacia el futuro (un consentimiento sobre aquello que los hijos verán con beneplácito, no sobre aquello que ven en la actualidad con beneplácito”. Sentencia C-309 de 1997, Magistrado Ponente: Alejandro Martínez Caballero.

Código Civil que exigen el permiso de los padres para que los menores de edad contraigan matrimonio, con el argumento que esta exigencia en nada contraría el libre desarrollo de la personalidad, pues en este caso los padres ejercen un derecho derivado de la autoridad que les es propia y que está expresamente consignada en la ley. En sentencia C- 1045 de 2000 también declaró constitucional las normas del derecho civil que les permiten a los ascendientes revocar las donaciones hechas antes del matrimonio cuando el donatario contrae matrimonio sin el permiso requerido “... para la Corte resulta razonable la interferencia que la ley autoriza a los padres o ascendientes de los adolescentes en la trascendental decisión de contraer matrimonio, con el fin de obligarlos a reflexionar respecto de su decisión, puesto que el contrato matrimonial es una opción de vida que afecta íntima y profundamente la existencia no sólo de quienes lo celebran, sino de sus hijos y demás integrantes del núcleo familiar”.

En el campo de la salud, en concreto en las intervenciones médicas, la autonomía se traduce en quien puede dar el consentimiento informado en razón de la incapacidad legal del menor⁹. La doctrina constitucional de la Corte ha fijado tres criterios para determinar la legitimidad del consentimiento sustituto de los padres, ello son i) la necesidad y urgencia del tratamiento, ii) su impacto y riesgos, y iii) la edad y madurez del menor (fundamentos 21 a 24). Para la Corte en muchos de los casos, el análisis sobre la legitimidad del consentimiento de los padres puede ser muy complejo debido a que estos criterios no son categorías matemáticas, sino conceptos indeterminados, cuya concreción en casos específicos puede estar sujeta a discusión. En conclusión la autonomía con base en los criterios anunciados conduce a su manifestación concreta en la figura del consentimiento informado que puede ser: sustituto de los padres, asistido o libre del menor de edad sin intervención de sus representantes legales (Sentencias SU-337 de 1999, T-1025 de 2002).

⁹ Ley 23 de 1981. “Artículo 14. El médico no intervendrá quirúrgicamente a menores de edad, a personas en estado de inconsciencia o mentalmente incapaces, sin la previa autorización de sus padres, tutores o allegados, a menos que la urgencia del caso exija una intervención inmediata”.

También se ha resuelto el interrogante que se presentaba cuando había manifestaciones encontradas entre los representantes legales y el menor de edad en aquellos casos en que exista un conflicto entre el derecho a la vida y la libertad de cultos (transfusión de sangre en testigos de Jehová); para la Corte, prevalecerá el derecho a la vida independientemente de cuál de los dos se niegue a la transfusión de sangre, representantes legales o menor (Sentencias T-411 de 1994, T- 474 de 1994).

En relación con el aborto en cuanto a las causales de despenalización, la Sentencia C-355 de 2006 hace extensivo el consentimiento en las mujeres menores de edad. “La dignidad humana asegura de esta manera una esfera de autonomía y de integridad moral que debe ser respetada por los poderes públicos y por los particulares. Respecto de la mujer, el ámbito de protección de su dignidad humana incluye las decisiones relacionadas con su plan de vida, entre las que se incluye la autonomía reproductiva, al igual que la garantía de su intangibilidad moral, que tendría manifestaciones concretas en la prohibición de asignarle roles de género estigmatizantes, o infringirle sufrimientos morales deliberados”... “La dignidad humana se constituye así en un límite a la potestad de configuración del legislador en materia penal, aun cuando se trate de proteger bienes jurídicos de relevancia constitucional como la vida”. En los casos de violación, incesto, inseminación no consentida, “la prevalencia absoluta de la protección de la vida del nasciturus supone un total desconocimiento de la dignidad humana y del libre desarrollo de la personalidad de la mujer gestante, cuyo embarazo no es producto de una decisión libre y consentida sino el resultado de conductas arbitrarias que desconocen su carácter de sujeto autónomo de derechos y que por esa misma razón están sancionadas penalmente en varios artículos del Código Penal”. En los casos de graves malformaciones o de peligro de su vida “resulta a todas luces excesivo exigir el sacrificio de la vida ya formada por la protección de la vida en formación... el Estado no puede obligar a un particular, en este caso la mujer embarazada, a asumir sacrificios heroicos y a ofrendar sus propios derechos en beneficio de terceros o del interés general”. En cuanto a los anteriores razones es menester concluir que por anular los derechos fundamentales al libre desarrollo de la personalidad, a la autonomía y a la dignidad de la menor embarazada y adicionalmente, por no resultar adecuada para conseguir los

finés que se propone, la medida establecida por el artículo 123 del Código Penal resulta claramente desproporcionada y por lo tanto inconstitucional, razón por la cual la expresión “o en mujer menor de catorce años” contenida en el artículo 123 del Código Penal será declarada inexecutable”.

De otro lado, y lo que parecería estar acorde con la jurisprudencia Constitucional se ha venido regulando normativamente sobre la autonomía de los menores de edad en los siguientes temas:

- a) En materia de métodos temporales de planificación familiar la Resolución 769 de Marzo 3 de 2008 expedida por el Ministerio de Protección Social, consagra dentro del ejercicio de su autonomía la capacidad de hecho de las menores adolescentes (14-18 años) para tener acceso a los métodos temporales de planificación familiar. En aquellos casos en que el método (ejemplos el dispositivo intrauterino, el implante subdérmico), implique un procedimiento menor en el consultorio y unos riesgos que deben ser explicados, ésta autonomía sobre el ejercicio de su sexualidad, se traduce en la validez de su consentimiento informado para la realización del procedimiento.
- b) En relación con las investigaciones médicas en menores de edad, la Resolución 8430 de 1993 consagra en los artículos 23 a 28 que además del cumplimiento de los requisitos para la protección de los sujetos de investigación mayores de edad; en todo caso se debe obtener además del consentimiento informado de quienes ejerzan la representación legal del menor, un certificado del psicólogo sobre la capacidad de entendimiento, razonamiento y lógica. Y exige que cuando la capacidad mental y el estado psicológico del menor lo permitan deberá además obtenerse su aceptación para ser sujeto de la investigación después de explicarle lo que se pretende hacer.
- c) En relación con la adopción, el Código de la infancia y adolescencia consagra en el artículo 66 la autonomía de las menores de edad para manifestar su consentimiento libre, voluntario e informado de dar en adopción su hijo o hija que está sometido a su patria potestad.

CONCLUSIÓN

Al ser los menores de edad titulares de los derechos fundamentales pero al mismo tiempo objeto de una especial protección del Estado, ha llevado a que el ejercicio de esos derechos en especial el de su autonomía y libertad para decidir en el campo de la salud, haya sido regulado en gran parte a través de la doctrina que ha desarrollado la Corte Constitucional. Ésta doctrina se basa en unos criterios que sirven para determinar la autonomía del menor y que conduce a su manifestación concreta en la figura del consentimiento informado: o el sustituto de los padres, o asistido, o libre del menor de edad sin intervención de sus representantes legales.

Por otra parte, aunque se está regulando en materias concretas sobre la autonomía del menor, el gran número de acciones de tutela nos lleva a concluir que en la relación médico- paciente menor de edad, ni para los profesionales de la salud, ni para los padres, ni para los menores parece existir aún un criterio claro sobre su autonomía como principio, derecho y valor fundamental, ni sobre el ejercicio de la misma.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV. *La ética y el derecho ante la biomedicina del futuro*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.

AGUILAR CAVALLO, Gonzalo. *El principio del interés superior del niño y la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. Chile: Red Estudios Constitucionales, 2009, p 25. <http://site.ebrary.com/lib/unortesp/Doc?id=10293977&ppg=25>. Copyright © 2009. Red Estudios Constitucionales.

BERRO ROVIRA, Guido. “El consentimiento del adolescente: sus aspectos médicos, éticos y legales”. En: *Archivos de Pediatría en Uruguay*, Vol. 72, No. 1, 2001, pp. 45-49.

DE BRIGARD PEREZ, Ana. María. “Consentimiento informado del paciente”. En: *Revista Colombiana de Gastroenterología*, Vol. 19, No. 4, 2004, pp. 277-280.

DEL PLIEGO PILO, Gema; DÍAZ JIMÉNEZ, Esther; ALARCÓN DIANA, Ma. Paz, & MARTÍNEZ SERRANO, Paloma. “Autonomía del Menor Maduro en su salud reproductiva”. En: *Index Enfermería*, Vol. 15, No. 54, 2006, pp. 39-43.

FIGUEROLA C., Yznardo. “Menores Maduros y Consentimiento Informado”. En: *Revista Latinoamericana de Derecho Médico y Medicina Legal*, Vol. 1, fascículo 2, 1996, pp. 31-37.

GALVIS ORTIZ, Ligia. *Comprensión de los derechos humanos. Una visión para el siglo XXI*. Bogotá: Ediciones Aurora, 2008.

JUNQUERA DE ESTÉFANI, Rafael (director). *Bioética y bioderecho. Reflexiones jurídicas ante los retos bioéticos*. Granada: Comares, 2008.

OGANDO DÍAZ, B. & GARCÍA PÉREZ, C. “Consentimiento informado y capacidad para decidir del menor maduro”. En: *Revista Pediatría Integral*, Vol. XI, No. 10, 2007, pp. 877-883.

RODRIGO LARA, María Belén. *La libertad de pensamiento y creencias de los menores de edad*. Madrid: Universidad Complutense, 2006.

VELÁSQUEZ ACEVEDO, Catalina; GONZÁLEZ SANCHEZ, Patricia & SARMIENTO ECHEVERRY, Isabel Cristina. “Principios y Derechos involucrados en el análisis jurídico de los estados intersexuales en pacientes menores de edad en Colombia –el caso del hermafroditismo–”. En: *Estudios de Derecho*, Vol. LXIV, No. 144, 2007, pp. 217-233.

Sentencias

Colombia, Corte Constitucional, Sala Tercera, Sentencia T-912 de 2008. Expediente: T-1.918.176. Magistrado Ponente: Jaime Córdoba Triviño. Proceso de Tutela adelantado por Pedro en representación de su hijo menor en contra Del ISS y Clínica general del Norte. Asunto: Consentimiento informado menores con ambigüedad genital.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Cuarta, Sentencia T-1019 de 2006. Expediente: T- 1423039. Magistrado Ponente: Jaime Córdoba Triviño. Proceso de Tutela

instaurado por María Cristina Aranzazu en representación de su hija en contra de la EPS Salud Total. Asunto: Consentimiento de menor con discapacidad mental para procedimiento de ligadura de trompas.

Colombia, Corte Constitucional. Sala Plena, Sentencia C-355 de 2006. Expedientes: D-6122,6123 y 6124. Magistrados Ponentes: Jaime Araujo Rentería y Clara Inés Vargas Hernández. Acción de inconstitucionalidad presentada por Mónica del Pilar Roa y otros contra los artículos 122,123 (parcial), 124, modificados por el art. 14 de la ley 890 de 2004, y 32, numeral 7, de la ley 599 de 2000 Código Penal.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Sexta, Sentencia T-412 de 2004. Expediente: T-849574. Magistrado Ponente: Marco Gerardo Monroy Cabra. Proceso de Tutela de Gerardo Canal en representación de su hijo menor de edad contra ARS Comfenalco Cundinamarca. Asunto: Tratamiento adecuado. Consentimiento informado del paciente.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Cuarta, Sentencia T-1021 de 2003. Expediente: T- 717724. Magistrado Ponente: Jaime Córdoba Triviño. Proceso de Tutela de A.A en representación de su hijo menor en contra de Dirección Nacional de salud. Asunto: Consentimiento sustituto de los padres en procedimientos en menores con ambigüedad sexual.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Tercera. Sentencia T- 510 de 2003. Expediente: T- 722933. Magistrado Ponente: Manuel José Cepeda Espinosa. Proceso de tutela instaurado por *Beatriz* en contra del I.C.B.F. Asunto: Consentimiento en la adopción.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Quinta. Sentencia T- 1025 de 2002. Expediente: T- 541.423. Magistrado Ponente: Rodrigo Escobar Gil. Proceso de Tutela instaurado por XX en representación de su hijo menor contra El Instituto de los Seguros Sociales. Asunto: Consentimiento informado en procedimientos de asignación del sexo.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Séptima. Sentencia T- 881 de 2002. Expedientes: T-542060 y T-602073. Magistrado Ponente: Eduardo Montealegre Lynett. Proceso de tutela instaurado por Austreberto de Ávila y otros, contra Electrocosta E.S.P. Asunto: Naturaleza jurídica de la expresión constitucional “dignidad humana.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Quinta. Sentencia T- 850 de 2002. Expediente: T-463037. Magistrado Ponente: Rodrigo Escobar Gil. Proceso de Tutela entablado por Marta Lucía Álvarez en representación de su hija en contra del Seguro Social E.P.S. Asunto: Consentimiento en el procedimiento de esterilización en mujer con retraso mental.

Colombia, Corte Constitucional, Sentencia SU-337 de 1999. Expediente: T-131547. Magistrado Ponente: Alejandro Martínez Caballero. Proceso instaurado por NN a nombre de su hija menor contra Estado representado por ICBF. Asunto: autonomía del paciente en tratamientos médicos. Consentimiento informado del paciente.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Plena. Sentencia C-309 de 1997. Expediente: D-1511. Magistrado Ponente: Alejandro Martínez Caballero. Acción de Inconstitucionalidad presentada por Eduardo Henao contra El artículo 174 del Decreto 1344 de 1970, tal y como fue modificado por El art. 1 del Decreto 1809 de 1990.

Colombia, Corte Constitucional, Sala de revisión de tutelas. Sentencia T-474 de 1996. Expediente: T-1004472. Magistrado Ponente: Fabio Morón Díaz. Proceso de Tutela Instaurado por Humberto Cáceres Villamizar a nombre de su hijo menor contra Luis Camacho y otro. Asunto: Consentimiento del paciente menor adulto.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Tercera. Sentencia T-401 de 1994. Expediente: T-36771. Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes Muñoz. Acción de tutela presentada por Leovani Amador contra ISS. Asunto: Autonomía del paciente en intervenciones médicas.

Colombia, Corte Constitucional, Sala Novena, Sentencia T- 411 de 1994. Expediente: T-38362. Magistrado Ponente: Vladimiro Naranjo Ochoa. Proceso de tutela instaurado por Juan Manuel Robledo como agente oficioso de menor de edad contra Elvira Chocué y otro. Asunto: Libertad religiosa y derechos de los niños.

La justicia transicional y los Derechos Humanos en Colombia: ¿una utopía?

NORHYS TORREGROSA*

Universidad Libre

Bogotá

PRESENTACIÓN

En esta ponencia se intenta mostrar que la “Ley de Justicia y Paz” presentada por el gobierno de Uribe fomenta la impunidad porque abre la puerta de una manera impropia, a la posibilidad de que perpetradores puedan recibir generosos beneficios judiciales, de manera individual, sin dar nada a cambio. Además, dicha ley permite que los miembros de estos grupos armados ilegales se beneficien de amnistías o perdones.

Así, la llamada ley de “Justicia y Paz” intenta exonerar a los paramilitares de las sentencias que sean proporcionales al daño causado; además, intenta protegerlos de la justicia internacional. De esta manera, la Ley 975 de 2005 contribuye al fortalecimiento de la impunidad en Colombia.

* Docente-Investigadora Universidad Libre, Facultad de Derecho, Centro de investigaciones Socio-Jurídicas. Grupo de Investigación Derecho Penal, Derechos Humanos, Derecho Disciplinario, Línea: Justicia Transicional.

La historia de la humanidad está caracterizada por guerras y conflictos armados. El Estado-nación tiene en la guerra su mayor instrumento de formación. Pero esa historia también está marcada por procedimientos humanitarios cuyo fin es dar por terminadas las disputas entre los actores enfrentados y propiciar la reconciliación de los estados y comunidades afectadas.

Uno de los mayores retos que enfrentan aquellos países que salen de conflictos armados internos es lograr un equilibrio entre los acuerdos para establecer la paz de un lado y la restauración de la justicia y la reconciliación del otro. Pero no existe una fórmula única para lograr dicho equilibrio. Los procesos de justicia y reconciliación están bajo la influencia de numerosos factores entre los que se hallan el impacto del conflicto, los términos de su resolución, los recursos disponibles, el nivel de voluntad política y de consenso existente, capacidad institucional, normas culturales, entre muchos otros.

A estas dificultades, en diversos momentos y sociedades se les han dado diferentes soluciones (ORENTLICHER, 1991; TEITEL, 2002). A estos procesos de justicia y reconciliación se les ha llamado “justicia transicional” puesto que se refieren a los procesos interrelacionados de enjuiciamiento y rendición de cuentas, difusión de la verdad, indemnizaciones y reforma institucional que se producen a raíz de conflictos de gran magnitud y que contribuyen al reestablecimiento de las relaciones sociales a largo plazo.

La experiencia en la solución de estas dificultades señala que no existen fórmulas únicas, pero esto no significa que no hallan unos parámetros mínimos para llevar a cabo estos procesos de transición, puesto que la experiencia acumulada en los últimos años, por ejemplo, con los casos de Argentina, Timor Oriental y la ex Yugoslavia, han generado un consenso internacional alrededor de los requerimientos básicos de la llamada “justicia transicional” (BOTERO y RESTREPO, 2005).

De este modo, la justicia transicional es un concepto contemporáneo que hace referencia a un problema muy antiguo, relativo a qué debe hacer una sociedad frente a los crímenes de lesa humanidad. Desde siempre los cambios

de régimen político, o el final de conflictos armados, planteaban dificultades con respecto a quienes resultaban derrotados por el cambio.

La justicia transicional puede ser definida como la concepción de justicia asociada con períodos de cambio político, caracterizados por respuestas legales que tienen el objetivo de enfrentar los crímenes cometidos por regímenes represores anteriores (KRITZ, 1997).

Para Uprymni y Saffon (2003), la definición de justicia transicional tiene que ver con “aquellos procesos transicionales mediante los cuales se llevan a cabo transformaciones radicales de un orden social y político determinado, que enfrentan la necesidad de equilibrar las exigencias contrapuestas de paz y justicia”. Teitel (2002) la define como “la concepción de justicia asociada con periodos de cambios políticos, caracterizado por respuestas legales que tienen el objetivo de enfrentar los crímenes cometidos por regímenes represores anteriores”. Joinet (2002) prefiere hablar de “medidas para combatir la impunidad de graves violaciones a los derechos humanos en situaciones derivadas en cambios abruptos”.

De hecho, por un lado, los procesos de justicia transicional se caracterizan por implicar en la mayoría de los casos negociaciones políticas entre los diferentes actores, tendientes a lograr acuerdos lo suficientemente satisfactorios para todas las partes como para que éstas decidan aceptar la transición. Pero, por otro lado, los procesos de justicia transicional se ven regidos por las exigencias jurídicas de justicia impuestas desde el plano internacional, que se concretan en el imperativo de individualizar y castigar a los responsables de crímenes de guerra y de lesa humanidad cometidos en la etapa previa a la transición.

De esta manera, mientras que las exigencias jurídicas antes mencionadas buscan proteger cabalmente los derechos de las víctimas de tales crímenes a la justicia, la verdad y la reparación, las necesidades de paz y de reconciliación nacional propias de los procesos transicionales presionan en dirección opuesta, pues para que los responsables de crímenes atroces decidan aceptar dejar las armas y llegar a un acuerdo de paz, resulta necesario que encuentren incentivos atractivos para hacerlo, tales como el perdón y el olvido de sus actos.

LA IMPUNIDAD EN COLOMBIA Y SUS LEYES Y DECRETOS

En este contexto, el Estado colombiano no puede dejar de lado que la superación de la impunidad depende del reconocimiento efectivo de los tres derechos de las víctimas: el derecho a la verdad y a la memoria, el derecho a la justicia o al castigo, y el derecho a la reparación. Sin el esclarecimiento público de los hechos, el castigo de los responsables y la reparación de las víctimas en las condiciones que exigen el derecho internacional y la ética democrática, es decir, sin honrar a todos los humillados y ofendidos por todas las partes contendientes, al igual que sin imponer a todos los responsables de todas las atrocidades todas las consecuencias penales, pecuniarias y políticas de sus actos de barbarie e inhumanidad, no habrá paz justa ni duradera en Colombia.

Verdad, Justicia y Reparación de las víctimas, que comprende su restitución, indemnización, rehabilitación y satisfacción, en aras de la no repetición de los hechos, finalidad última de los modelos contemporáneos de justicia penal, que busca asegurar la comparecencia del responsable ante los jueces y la fijación de su condena, poniendo en marcha además un mecanismo de control por parte del Estado y la sociedad, de manera que su conducta ulterior puede ser supervisada y se asegure una sanción en caso de incumplimiento.

Así, la propuesta del presidente Uribe de excarcelación masiva de guerrilleros por razones de Estado¹, a cambio de verdad, largamente explicada por él mismo en discursos y entrevistas, da las puntadas finales para cerrar el ciclo de impunidad desde que se crearon las bases legales para oficializar el paramilitarismo: decreto 3398 de 1965 y La Ley 48 de 1968 (Ley de Seguridad Nacional); Ley 356 de 1994, que creó las Convivir.

La Ley 418 de 1997, la cual había sido prorrogada y modificada por la Ley 548 de 1999 y la Ley 782 de 2002. Estas tres leyes consagraron una

¹ Recordemos que las razones de Estado no son constitucionales y han sido invocadas, tradicionalmente por los autoritarismos para legitimar sus violaciones a los derechos humanos.

serie de instrumentos en materia de desmovilización y reincorporación a la sociedad civil de miembros de organizaciones armadas al margen de la ley, dichos instrumentos han sido precisados y desarrollados mediante el decreto 128 de 2003, texto normativo en el cual se establece el manejo del programa de reincorporación a la sociedad por parte del Ministerio del Interior en coordinación con el Ministerio de Defensa Nacional, se fijan condiciones acerca de las competencias, funciones y procedimientos para acceder a los beneficios socioeconómicos, una vez iniciado el proceso de reincorporación a la vida civil como consecuencia de la desmovilización voluntaria. En el año 2005, el gobierno promulga el Decreto 4760 que regula los procesos de negociación con los paramilitares.

El 22 de junio de 2005, el Congreso de la República aprobó la Ley 975 de 2005, llamada Ley de Justicia y Paz, la cual definió el marco jurídico con el cual se está juzgando a los paramilitares que hayan cometido delitos de lesa humanidad. Posteriormente, se expide el Decreto 3391 de 2006 que reglamenta la Ley de Justicia y Paz.

Y finalmente, están la resolución 3998 y la 0387 de 2006 y el Decreto 315 de 2007, emitidas por la Fiscalía General de la Nación.

LA SENTENCIA C-370 Y LOS DECRETOS REGLAMENTARIOS DE LA LEY 975 DE 2005

El debate generado a partir de la expedición de la Sentencia C-370 por parte de la Corte Constitucional del pasado 18 de mayo sobre la Ley 975 de 2005 y su posterior aclaración de fecha 19 de mayo, pone en evidencia la gran dificultad de la implementación de los acuerdos logrados durante el desarrollo de los procesos de negociación entre los grupos paramilitares y el estado colombiano, y la problemática de adoptar un marco jurídico en un contexto de conflicto armado.

Así, el cumplimiento de muchos de los aspectos decididos por la Corte, hoy están en discusión debido a decretos gubernamentales y resoluciones de la

Fiscalía. Dichas disposiciones normativas, además de evadir el cumplimiento de la Sentencia C-370, crean nuevas disposiciones para modificar, incluso, la ley tal como fue aprobada.

Por ejemplo, la aplicación de los beneficios legales otorgados por el Decreto 128 del 2003, se convierte claramente en impunidad, en la medida que una vez amnistiados o indultados, los miembros de los grupos al margen de la ley, no se les exigirá reparar a las víctimas, ni se verán judicialmente compelidos a aportar mayores elementos para el esclarecimiento de la verdad de los hechos criminales que su organización haya cometido.

Del mismo modo, el Decreto 3391 de 2006 retrocede en la garantía de los derechos de las víctimas con respecto de la sentencia de la Corte y además, hace más gravosa la situación de las víctimas, en beneficio de los victimarios. Así, el Estado no sería responsable de la reparación y habrá reparación sólo si hay plata. Dicha reparación será tal vez sólo colectiva y tal vez sólo simbólica.

Así, el Decreto 3391 supedita la reparación a los recursos del grupo armado, a la vez que hace relativa la obligación de los miembros del mismo cuando señala que la reparación se decidirá judicialmente teniendo en cuenta, entre otros, “la capacidad económica del bloque o frente y de los desmovilizados penalmente responsables”. Y en casos de violencia masiva o sistemática, el decreto señala que la reparación colectiva es el mecanismo especial idóneo que comporta resarcimiento para todas y cada una de las víctimas de las comunidades, excluyéndose así la reparación individual a la que tienen derecho las víctimas de tales hechos.

Así mismo, el Decreto 3391, revive la posibilidad de conmutar como tiempo de pena cumplida la estadía en zonas de concentración con el argumento de que dicha estadía ocurrió antes de la sentencia de la Corte.

Del mismo modo, un conjunto de normas de distinto carácter como son la Resolución 3998 y la 0387 de 2006 y el Decreto 315 de 2007, emitidas por la Fiscalía General de la Nación, restringen la participación de las víctimas directas de delitos dentro del trámite de la Ley 975 de 2005. Estas normas

afectan las posibilidades de participación de las víctimas que hayan recibido un daño directo por los delitos, así como el derecho de todas las personas a conocer la verdad y exigir justicia y reparación sobre los delitos.

Por virtud de estas normas, la participación de las víctimas se reduce a un interés indemnizatorio, sin protección a su seguridad, sin garantías de adecuada representación y sujetas a lo que el Fiscal considere pertinente.

Para llegar a la sala alterna, el Decreto 315 le exige a las víctimas demostrar el daño directo y presentar los documentos de la denuncia, así como la apertura de investigación, entre otros.

Pero en la Fiscalía General hay más de 48 mil personas registradas como víctimas, y sólo alrededor del 5% ha logrado presentar todos los documentos exigidos por el Gobierno para asistir a la sala alterna acondicionada en las audiencias de los procesos judiciales a los desmovilizados.

Además, si un solo hecho ha generado pluralidad de víctimas, deben ponerse de acuerdo en, máximo, dos abogados que las representen (Resolución 3998 y Decreto 315), desconociéndose así el derecho que tiene la víctima a elegir un abogado de confianza (artículos 37 y 62 de la ley 975 y 137 del Código de Procedimiento Penal).

Igualmente, el 6 de diciembre de 2006, la Fiscalía emitió la Resolución 3998, en la que establece los parámetros que ahora rigen las versiones libres. “Teníamos que darle una gerencia a la versión libre, trazarle un cronograma para hacerla posible y para que las víctimas estén en el momento en que tienen que estar”, dice Luis González, director de la Unidad de Justicia y Paz de la Fiscalía (*Hechos del callejón*, 2007: 8).

Esa resolución establece que las versiones libres tienen varias sesiones. En la primera, el indagado da información sobre su grupo y enuncia los delitos que va a confesar. En la segunda se hace la confesión. El problema radica en que las víctimas no pueden preguntar o contrapreguntar en la versión libre, sino en la etapa del juicio (*Hechos del callejón*, 2007: 8).

Pero, si a la víctima no se le posibilita indagar durante la versión libre, después no tendrá oportunidad de saber la verdad de los hechos, puesto que las preguntas en la etapa de juicio no está contemplada en el proceso judicial de la Ley de Justicia y Paz porque de acuerdo a “la Resolución 3998 de la Fiscalía, en la etapa de juicio, los representantes de las víctimas podían participar aportando pruebas e interrogando al postulado”. Sin embargo, el Decreto 315 del 2007, “dice que las víctimas sólo intervienen a través de salas separadas, que participa únicamente la víctima o el representante pero no los dos y que sólo pueden sugerirle preguntas al fiscal pero no hacerlas directamente. En la práctica, el fiscal hace las preguntas que considere del caso. Para Reynaldo Villalba, miembro del colectivo de abogados José Alvear Restrepo, “la ausencia de debate le quita a una audiencia todo el carácter de pública. El debate es la esencia misma de la etapa del juicio previa a la sentencia” (*Hechos del callejón*, 2007: 8).

Otro problema que queda sin resolver en la aplicación de la Ley de Justicia y Paz es el tipo de verdad que se está buscando. ¿La “verdad histórica”? ¿La “verdad judicial”? Puesto que se está tratando de aclarar homicidios, pero no se está investigando ni preguntando para esclarecer la verdad sobre el despojo de tierras, las violaciones sexuales cometidas por los desmovilizados, la responsabilidad del Estado o los vínculos de paramilitares con miembros de las Fuerzas Militares².

Así mismo, a la falta de decisión con la que el gobierno ha encarado el problema, se suma que las formas de tenencia de la tierra en el país son compleja; por ejemplo, muchas de las tierras de las cuales se apoderaron los paramilitares pertenecen a personas que no legalizaron su propiedad.

“A eso se suma que los predios tienen cuantiosas deudas en pagos de servicios e impuestos, que en algunos casos superan el valor de la tierra. No se sabe quién va a responder por estas cuentas” (Revista Semana, 2007).

² Sobre los múltiples usos de la verdad, véase URIBE, 2001.

Las declaraciones del jefe paramilitar “Don Berna” a la Fiscalía sirven a manera de ejemplo de cómo esta ley de justicia y paz no conducirá a la entrega de los bienes mal habidos. Aseguró que sólo era “dueño de una casa en Medellín, de una finquita y de algunas cabezas de ganado”. El reto del Estado está en demostrar cómo esto no fue lo único que logró luego de años en el narcotráfico y el paramilitarismo (*Revista Semana*, 2007).

LOS DERECHOS DE LAS VÍCTIMAS E IMPUNIDAD

De esta manera, la Corte Constitucional, al estudiar la constitucionalidad de la Ley 975, señaló que esta permite y exige la plena participación de las víctimas en los procesos judiciales, incluyendo la diligencia de versión libre, entre otras. Además, conforme al artículo 8 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, las víctimas tienen el derecho a contar con amplias posibilidades de ser oídas y actuar en los respectivos procesos, tanto en procura del establecimiento de los hechos, como en la búsqueda de la sanción del responsable y de la reparación (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 1999).

En el mismo sentido, el Conjunto de Principios actualizado para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad, reconocidos por la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas en 2005, señalan que “... los Estados deberán garantizar la amplia participación jurídica en el proceso judicial a todas las partes perjudicadas y a toda persona u organización no gubernamental que tenga un interés legítimo en el proceso”.

Puesto que la impunidad fomenta la venganza, exalta a los victimarios y humilla a las víctimas, atribuye responsabilidades colectivas y no individuales, e impide la reconciliación y la paz. La Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (2001), en lo que constituye la doctrina internacional aplicable, ha definido la impunidad como “la imposibilidad de hecho o de derecho para llevar a los perpetradores de violaciones de los derechos humanos a la justicia, mediante procedimientos penales, civiles, administrativos o disciplinarios, puesto que no están sometidos a ninguna investigación que conduzca a su acusación, arresto, juzgamiento y condena”.

Así mismo, la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2001), se ha referido directamente a la vulneración del derecho de acceso a la justicia mediante la concesión por parte del Estado de leyes de amnistía o indulto, o de cualquier otro mecanismo jurídico encaminado a impedir u obstaculizar la investigación y juzgamiento de los crímenes de lesa humanidad y los crímenes de guerra.

En contextos de negociación en medio del conflicto armado subsiste la obligación por parte de los Estados de combatir la impunidad, el consenso de la comunidad internacional en este tema se dirige hacia el cumplimiento de las obligaciones de los instrumentos de carácter internacional de Derecho de los Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario: “No es posible afianzar una paz duradera ni las mínimas condiciones de convivencia y reconciliación, pasando por sobre el silencio y el olvido de las víctimas” (URIBE, 2001).

De esta manera, el modelo colombiano de justicia transicional se convierte en impunidad al incluir la “amnistía” de los integrantes de bandas de criminales organizados. A diferencia de los modelos transicionales aplicados en América Latina que afectaban directamente a militares, paramilitares y ejecutores civiles, la justicia transicional aplicada en Colombia plantea que personas como alias “macaco” o “Jorge 40” puedan ser consideradas dignos de protección por parte del Estado, lo que estaría convirtiendo al Estado en cómplice de estas bandas criminales.

Ya la Corte Interamericana resolvió la cuestión de las amnistías y su carácter violatorio del Pacto de San José de Costa Rica y del derecho internacional en diferentes oportunidades, y ello básicamente porque este tipo de normas vulneran el derecho de las víctimas y sus familiares a la justicia.

Estas medidas que han permitido la impunidad, han denegado el derecho a un recurso judicial y a saber la verdad que le asiste a las víctimas, han sido consideradas incompatibles con el Pacto Internacional de Derechos Humanos, la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre y la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

De esta manera, NO puede haber olvido por parte del Estado a los crímenes cometidos por el paramilitarismo porque el precio de la paz no puede ser la impunidad y menos la indiferencia de la sociedad civil frente al crimen.

Recordemos que los asesinatos, el exterminio, las violaciones y otros actos inhumanos cometidos por los grupos paramilitares con aquiescencia y/o instrucciones de instituciones dependientes del Estado son, por el carácter sistemático y además a gran escala de su comisión, crímenes contra la humanidad.

Los crímenes de lesa humanidad reconocidos en el derecho internacional incluyen la práctica sistemática o generalizada del asesinato, la tortura, la desaparición forzada y el desplazamiento forzoso, y la persecución por motivos políticos u otros. Cada uno de estos crímenes de lesa humanidad han sido reconocidos como crímenes comprendidos en el derecho internacional por convenios y otros instrumentos internacionales, ya sea de forma expresa o dentro de la categoría de otros actos inhumanos. Entre estos instrumentos figuran: el artículo 6 (c) del Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg (1945), el artículo 5 del Estatuto del Tribunal Internacional para la ex Yugoslavia (1993), el artículo 3 del Estatuto del Tribunal Internacional para Ruanda (1994), el artículo 18 del Proyecto de Código en Materia de Crímenes contra la Paz y la Seguridad de la Humanidad (1996) y el artículo 7 del Estatuto de la Corte Penal Internacional (1998).

Del mismo modo, los crímenes contra la humanidad y las normas que los regulan forman parte del *ius cogens* y, por ello, son reglas imperativas del derecho internacional general que, tal como lo reconoce el artículo 53 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los tratados desde 1969, no pueden ser modificados por tratados o leyes nacionales: “Artículo 53. *Tratados que estén en oposición con una norma imperativa de derecho internacional general (ius cogens)*. Es nulo todo tratado que, en el momento de su celebración, esté en oposición con una norma de derecho internacional general. Para los efectos de la presente Convención, una norma imperativa de derecho internacional general es una norma aceptada y reconocida por la comunidad internacional de Estados en su conjunto como norma que no admite acuerdo en contrario y que sólo puede ser modificada por una norma ulterior de derecho internacional general que tenga el mismo carácter”.

LA OFENSIVA URIBISTA Y EL DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO

En su ofensiva a través de los diferentes medios, Uribe ha hecho énfasis en que no se trata de una ley de perdón y olvido, ni una amnistía, porque todos serían juzgados y condenados, y sus penas se mantendrían, aunque se cambiarían y serían excarcelables. Según el Presidente, “se trata de buscar la verdad para que haya memoria, que es lo contrario al olvido, y de mantener las penas, que es diferente al perdón”.

“Al referirse a la configuración de este marco jurídico, el gobierno ha hecho referencia a la necesidad de adaptar en el contexto de las actuales negociaciones mecanismos propios de justicia de transición como «referentes en la construcción de un modelo colombiano de reparación y reconciliación» (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2006), sin embargo es claro que en Colombia difícilmente podría proponerse tal ejercicio de adaptación, teniendo en cuenta que no estamos frente a un proceso de transición de la guerra a la paz, ni frente a una transición democrática; la única aproximación mínima a lo que podría ser una transición es la «negociación» entre el gobierno y un actor armado cuyos vínculos han dejado de ser un secreto a voces entreverado en el texto de varios procesos en curso, decisiones judiciales y fallos de organismos internacionales, para evidenciarse en un diálogo o proceso de negociación caracterizado por una excesiva indulgencia y generosidad con las autodefensas, que correlativamente ha recaído en detrimento de los derechos de las víctimas a la verdad, justicia y a la reparación integral” (ILSA, 2006).

Pero, la iniciativa presidencial quiere desconocer que, según el derecho internacional de los derechos humanos, las amnistías generales o indiscriminadas, al igual que las amnistías por crímenes imprescriptibles, como el genocidio y los delitos de lesa humanidad, son inconsistentes con la obligación fundamental de garantizar las libertades básicas mediante la administración de justicia que incumbe a todo Estado miembro de la comunidad de los pueblos civilizados (BROOMHALL, 2003). Así lo confirman hoy tanto la jurisprudencia del Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, cuanto el derecho internacional humanitario en los artículos 51, 52, 131 y 148 de

los cuatro Convenios de Ginebra de 1949, los cuales disponen también que amnistiar crímenes de guerra constituye delito contra el derecho de gentes. Además, está el estatuto para la Corte Penal Internacional, el cual entró en vigor internacional el 1º de julio de 2002, después de ser aprobado el 17 de julio de 1998, en Roma. Dicho estatuto comienza con la exposición de un preámbulo que repite la determinación de la Conferencia de “poner fin a la impunidad (...) y así contribuir a la prevención de nuevos crímenes” (AMBOS y GUERRERO, 1999).

De esta manera, la adopción del Estatuto de Roma es la expresión de un consenso mundial en torno a evitar la impunidad de algunos crímenes atroces. Tal y como lo señaló el tribunal de Nuremberg, “los crímenes contra el derecho internacional son cometidos por hombres, no por entidades abstractas, y solamente castigando a los individuos que cometen tales crímenes es que las disposiciones del derecho internacional pueden tener vigencia” (AMBOS y GUERRERO, 1999).

De este modo, la estrategia presidencial podría dar pie a la actuación de la Corte Penal Internacional puesto que, según el artículo 17 (2) (a) del Estatuto de Roma, el nuevo tribunal tiene competencia para asumir casos de personas enjuiciadas en el fuero interno cuando “la decisión nacional haya sido adoptada con el propósito de sustraer a la persona de que se trate de su responsabilidad penal por crímenes de competencia de la Corte”.

Del mismo modo, la justicia como subsistema de la sociedad reemplaza al ejercicio de la venganza. Ya que, si la verdad es solo para la historia, hace sentir el dolor de la injusticia aún más. En este sentido, el problema del castigo, del perdón y de la reconciliación, de ninguna manera es un problema privado entre víctimas y victimarios. Lo que se ha violado, no solamente es el alma y el cuerpo de la víctima, son los derechos de todos nosotros que se violan en el individuo violado (HUHLE, 2002).

Así, el problema del castigo, del perdón y de la reconciliación, de ninguna manera es un problema privado entre víctimas y victimarios. “El delincuente es llevado a la corte penal, no porque ha dañado a determinadas personas, tal

como es el caso de la, justicia civil, sino porque su delito pone en peligro la comunidad como entidad entera” (...)³.

Así mismo, “los crímenes de guerra y los crímenes de lesa humanidad, dondequiera y cualquiera que sea la fecha en que se hayan cometido, serán objeto de una investigación, y las personas contra las que existan pruebas de culpabilidad en la comisión de tales crímenes serán buscadas, detenidas, enjuiciadas y, en caso de ser declaradas culpables, castigadas. (...) Los Estados no adoptarán medidas legislativas ni tomarán medidas de otra índole que puedan menoscabar las obligaciones internacionales que hayan contraído con respecto a la identificación, la detención, la extradición y el castigo de los culpables de crímenes de guerra o de crímenes de lesa humanidad” (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2006).

Y la Asamblea General de las Naciones Unidas sostuvo que la “investigación rigurosa” de los crímenes de guerra y los crímenes de lesa humanidad, así como la sanción de sus responsables, “son un elemento importante para prevenir esos crímenes y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales, y para fomentar la confianza, estimular la cooperación entre pueblos y contribuir a la paz y la seguridad internacionales” (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2006).

Del mismo modo, es necesario añadir que el Estatuto de la Corte Penal Internacional en su artículo 25, habla sobre la responsabilidad penal individual: “*Art. 25. Responsabilidad penal individual.* 1) De conformidad con el presente Estatuto, la Corte tendrá competencia respecto de las personas naturales. 2) Quien cometa un crimen de la competencia de la Corte será responsable individualmente y podrá ser penado de conformidad con el presente Estatuto. 3) De conformidad con el presente Estatuto, será penalmente responsable y podrá ser penado por la comisión de un crimen de la competencia de la Corte quien: Cometa ese crimen por sí solo, con otro

³ ARENDT, Hannah. Citado por HUHLE, Rainer. Op. cit.

o por conducto de otro, sea éste o no penalmente responsable; b) Ordene, proponga o induzca la comisión de ese crimen, ya sea consumado o en grado de tentativa; c) Con el propósito de facilitar la comisión de ese crimen, sea cómplice o encubridor o colabore de algún modo en la comisión o la tentativa de comisión del crimen, incluso suministrando los medios para su comisión; d) Contribuya de algún otro modo en la comisión o tentativa de comisión del crimen por un grupo de personas que tengan una finalidad común. La contribución deberá ser intencional y se hará: i) Con el propósito de llevar a cabo la actividad o propósito delictivo del grupo, cuando una u otro entrañe la comisión de un crimen de la competencia de la Corte; o ii) A sabiendas de que el grupo tiene la intención de cometer el crimen;" (...).

De esta manera, por lo anterior, se evidencia de una manera clara, la obligación del Estado colombiano de aplicar los principios generales del derecho penal contenidos en el Estatuto de la Corte Penal Internacional debido a que al pertenecer a la Organización de las Naciones Unidas mediante la aceptación del estatuto de la misma, lleva implícita la aceptación y el compromiso por hacer cumplir los principios que han pasado a ser Derecho Internacional de obligatorio cumplimiento.

Por estas razones, queremos hacer nuestra la voz de las víctimas que claman "NO AL PERDÓN Y OLVIDO". No a todas las leyes de punto final, de obediencia debida, de auto indulto o cualquier otra medida que deje estos crímenes en la impunidad.

Respecto al papel de la Comisión Nacional de Reparación y Restauración (CNR), la jurisprudencia de la Corte Interamericana Derechos Humanos (2006) al respecto dice: "(...) 148. La Corte ha establecido con anterioridad que el derecho a la verdad se encuentra subsumido en el derecho de la víctima o sus familiares a obtener de los órganos competentes del Estado el esclarecimiento de los hechos violatorios y las responsabilidades correspondientes, a través

de la investigación y el juzgamiento que previenen los artículos 8 y 25 de la Convención (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2001).

”149. La Corte desea resaltar una vez más la importancia que han cumplido las diversas Comisiones chilenas (supra párr. 82.26 a 82.30) en tratar de construir de manera colectiva la verdad de lo ocurrido entre 1973 y 1990. Asimismo, la Corte valora que en el Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación se encuentra mencionado el nombre del señor Almonacid Arellano y se haga un breve resumen de las circunstancias de su ejecución.

”150. No obstante, sin desconocer lo anterior, la Corte considera pertinente precisar que la “verdad histórica” contenida en los informes de las citadas Comisiones no puede sustituir la obligación del Estado de lograr la verdad a través de los procesos judiciales. En tal sentido, los artículos 1.1, 8 y 25 de la Convención protegen la verdad en su conjunto, por lo que Chile tiene el deber de investigar judicialmente los hechos referentes a la muerte del señor Almonacid Arellano, atribuir responsabilidades y sancionar a todos quienes resulten partícipes. En el propio informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación se concluyó lo siguiente: Desde el punto de vista estrictamente preventivo, esta Comisión estima que un elemento indispensable para obtener la reconciliación nacional y evitar así la repetición de los hechos acaecidos, sería el ejercicio completo, por parte del Estado, de sus facultades punitivas. Una cabal protección de los derechos humanos sólo es concebible en un real estado de Derecho. Y un Estado de Derecho supone el sometimiento de todos los ciudadanos a la ley y a los tribunales de justicia, lo que envuelve la aplicación de sanciones previstas en la legislación penal, igual para todos, a los transgresores de las normas que cautelan el respeto a los derechos humanos” (Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 2000).

Finalmente no está demás, recordar a Ignatieff (1998), cuando dice: (...) “La función vital de la justicia en el diálogo entre la verdad y la reconciliación es separar lo nacional de lo individual, desmontar la ficción de que las naciones, como los individuos, pueden responder de los crímenes que se cometen en su nombre. El objetivo más importante de los juicios por crímenes de guerra es ‘individualizar’ la culpa y trasladarla de la colectividad a los individuos responsables”.

BIBLIOGRAFÍA

ABU, A. y HAZELY, F. "Dialogue on Justice and Reconciliation". En: LORD D. (ed.). *Paying the Price: The Sierra Leona Peace Process, Accord. An International Review of Peace Incitatives*. Londres: Conciliation Resources, 2000.

AMBOS, Kai. "Sobre el fundamento jurídico de la Corte Penal Internacional. Un análisis del Estatuto de Roma". En: AMBOS, Kai y GUERRERO, Oscar Julián (compiladores). *El Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1999, pp. 101-146.

_____. *Los crímenes del nuevo derecho penal internacional*. Bogotá: Ed. Gustavo Ibáñez, 2004.

ASHWORTH, A. "Responsibilities, Rights and Restorative Justice". In: *The British Journal of Criminology*, Vol. 42, No. 3, 2002, pp. 578-95.

BROOMHALL, B. *International justice and the International Criminal Court: Between sovereignty and the rule of law*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 93-102.

CAMPOS, Yezid. *Memoria de los silenciados. Baile Rojo*. Bogotá: Grafiq Editores, 2003.

COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS DE NACIONES UNIDAS. "Conjunto de principios actualizados para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad. Informe de Diane Orenthlicher, experta independiente encargada de actualizar el conjunto de principios para la lucha contra la impunidad, Doc. ONU E/CN.4/RES.2005/66". En: COMISIÓN COLOMBIANA DE JURISTAS. *Principios Internacionales sobre Impunidad y Reparaciones*. Bogotá, 2007, p. 61.

COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN. *Elementos para la construcción de una hoja de ruta*. 2006.

CORTE CONSTITUCIONAL - PRESIDENCIA. Comunicado de prensa sobre la demanda contra la Ley de Justicia y Paz, Ley 975 de 2005, 18 de mayo de 2006, Expediente D6032, sentencia C-370/06.

_____. Comunicado de la Corte Constitucional sobre la sentencia que declaró ajustada a la Constitución la Ley 975 de 2005, 19 de mayo de 2006.

CEPEDA, Iván y GIRÓN, Claudia. “Procesos públicos de esclarecimiento y justicia de crímenes contra la humanidad”. En: *Análisis Político*, No. 50, 2004, pp. 52-72.

CEPEDA, Iván y GIRÓN, Claudia (eds.). *La memoria frente a los crímenes de lesa humanidad*. Bogotá: Fundación “Manuel Cepeda Vargas” - Defensoría del Pueblo - La Imprenta Editores Ltda., 1996.

COLOMBIA NUNCA MÁS. *Verdad, memoria y lucha contra la impunidad. 1966-1998*. Bogotá: Colombia Nunca Más, 2003.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. Caso Barrios Altos vs. Perú, Sentencia de 14 de marzo de 2001, Serie C, No. 75, párr. 44.

_____. Caso La Cantuta vs. Perú, Sentencia sobre fondo, reparaciones y costas, 29 de noviembre de 2006, Serie C, No. 162, párr. 225.

_____. Caso Almonacid Arellano y otros vs. Chile, Sentencia sobre Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 26 de septiembre de 2006, Serie C, No. 154. Disponible en: <http://www.derechos.org/nizkor/chile/doc/almonacid.html>.

CHAPARRO, Adolfo (ed.). *Cultura política y perdón*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2002.

CHAPARRO, Adolfo. “Ética y pragmática del ser enemigo”. En: CHAPARRO, Adolfo (ed.). *Cultura política y perdón*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2002.

DERRIDA, Jacques (2002). “Política y perdón”. En: CHAPARRO, Adolfo (ed.). *Cultura política y perdón*. Bogotá: Universidad del Rosario. El texto es la traducción de una entrevista publicada en 1999 con el título de “Le pardon et le XXème siècle”. Paris: Le Monde des Débats.

ECHANDÍA, Camilo. *El conflicto armado y las manifestaciones de violencia en las regiones de Colombia*. Bogotá: Presidencia de la República - Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 1999.

ESTRADA GALLEGO, Fernando. "La retórica del paramilitarismo: análisis del discurso en el conflicto armado". En: *Análisis Político*, No. 44, 2001, pp. 42-64.

GIRALDO, Javier S.J. *Búsqueda de verdad y justicia. Seis experiencias en posconflicto*. Bogotá: Cinep, 2004.

GUTMAN, R. & RIEFF, D. *Crímenes de guerra*. Barcelona: Debate, 2003.

HUHLE, Rainer. *De Nuremberg a La Haya. Los crímenes de derechos humanos ante la justicia, problemas, avances y perspectivas*. 2002. Tomado de [http:// www.derecho.org/koaga](http://www.derecho.org/koaga).

IGNATIEFF, M. *El honor del guerrero: Guerra étnica y conciencia moderna*. Madrid: Taurus, 1998, p. 170.

INFORME DE LA COMISIÓN NACIONAL DE VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Expediente de anexos a los alegatos finales escritos del Estado*. Anexo 2, f. 2520, Santiago de Chile - Chile, 2000.

ILSA - OBSERVATORIO A LA LEGISLACIÓN SOBRE ALTERNATIVIDAD PENAL Y LOS DERECHOS DE LAS VÍCTIMAS EN EL MARCO DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA. *Comunicados de prensa Corte Constitucional sobre la demanda contra la Ley 975 de 2005*. Sentencia C-370 de 2006. Disponible en: <http://www.ilsa.org.co>.

JOINET, L. *Informe final revisado acerca de la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (derechos civiles y políticos) preparado por el Sr. L. Joinet de conformidad con la resolución 1996/119 de la Subcomisión*. ONU, Comisión de Derechos Humanos, 49° período de sesiones, Doc. E/CN.4/Sub.2/1997/20/Rev.1, anexo II, 1997.

KRITZ, Neil J. *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon With Former Regimes*. New York: Simon, 1997.

LEFRANC, Sandrine. *Políticas del perdón*. Madrid: PUV publicaciones, 2004.

MALAMUD-GOTI, J. *Game Without End: State Terror and the Politics of Justice*. Chicago University Press, 1996.

OROZCO, Iván. “La posguerra colombiana: divagaciones sobre la venganza, la justicia y la reconciliación”. En: *Análisis Político*, No. 46, 2002, pp. 78-99.

PÉCAUT, Daniel. *Guerra contra la sociedad*. Bogotá: Planeta, 2001.

_____. *Orden y violencia. Evolución sociopolítica de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá: Norma, 2001.

PIZARRO LEÓN GÓMEZ, Eduardo. “Colombia: ¿guerra civil, guerra contra la sociedad, guerra antiterrorista o guerra ambigua?”. En: *Análisis Político*, No. 46, 2002, pp. 164-180.

PNUD. *El conflicto, callejón con salida*. Informe Nacional de Desarrollo Humano, 2003, Bogotá: PNUD.

_____. *Hechos del callejón*. Bogotá, 2007.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. *Política de Defensa y Seguridad Democrática*. Bogotá: Presidencia de la República - Ministerio de Defensa Nacional, 2003.

Revista Cambio. No. 734, junio 23 al 29 de 2007, Bogotá - Colombia.

_____. No. 735, 30 de julio a 5 de agosto de 2007, Bogotá - Colombia.

Revista Semana. No. 1.270, septiembre 4 al 11 de 2006, Bogotá - Colombia.

_____. No. 1308, mayo 28 a junio 4 de 2007, Bogotá - Colombia.

SCHMITTER (et al.). “Transitions From Authoritarian Rule: Latin America”. In: *Journal of Law*, No. 23, Yale University, 1986.

TEITEL, R. “Transitional Justice Genealogy”. In: *Harvard Human Rights Journal*, No. 16, 2002, pp. 69-94
UPRIMNY, R. y SAFFON. “Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades”. En: *Entre el perdón y el pardo*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2003.

UPRIMNY, R. y LASSO, L.M. (2004). “Verdad, reparación y justicia para Colombia: Algunas reflexiones y recomendaciones”. En: FUNDACIÓN SOCIAL, FESCOL y EMBAJADA DE ALEMANIA (eds.). *Conflicto y seguridad democrática en Colombia. Temas críticos y propuestas*, Bogotá: Editorial Gente Nueva.

UPRIMNY, R. “¿Justicia transicional sin conflicto, sin transición y sin verdad? Consensos y disensos en torno al proyecto de ley de verdad, justicia y reparación”. En: *Hechos del callejón*, Bogotá: PNUD, 2005, en prensa.

----- . “Justicia transicional en Colombia: Algunas herramientas conceptuales para el análisis del caso colombiano”. En: *Revista Foro*, No. 55, 2005.

URIBE, María Teresa. “Esclarecimiento histórico y verdad jurídica: notas introductorias sobre los usos de la verdad”. Artículo escrito para el *Diálogo Mayor “Memoria Colectiva, reparación, justicia y democracia: el conflicto colombiano y la paz a la luz de experiencias internacionales”*. Bogotá: Universidad del Rosario, agosto de 2005.

VALENCIA VILLA, Alejandro (ed.). *Seminario Internacional Verdad y Justicia en Procesos de Paz o Transición a la Democracia, Memorias*. Bogotá: Naciones Unidas - Cinep - Comisión Colombiana de Juristas - Programa por la Paz Compañía de Jesús - Fundación Social, 2000.

Restricción, limitabilidad y Derechos Fundamentales: aportes para una teoría sistemática de los Derechos Fundamentales como Derechos limitables

ÓSCAR ALEXIS AGUDELO GIRALDO*

Universidad Católica de Colombia

Bogotá

INTRODUCCIÓN

La historia de los derechos fundamentales ha representado una lucha inmanente por su reconocimiento positivo y vigencia inmediata. Diversas teorías del derecho han enfocado los derechos fundamentales como su objeto de análisis cuya consecuencia ha derivado en la relación entre el sistema de derecho constitucional y su entorno calificado por la investigación socio jurídica de donde han nacido ideas tales como: El constitucionalismo como nuevo paradigma del derecho, la validez de la normas jurídicas en virtud a su apego con los derechos fundamentales plasmados en la constitución, el nuevo

* Abogado egresado de la Universidad Católica de Colombia. Actualmente adscrito al Grupo de Estudio Legales y sociales "CISJUC" - Universidad Católica de Colombia, Línea de Investigación: Teoría del Derecho, Lógica Jurídica y Lógica Deóntica.

derecho y el juez como garante de derechos fundamentales entre otros. Dentro de un “mundo constitucionalmente posible” y en virtud del principio de supremacía de la constitución los derechos fundamentales entran en colisión con derechos que se encuentran algunos por debajo de su rango, y otros a su altura, posición que en virtud de principios como el del abuso del derecho pone a los derechos fundamentales en colisión haciendo de esta manera necesarias herramientas que permitan dar un “balancing” a la disputa de dos derechos fundamentales que por poseer el adjetivo “fundamental” poseen el mas alto rango de garantía constitucional por ser estos inherentes a la persona humana.

Como propuestas para la solución de la problemática derivada de la colisión de dos derechos fundamentales se ha propuesto la tesis de la ponderación de derechos; posición que sitúa la solución al conflicto de derechos de igual rango en manos del juez como garante de derechos fundamentales. La veracidad de la teoría de la ponderación no es aquí discutida, pero ha de cuestionarse si la solución se encuentra en manos del juez constitucional o por condiciones temporales de elaboración de normas en el legislador como configurador del ejercicio de derechos fundamentales ya determinados como “posición definitiva”. La solución por parte del legislador proyecta un modelo de restricción y limitabilidad de derechos fundamentales en el rol configurador del constituyente secundario.

DERECHOS FUNDAMENTALES LIMITABLES Y LA OBLIGACIÓN DE ABSTENCIÓN POR PARTE DEL LEGISLADOR

El deber de garantizar el ejercicio del derecho de los otros en armonía antes que del juez constitucional es un deber del legislador bajo la determinación del ejercicio de los derechos fundamentales con el uso de límites y restricciones que sin alterar el contenido esencial de éstos pueda evitar la colisión de las garantías fundamentales.

Ante el deber de garantizar el derecho de los otros, surge la necesidad legal de reglamentar el ejercicio de los derechos fundamentales sea mediante su permisión que puede ir acompañada de límites al ejercicio de ese derecho,

o como prohibición de dicha libertad en cuestión. La Corte Constitucional de Colombia ha hecho el análisis de la necesidad de reglamentar el ejercicio de la dosis personal de sustancias psicoactivas como permisión dotada de límites al ejercicio de ésta, actividad que desmiembra del libre desarrollo de la personalidad. Al respecto la Corte dice: “El legislador no puede válidamente establecer más limitaciones que aquéllas estén en armonía con el espíritu de la Constitución. La primera consecuencia que se deriva de la autonomía, consiste en que es la propia persona (y no nadie por ella) quien debe darle sentido a su existencia y, en armonía con él, un rumbo. Si a la persona se le reconoce esa autonomía, no puede limitársela sino en la medida en que entra en conflicto con la autonomía ajena. El considerar a la persona como autónoma tiene sus consecuencias inevitables e inexorables, y la primera y más importante de todas consiste en que los asuntos que sólo a la persona atañen, sólo por ella deben ser decididos”¹.

Una vez la corte constitucional toma la decisión, mediante regulación legal a través del congreso de la Republica de Colombia se determina la legalización de una dosis personal “dentro de un límite” cuantitativo. Siendo así la legislación colombiana crea en su momento un estatus deóntico de permisión de la dosis personal dentro un campo de límites cuantitativos; es decir ha determinado una libertad bajo límites².

Los límites de los derechos fundamentales i) pueden encontrarse determinados en el texto constitucional que lo consagra o ii) pueden ser propuestos por el legislador como limite al ejercicio del derecho consagrado constitucionalmente. Por lo anterior otra modalidad de límite a los derechos

¹ Colombia. Corte Constitucional. Sentencia C-221 del 5 de mayo de 1994, Expediente No D -429, Magistrado ponente: Carlos Gaviria Díaz. Acción de Inconstitucionalidad presentada por Alexandre Sochandamandou contra el artículo 2 y el artículo 51 de la Ley 30 de 1986.

² AGUDELO GIRALDO, Oscar Alexis. “Consideraciones lógicas sobre la libertad humana”. In: *Revista Eletrônica de Direito, Filosofia e Política Diké, do Curso de Direito da Unipac*. Itabirito - Brasil, noviembre de 2010, p. 10.

fundamentales opera desde el contenido propio de estos. Pero, en el catálogo de derechos fundamentales y en la formulación o la manera en que estos han sido escritos en la norma constitucional es concurrente encontrar alto grado de vaguedad y ambigüedades tales que han conducido a la subsunción de un derecho fundamental en cualquier estado de cosas. De esta manera los límites ya dados por el contenido esencial de los derechos fundamentales puede no ser claro; motivo por el cual la Corte Constitucional Colombiana ha cumplido el rol de reelaborar y determinar el alcance de las palabras que conforman la definición de un derecho fundamental, a fin de eliminar aquellas imprecisiones y defectos semánticos latentes en el lenguaje normativo provisto por los enunciados de derechos fundamentales, ubicando así la problemática de la limitabilidad no solo en el entramado de la colisión de derechos, sino además en la indeterminación del contenido de los derechos fundamentales que acarrea la indeterminación del límite de estos.

La limitabilidad y restricción de un derecho fundamental presupone una teoría de la inexistencia de derechos absolutos y una posición del ejercicio de los derechos fundamentales bajo límites, ya que de ser absolutos los derechos fundamentales el legislador no tendría competencia para determinar su alcance y el límite de su ejercicio.

La Corte Constitucional ha señalado como hipótesis a la inexistencia de los derechos absolutos:

“Si el sistema constitucional estuviese compuesto por derechos ilimitados sería necesario admitir (1) que se trata de derechos que no se oponen entre sí, pues de otra manera sería imposible predicar que todos ellos gozan de jerarquía superior o de supremacía en relación con los otros; (2) que todos los poderes del Estado, deben garantizar el alcance pleno de cada uno de los derechos, en cuyo caso, lo único que podría hacer el poder legislativo, sería reproducir en una norma legal la disposición constitucional que consagra el derecho fundamental, para insertarlo de manera explícita en el sistema de derecho legislado. En efecto, de ser los derechos «absolutos», el legislador no estaría autorizado para restringirlos o regularlos en nombre de otros bienes, derechos o intereses constitucionalmente protegidos. Para que esta última consecuencia pueda cumplirse se requeriría, necesariamente, que las disposiciones

normativas que consagran los «derechos absolutos» tuviesen un alcance y significado claro y unívoco, de manera tal que constituyeran la premisa mayor del silogismo lógico deductivo que habría de formular el operador del derecho como la concepción «absolutista» de los derechos en conflicto puede conducir a resultados lógicos y conceptualmente inaceptables, la Carta opta por preferir que los derechos sean garantizados en la mayor medida posible, para lo cual deben sujetarse a restricciones adecuadas, necesarias y proporcionales que aseguren su coexistencia armónica”³.

Siendo así los derechos fundamentales como derechos subjetivos equivalen a derechos correlativos donde la libertad de acción presupone el respeto del derecho en cuestión como obligación jurídica genérica para todos y cada uno de los destinatarios de las normas de derechos fundamentales, razón por la que los derechos fundamentales al ser clasificados como “universales” requieren de límites y restricciones por ocasión de un permiso global de libertad de acción que de no contar con restricciones devendría en situación total de inestabilidad del sistema de derecho por carencia de obediencia hacia éste.

Es dada para el legislador la obligación de promoción y la obligación de abstención en cuanto al cambio del contenido esencial de los derechos fundamentales. Por lo tanto ¿Impera la obligación de promoción sobre la obligación de abstención o viceversa? ¿Es la competencia del legislador frente a Derechos fundamentales una competencia exclusivamente interpretativa?

ALEXY: DERECHOS FUNDAMENTALES Y SUS RESTRICCIONES

El concepto de restricción de un derecho fundamental no resulta problemático inicialmente, por el contrario resulta evidente para Alexy. Pese a ello los problemas que se pueden generar en la restricción de derechos fundamentales devienen de “la determinación del contenido y alcance

³ Colombia. Corte Constitucional. Sentencia C-475 de 1997. Expediente No. D-1630, Magistrado ponente Eduardo Cifuentes Muñoz. Acción de inconstitucionalidad presentada por Roberto Lobelo Villamizar contra los artículos 139, 321 y 324 del Decreto 2700 de 1991

permitidos de las restricciones”⁴, posición que encaja con la posibilidad de existencia de indeterminación en el contenido de algunos de los derechos fundamentales.

La hipotética existencia de no problematicidad en un concepto de restricción para los derechos fundamentales ha pasado por posiciones que tratan de desvirtuar su existencia. Friedrich Klein en Alexy (2002: 268) hace oposición a la posible relación entre los conceptos “restricción” y “derechos fundamentales”, donde las restricciones a las garantías fundamentales no pueden existir por ser estas garantías de “preestabilidad”. La preestabilidad de los derechos fundamentales implica que estos no pueden ser susceptibles de modificación estructural a partir de su formulación, por lo que para Klein en Alexy (2002: 268) no existiría restricción para las garantías fundamentales sino conceptos acerca de éstas.

Para Alexy (2002: 268) el concepto de restricción implica dos elementos: i) el derecho; ii) las restricciones de este. De esta manera existiría cronológicamente: i) el derecho; ii) el derecho restringido. Cuando se trata exclusivamente de derecho (i) considérese que no cuenta con restricciones lo que equivale en Alexy a una posición *prima facie*, pero una vez sometido a restricciones el derecho pasa a ser restringido como posición definitiva.

Alexy (2002: 268) denomina a la división de derechos en si y restricciones “Teoría externa” la cual se caracteriza por apelar a un modelo de ordenamiento jurídico de derechos restringidos, pero “tiene que insistir en que también son concebibles derechos sin restricciones”⁵. Para la teoría externa la relación entre concepto de derecho y restricción no es necesaria puesto que se crea por medio de una necesidad externa al derecho en el intento de realizar una ambivalencia entre los derechos de los individuos. El opuesto a la teoría externa consiste no en una relación de dos elementos

⁴ ALEXY, Robert. *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 267.

⁵ *Ibid.*, p. 268.

–el derecho y sus restricciones– sino en un “derecho con un determinado contenido”⁶ conocido como teoría interna donde el termino restricción es sustituido por el de limite. Siendo así las dudas generadas a partir de un derecho desde la teoría interna no implica si debe o no ser limitado, sino cual es el limite impuesto desde su contenido. Alexy (2002: 269) agrega que a los límites suele mencionárseles como “restricciones inmanentes”.

Alexy (2002: 269) sitúa la corrección de las teorías externa e interna en la consideración de las normas de derechos fundamentales como reglas o principios, y las posiciones de derechos fundamentales como posiciones definitivas o prima facie. Al respecto dice Alexy: “Si se parte de posiciones definitivas es posible refutar la teoría externa, si se parte de posiciones prima facie la teoría interna” (ALEXY, 2002: 269).

En sustento a la teoría de la imposibilidad lógica de restricción de derechos fundamentales de Klein y por lo tanto refutando una teoría externa basada exclusivamente en posiciones definitivas Alexy (2002:269) trae a colación un caso de un recurso por inconstitucionalidad en contra de la imposición de una multa por violación de la obligación de los motociclistas de utilizar casco protector, donde la posición definitiva abstracta del individuo implica una restricción a su derecho de “libertad general de acción” por normas que no sean acordes a la constitución.

Bajo la suposición de la única existencia de posiciones definitivas dice Alexy “podría sostenerse que ciertamente los derechos fundamentales no pueden ser restringidos pero si las libertades fundamentales”⁷. Para ello es necesario distinguir entre libertad jurídica general y libertad iusfundamental⁸. La libertad jurídica general equivale a la ausencia de mandatos y prohibiciones jurídicas. La libertad iusfundamental se da cuando un caso del universo del

⁶ Ibid.,p. 269.

⁷ Ibid.,p. 270.

⁸ Ibid.,p. 271.

discurso queda al arbitrio del agente a través de una norma iusfundamental, es decir que el sujeto de derecho cuenta con la permisión de hacer o no el caso del universo del discurso⁹.

Desde una posición definitiva las libertades iusfundamentales no pueden ser restringidas ya que la libertad como permiso iusfundamental de llevar casco protector no existe. Por lo tanto no puede ser restringido aquello que no existe, pero si puede ser sometida a restricción la libertad jurídica general desde la posición de los bienes “iusfundamentalmente protegidos”¹⁰.

Partiendo de una teoría de los principios es válido hablar de restricciones para posiciones *prima facie* por tratarse de un derecho fundamental sin restricción que corresponde a un principio donde para Alexy “va demasiado lejos” y.... “puede ser restringido”¹¹. Desde el paradigma de los principios se restringe el bien jurídico amparado en las normas de derecho fundamental y el derecho *prima facie* que a su vez esta garantizado por normas de derechos fundamentales. Siendo así en el modelo de sistema de derechos y principios es válida la teoría externa de restricción de derechos fundamentales.

En el concepto de Alexy son susceptibles de restricción bienes iusfundamentalmente protegidos como “libertades, situaciones y posiciones de derecho ordinario”¹² a través de principios iusfundamentales para el caso de colisión entre principios mediante posiciones *prima facie*. La relación entre principio, bien protegido y posición *prima facie* se presenta así: El principio exige protección en mayor medida posible sobre el bien, pero cuando este es restringido se restringe a su vez la posición *prima facie* “concedida por el

⁹ El universo del discurso dentro de un paradigma de sistema normativo categórico equivale a los elementos que conforman el conjunto de estados de cosas identificadas por una propiedad determinada, es decir hace alusión al conjunto de todas las situaciones, casos y supuestos de hecho previstos por el sistema de derecho. Véase en: ALCHOURRON, Carlos (et al). *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*. Buenos Aires: Astrea, 1974.

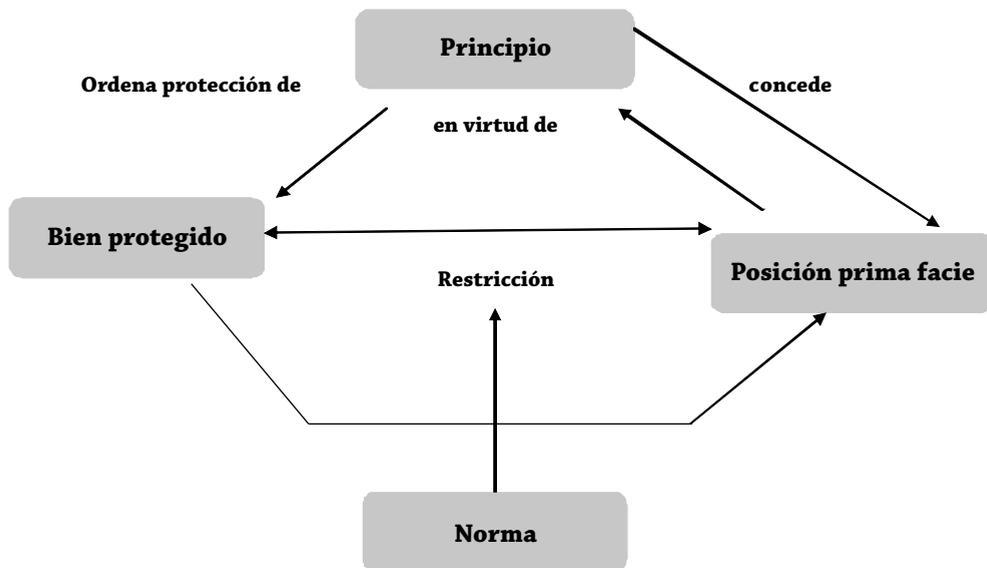
¹⁰ ALEXY, Robert. *Op. cit.*, p. 271.

¹¹ *Ibid.*, p. 271.

¹² *Ibid.*, p. 272.

principio de derecho fundamental”¹³. Partiendo de la relación tripartita entre principio, bien protegido y posición *prima facie* Alexy propone como concepto de restricciones a los derechos fundamentales: Las restricciones de derechos fundamentales son normas que restringen posiciones iusfundamentales *prima facie*” (ALEXY, 2002: 272).

Figura 1.



Como hipótesis inicial considérese que una norma para ser restrictiva de derechos fundamentales debe ser una norma constitucional en consideración a la jerarquía normativa y a la naturaleza del derecho que se restringe. Alexy advierte para el caso de normas no constitucionales que se puede tratar de una intervención más no de la restricción de un derecho fundamental. Dentro de la clasificación que puede existir respecto de las normas constitucionales tienen relevancia las normas de mandato o prohibición cuyos destinatarios son los ciudadanos, y las normas de competencia del estado para dictar

¹³ Ibid., p. 272.

normas. Para el caso del estudio de las restricciones tienen importancia las normas de competencia para las reservas legales relativas a derechos humanos las cuales no son normas restrictivas sino que delimitan la competencia de quien es autoridad legítima para determinar normas restrictivas de derechos fundamentales que “fundamentan la restringibilidad de los derechos fundamentales”¹⁴. Las normas de mandato deben ser interpretadas a partir de la distinción entre reglas y principios.

Una regla constituye restricción de derecho fundamental a partir de su vigencia y plasmando no un derecho fundamental *prima facie*, sino “un no derecho definitivo de igual contenido”¹⁵, por ejemplo la restricción de la dosis personal como el no derecho de libre desarrollo de la personalidad.

En la teoría de los principios de Alexy pueden llegar a existir restricciones en virtud de un principio. Estos por sí solos no pueden generar una situación de un no derecho ya que para realizar una restricción definitiva debe mediar una ponderación entre el principio restringido y el principio que restringe. Si los principios contrapuestos no contaran con rango constitucional o no fuesen vigentes, entonces la posibilidad de restricción o no restricción ha de ser más amplia.

CONFLICTIVISMO Y DERECHOS FUNDAMENTALES

El conflictivismo entre derechos fundamentales nace de la colisión de dos derechos de igual jerarquía normativa, que se encuentran amparados en principios, por lo que en un caso concreto la colisión de ambos requiere de protección judicial. Rafaela López Salas alude a la existencia del Conflictivismo como “una inevitable colisión de derechos o bienes jurídicos” en consideración al peso de los derechos que entran en conflicto, razón por

¹⁴ *Ibíd.*, p. 273.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 274.

la cual a juicio de Serna y Toller en López Salas “se expresa la necesidad de determinar tanto en abstracto como en concreto, lo razonablemente justo en aquellos campos donde dos derechos parecen oponerse o , mas generalmente, donde se presentan casos bajo la forma de conflicto entre diversos bienes constitucionales”¹⁶.

El Conflictivismo trae consigo la necesidad de trazar limites al ejercicio de los derechos fundamentales sea como una restricción en virtud del ejercicio autónomo de los derechos de los demás y la armonía de los derechos, o en virtud de la interpretación de los derechos fundamentales desde su contenido limitado de antemano. Siendo así para López Salas el punto central del Conflictivismo viene dado por los límites de los derechos fundamentales latentes en su contenido, es decir los limites necesarios de los derechos denominados en la doctrina alemana como “limites internos”¹⁷.

Martínez Zorrilla hace una alusión inicial al conflictivismo como lo que jurídicamente ha sido conocido bajo el rotulo de “antinomias” realiza un análisis del conflictivismo entre reglas y principios donde el resultado del análisis arroja la inexistencia de consistencia en el sistema normativo de derecho por presentarse colisión y antinomias entre derechos de cualquier jerarquía. Ademas advierte el autor que desde posiciones como las de MacCormick y Alexy entre los elementos del sistema no puede existir contradicción pues esto hace de el un sistema incoherente. Para Martínez Zorrilla el punto inicial del conflicto normativo no ha de ser ni la incoherencia ni la inconsistencia, simplemente ha de tratarse de una situación en donde “el agente no puede adecuar su comportamiento a las exigencias del conjunto de normas aplicables al caso”¹⁸.

¹⁶ LÓPEZ SALAS, Rafaela. “Los conflictos de derechos. Una propuesta alternativa”. En: *Revista Letras Jurídicas*, No. 14, México, julio de 2006, p. 2. Disponible en: <http://www.letrasjuridicas.com/Volumenes/14/lopez14.pdf>.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ MARTÍNEZ ZORILLA, David. *Conflictos constitucionales, ponderación e indeterminación normativa*. Madrid: Marcial Pons, 2007, p. 87.

TEORÍA DE LOS LÍMITES

La concreción de las normas de derecho fundamental históricamente no ha dado abasto con su simple determinación de grado constitucional, la intervención de la autoridad legislativa en el modulo de limitación al ejercicio de los derechos ha sido de tan alta necesidad que el propio constituyente ha permitido mediante las llamadas cláusulas de reserva legal la intervención del legislador en asuntos de derecho fundamental. Juan Cianciardo relata una naturaleza bifronte de los derechos fundamentales frente al rol del legislador ya que exigen a este una obligación de abstención y una de promoción¹⁹. Dicha naturaleza de los derechos fundamentales legitiman al legislador en la intervención limitativa de dichos derechos por ocasión de la obligación de promoción. De esta manera los derechos fundamentales pueden ser limitables por parte del legislador en pro de la obligación de promoción, y limites a la competencia legislativa en pro de la obligación de abstención.

Para Aguiar de Luque una teoría de los límites de los derechos fundamentales debe ser abordada desde el análisis de los enunciados constitucionales a toda vez que en ellos y en la naturaleza del lenguaje en el cual vienen positivizados los derechos fundamentales se encuentran los límites de estos, posición que avala desde elementos de filosofía analítica el análisis de los límites como el análisis del alcance de las palabras empleadas en la formulación de las normas de derecho fundamental. Además desde posiciones iusnaturalistas se ha pretendido negar la existencia de límites y restricciones a los derechos fundamentales considerando su naturaleza absoluta y su condición preestatal, razón por la cual el ordenamiento jurídico solo puede “reconocer y conformar como derechos, pero en ningún caso con posibilidades de limitarlos”²⁰.

Puesto que los destinatarios de los derechos fundamentales son todas las personas de la aldea global, es decir son estos derechos universales, la

¹⁹ CIANCIARDO, Juan. *El conflictivismo en los derechos fundamentales*. Navarra: Eunsa, 2000, p. 225.

²⁰ AGUIAR DE LUQUE, Luis. “Los límites de los derechos fundamentales”. En: *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, No. 14, enero/abril de 1993. Disponible en: <http://revistas.cepc.es/revistas.aspx?IDR=15&IDN=1244&IDA=35472>.

limitación de estos es ostensible en virtud del abuso que de estos derechos se puede hacer considerando que el ejercicio de uno de estos derechos puede menoscabar otro derecho de igual jerarquía. Por lo tanto como señala López Salas estos límites han de obedecer a un principio de legalidad según el cual los derechos fundamentales no pueden ser restringidos de manera previa sino solo en virtud de acción legal procedente en el momento en que el ejercicio del derecho vulnera el derecho de otro²¹.

DETERMINACIÓN NORMATIVA Y CONTENIDO DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

El contenido de los derechos fundamentales obedece a una labor de determinación legislativa y constituyente donde el uso de las palabras empleadas en la formulación de los derechos fundamentales debe ser de sumo cuidado, ya que en estas se encuentran los límites en la interpretación del alcance de los derechos fundamentales. Siendo así los derechos fundamentales deben guardar un contenido esencial como garantía de pres estabilidad de los derechos, razón por la que las restricciones de estos no pueden vulnerar su contenido esencial, haciendo de estos lo que denomina Alexy “restricciones a su restricción y restringibilidad”²² por la obligación jurídica del legislador de abstención en la modificación dentro del rol configurador del ejercicio de los derechos fundamentales.

Cianciardo determina como finalidad del contenido esencial de los derechos fundamentales imponer una soberana limitación a la actividad legislativa frente a la regulación de los derechos fundamentales. El contenido esencial reporta diferencias en cuanto a su naturaleza y objeto. En cuanto al objeto del contenido esencial aparecen dos teorías: i) La teoría objetiva que determina como objeto del contenido esencial el derecho fundamental

²¹ LÓPEZ SALAS, Rafaela. *Op. cit.*, p. 3

²² ALEXY, Robert. *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 286.

como institución objetiva; es decir desde la posición de los derechos objetivos. ii) La teoría subjetiva que estatuye como objeto del contenido esencial el derecho fundamental como derecho subjetivo o prerrogativa. En cuanto a la naturaleza del contenido esencial existen dos teorías: i) teoría absoluta que apela al contenido esencial como un muro infranqueable a las determinaciones legislativas; es decir derechos fundamentales no restringibles por parte del legislador. ii) teoría relativa que vincula la teoría del respeto al contenido esencial con “la justificación de toda intervención en los derechos fundamentales”²³.

DETERMINACIÓN E INDETERMINACIÓN NORMATIVA

La determinación del derecho comporta dos tendencias contrarias; una tesis determinista y unas tesis indeterministas; ambas referidas al contenido del derecho y la clasificación que este hace del universo de acciones inmerso en el universo de casos. La contrariedad de dichas posiciones se circunscribe en el campo de la vaguedad semántica del lenguaje y la posibilidad de la única respuesta univoca para los casos que el derecho soporta.

Puesto que es dado que un sinnúmero de conceptos padecen de vaguedad, no implica ello que todos compartan un mismo grado de indeterminación. Esta posición es explícita mediante la llamada “zona de penumbra”²⁴.

La inaplicabilidad de una norma jurídica además de acaecer por vaguedad en las oraciones, palabras y conceptos, deviene por otras circunstancias como las ambigüedades y las imprecisiones de la cuales subyacen los llamados casos en zona de penumbra.

²³ CIANCIARDO, Juan. *Op. cit.*, p. 252.

²⁴ La zona de penumbra hace referencia a si ciertos objetos se encuentran o no incluidos en un termino o concepto, considerando que el lenguaje tiene un rol clasificatorio de objeto - concepto, por lo que proporcionalmente un concepto ha de ser mas vago si su zona de penumbra es mayor.

DERECHOS FUNDAMENTALES COMO DERECHOS SUBJETIVOS

La fundamentación de los derechos de estirpe fundamental ha obedecido a la clausula de prerrogativas y garantías a favor de cada uno de los individuos de la especie humana. Dicha fundamentación ha sido posible desde la teoría de los derechos subjetivos que a su vez han requerido de una fundamentación moral o iusnaturalista al demostrarse que desde el enfoque del derecho positivo los derechos fundamentales no cuentan con sustento suficiente²⁵.

Los derechos subjetivos han sido fundamentados desde perspectivas como la voluntarista, la del interés jurídico protegido y la del bien jurídico amparado. A pesar de la existencia de una múltiple concepción de los derechos subjetivos todas las teorías concuerdan en la naturaleza del derecho subjetivo como prerrogativa que impone a los demás la obligación y deber de respeto del derecho amparado en la norma de derecho subjetivo; por lo que los derechos subjetivos obedecen a normas de permisión y no de obligación. Kelsen en su teoría pura del derecho designa a los derechos subjetivos como la posición de tener derecho y estar facultado, por lo que el derecho subjetivo “pasa tanto al primer plano que la obligación casi desaparece detrás suyo, al punto de que ese derecho subjetivo es designado con las mismas palabras que se utilizan para designar el sistema de normas que constituyen el orden jurídico”²⁶. Además Kelsen atribuye a los derechos subjetivos la categoría de un interés jurídicamente protegido, razón por la cual éste ha de equivaler al “reflejo de la obligación jurídica de otro”.

Windscheid en García Maynez (1996: 287) propone una teoría de los derechos subjetivos desde el enfoque de la voluntad. Puede entenderse en derecho subjetivo de dos maneras: i) Derecho subjetivo como el permiso que tiene el titular del derecho de exigir acciones en sentido positivo o negativo²⁷

²⁵ VIDAL, Ernesto (et al). *Derechos Humanos*. Madrid: Tecnos, 1992, p. 23. —

²⁶ KELSEN, Hans. *Teoría pura del derecho*. México: Universidad Autónoma de México, 1986, p. 139.

²⁷ Las acciones pueden ser clasificadas en sentido positivo y negativo. El sentido positivo de las acciones corresponde a realizar una acción que implique una enervación muscular y produzca un

frente a los demás en el ejercicio de su derecho; ii) Derecho subjetivo como fuente del nacimiento o extinción de obligaciones y facultades preexistentes.

La teoría ecléctica de los derechos subjetivos toma la tesis del interés jurídico protegido junto con la del enfoque voluntarista y hace alusión a los derechos subjetivos como “un interés tutelado por la ley, mediante el reconocimiento de la voluntad individual”²⁸.

Cruz Parceró propone un concepto de derechos subjetivos desde la teoría de la correlatividad de los derechos, basado en la teoría del derecho reflejo de Kelsen. Desde la postura de la correlatividad la situación en donde un individuo se encuentra obligado frente a otro no equivale a dos situaciones o enunciados diferentes puesto que en la relación jurídica de dos sujetos de derecho los deberes son correlativos para ambas partes²⁹.

RIGIDEZ CONSTITUCIONAL Y COTO VEDADO

Una constitución política es rígida cuando el procedimiento de reforma a esta es más complejo que el procedimiento legislativo ordinario. La rigidez constitucional opera como lo que Ferrer Comella ha denominado “la estabilidad de la opción elegida”³⁰ que implica mantener cerrada la posibilidad de votar y determinar constantemente la forma de gobierno más adecuada para el país. La rigidez constitucional con respecto a los derechos y libertades fundamentales no resulta absoluta en consideración al mandato de alcanzar una decisión justa.

Cont. nota 27

cambio dentro del estado de cosas. El sentido negativo de las acciones corresponde a la abstención como obligación de no hacer que sin embargo es calificada como una acción en virtud de la intención del agente. Véase también en: VON WRIGHT, Georg Henrik. *Norma y acción. Una investigación lógica*. Madrid: Tecnos, 1979.

²⁸ GARCÍA MAYNEZ, Eduardo. *Introducción al estudio del derecho*. México: Porrúa, 1996, p. 191.

²⁹ CRUZ PARCERO, Juan Antonio. *El concepto de derecho subjetivo*. México: Distribuciones Fontamara, 2004, p. 297.

³⁰ NAVARRO, Pablo (et al). *La relevancia del derecho. Ensayos de filosofía jurídica, moral y política*. Barcelona: Gedisa, 2002, p. 227.

Ferrajoli examina la rigidez constitucional como la barrera que se impone a la iniciativa de reforma legislativa con respecto a los asuntos relacionados con principios, derechos e instituciones que prevé la constitución. Además la rigidez constitucional guarda estrecha relación con la jerarquía normativa de la constitución, por lo que en virtud de la existencia de derechos fundamentales la rigidez opera de dos maneras: i) “como expectativas negativas de su no derogación o vulneración y; ii) como expectativas positivas de su desarrollo”³¹.

José Juan Moreso propone como modelo de rigidez constitucional “la constitución como precompromiso” donde las decisiones colectivas equivalen a un precompromiso frente a futuras decisiones de reconfigurar aquello que ya cuenta con un contenido esencial y valioso como es el caso de los derechos fundamentales. De esta manera “Determinadas materias quedan afuera de la agenda política cotidiana y, por lo tanto, del debate público y del debate legislativo”³².

Frente a la imposibilidad de limitar el contenido esencial de los derechos fundamentales por el paradigma de la rigidez constitucional, Ferrajoli propone un modelo de indecidibilidad³³ de derechos fundamentales, basado en el coto vedado de Garzón Valdez en donde la esfera de lo decidible resulta angosta en virtud de la prohibición para el legislador de limitar el contenido de derechos fundamentales ya que estos resultan como límite y objeto de sustracción de las decisiones a favor de las mayorías.

PRINCIPIOS Y REGLAS

La literatura jurídica en torno a la distinción entre reglas y principios es extensa. Como hipótesis inicial la diferencia entre las reglas y los principios

³¹ FERRAJOLI, Luigi (et al). *La teoría del derecho en el paradigma constitucional*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2009, p. 92.

³² MORESO, José Juan. *La indeterminación del derecho y la interpretación de la constitución*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, p. 167.

³³ FERRAJOLI, Luigi. “La esfera de lo indecidible y la división de los poderes”. En: *Revista Estudios Constitucionales*, Año 6, No. 1 de 2008, pp. 337-343, ISSN 0718-0195. Disponible en: http://www.cecoch.cl/docs/pdf/revista_ano6_1/Laesfera17.pdf.

consiste en que las reglas exigen su cumplimiento mientras que los principios exigen la protección en mayor medida de un bien jurídico. La relación entre reglas y principios reporta tres posiciones básicas: i) La tesis fuerte de la separación que plantea una distinción tajante entre regla como norma y principio como norma; ii) La tesis de la conformidad que apuesta por no diferenciar las reglas de los principios; iii) La tesis débil de la separación que reconoce una diferencia entre reglas y principios, pero de “carácter gradual”³⁴.

Los principios pueden ser vistos además como normas fundamentales que fundamentan las reglas de derecho, pues en la subsunción de una regla de derecho a un caso del universo del discurso opera una concreción de algún principio de derecho que respalda el empleo de la regla a favor de la protección de un bien jurídico, como es el caso de las normas penales que prohíben el homicidio como concreción del principio de respeto a la vida y dignidad humana.

Atienza propone tres modelos de clasificación de los principios en virtud de la no exhaustividad de los significados de la palabra principios. El primer modelo distingue entre principios en sentido estricto y directrices o normas programáticas³⁵. El principio en sentido estricto equivale al enunciado que expresa “los valores superiores de un ordenamiento jurídico”³⁶, la directriz programática indica una obligación de perseguir un fin. El segundo modelo tomado de Alchourron y Bulygin distingue entre principios en el contexto del sistema primario “o sistema del súbdito” y principios del sistema secundario o sistema del juez³⁷. El tercer modelo diferencia los principios explícitos que se encuentran expresamente formulados dentro del sistema de derecho y, principios implícitos que deben ser deducidos a partir de enunciados latentes en el sistema de derecho³⁸.

³⁴ GARCÍA FIGUEROA, Alfonso. *Principios y positivismo jurídico*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, p. 132.

³⁵ ATIENZA, Manuel (et al). *Las piezas del derecho*. Barcelona: Ariel Derecho, 1996, p. 5.

³⁶ *Ibid.*, p. 4

³⁷ *Ibid.*, p. 5

³⁸ *Ibid.*, p. 6.

CONCLUSIÓN

Los límites a los derechos fundamentales presentan tres posiciones: i) La limitabilidad de los derechos fundamentales desde su determinación deóntica, actividad propia del legislador; ii) La restringibilidad de derechos fundamentales en los casos de colisión de derechos, propio del juez constitucional. iii) La interpretación limitativa de derechos fundamentales como especie de norma en virtud de la indeterminación de los enunciados constitucionales, propio en el caso Colombiano de la Corte Constitucional como garante de la supremacía constitucional.

La rigidez constitucional, la indecidibilidad de derechos fundamentales y la fórmula de la constitución como precompromiso imposibilitan el rol configurativo del legislador frente a la delimitación y por lo tanto limitabilidad de los derechos fundamentales. La Corte Constitucional Colombiana como principal garante de la concreción del principio de supremacía constitucional ha determinado en algunos casos los límites de los derechos fundamentales a partir de la imposición de una única y unívoca interpretación posible de un derecho fundamental a partir del lenguaje latente en la formulación de la norma de derecho fundamental, situación que demuestra la necesidad de delimitar los límites de los derechos fundamentales que se encuentran en ciertos casos indeterminados en virtud de la textura abierta del lenguaje natural del cual hace uso el lenguaje del derecho como metalenguaje.

Bajo la finalidad de proponer una teoría operativa y de formar parte de la discusión académica actual sobre límites y restricción de derechos fundamentales se proponen como lineamientos básicos a una teoría general de los derechos fundamentales como derechos limitables:

Los derechos fundamentales como derechos interpretativamente limitables por parte de la autoridad la obligación de promoción de derechos fundamentales impera sobre la obligación de abstención en virtud de la necesidad de la armonía entre el ejercicio de los derechos.

El contenido de los derechos fundamentales como posición indeterminada en virtud de las falencias semánticas latentes en la formulación de enunciados constitucionales que consagran derechos fundamentales.

La necesidad de determinar de manera clara y expresa el contenido de los derechos fundamentales a fin de eliminar la posibilidad de subsunción de una norma de derecho fundamental en cualquier estado de cosas.

Una posición parcial de rigidez constitucional donde el contenido esencial de los derechos fundamentales sea respetado, pero con la posibilidad de determinar interpretativamente límites al ejercicio de los derechos fundamentales.

BIBLIOGRAFÍA

AGUDELO GIRALDO, Oscar Alexis. “Consideraciones lógicas sobre la libertad humana”. In: *Revista Eletrônica de Direito, Filosofia e Política Diké, do Curso de Direito da Unipac*, Itabirito - Brasil, noviembre de 2010.

ALCHOURRON, Carlos (et al). *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*. Buenos Aires: Astrea, 1974.

ALEXY, Robert. *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

AGUIAR DE LUQUE, Luis. “Los límites de los derechos fundamentales”. En: *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, No. 14, enero/abril de 1993. Disponible en: <http://revistas.cepc.es/revistas.aspx?IDR=15&IDN=1244&IDA=35472>.

ATIENZA, Manuel (et al). *Las piezas del derecho*. Barcelona: Ariel Derecho, 1996.

BOROWSKI, Martin. “La restricción de los derechos fundamentales”. En: *Revista Española de Derecho Constitucional*, Año 20, No. 59, mayo-agosto de 2000.

CIANCIARDO, Juan. *El conflictivismo en los derechos fundamentales*. Navarra: Eunsa, 2000.

- COMANDUCCI, Paolo. *Hacia una teoría analítica del derecho*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010.
- CRUZ PARCERO, Juan Antonio. *El concepto de derecho subjetivo*. México: Distribuciones Fontamara. 2004.
- DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 2002.
- ENDICOTT, Timothy. *La vaguedad del derecho*. Madrid: Dykinson, 2006.
- FERRAJOLI, Luigi (et al). *La teoría del derecho en el paradigma constitucional*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2009.
- FERRAJOLI, Luigi. “La esfera de lo indecible y la división de los poderes”. En: *Revista Estudios Constitucionales*, Año 6, No. 1 de 2008, pp. 337-343, ISSN 0718-0195. Disponible en: http://www.cecococh.cl/docs/pdf/revista_ano6_1/Laesfera17.pdf.
- GARCÍA FIGUEROA, Alfonso. *Principios y positivismo jurídico*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.
- GARCÍA MAYNEZ, Eduardo. *Introducción al estudio del derecho*. México: Porrúa, 1996.
- HOHFELD, W.N. *Conceptos jurídicos fundamentales*. México: Distribuciones Fontamara, 1997.
- KELSEN, Hans. *Teoría pura del derecho*. México: Universidad Autónoma de México, 1986.
- LÓPEZ SALAS, Rafaela. “Los conflictos de derechos. Una propuesta alternativa”. En: *Revista Letras Jurídicas*, No. 14, México, julio de 2006. Disponible en: <http://www.letrasjuridicas.com/Volumenes/14/lopez14.pdf>.
- MARTÍNEZ ZORILLA, David. *Conflictos constitucionales, ponderación e indeterminación normativa*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- MORESO, José Juan. *La indeterminación del derecho y la interpretación de la constitución*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

_____. *La constitución: modelo para armar*. Madrid: Marcial Pons, 2009.

MORESO, José Juan (et al). *Conocimiento jurídico y determinación normativa*. México: Fontamara, 2002.

NINO, Carlos Santiago. *Introducción al análisis del derecho*. Barcelona: Ariel Derecho, 2001.

_____. *Ética y derechos humanos*. Barcelona: Ariel Derecho, 1989.

NAVARRO, Pablo (et al). *La relevancia del derecho. Ensayos de filosofía jurídica, moral y política*. Barcelona: Gedisa, 2002.

NAVARRO, Pablo Eugenio. *Los Límites del Derecho*. Bogotá D.C.: Temis, 2005.

ORUNESU, Claudian (et al). *Estudios sobre la interpretación dinámica de los sistemas constitucionales*. México: Distribuciones Fontamara. 2005.

RORTY, Richard (et al). *De los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 1998.

VIDAL, Ernesto (et al). *Derechos Humanos*. Madrid: Tecnos, 1992.

VON WRIGHT, Georg Henrik. *Norma y acción. Una investigación lógica*. Madrid: Tecnos, 1979.

_____. *Sobre la libertad humana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2002.

Segunda Parte



Filosofía Política

La sociedad civil global en el marco de la Filosofía Política: el giro aplicado desde la inmanencia

ADRIANA RUELLE GÓMEZ*

Universidad Libre

Bogotá

INTRODUCCIÓN

Desde finales del año 2010 y durante el 2011 hemos sido testigos de las movilizaciones que simultáneamente se han dado en diferentes lugares del mundo, acciones que han tenido aspectos semióticos en común, así como el uso masivo de las redes sociales, la apelación al sentimiento moral a partir de consignas, el amplio cuestionamiento al formalismo democrático y a la insuficiente gestión de los Estados para garantizar la educación de calidad, la regulación del sistema económico vigente, y en los casos de algunos países de África y Asia el requisito de la necesaria transformación de las formas de gobierno vigentes a representaciones democráticas después de décadas de dictaduras.

* Filósofa, Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Estudios Políticos, Pontificia Universidad Javeriana. Docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre y del Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Integrante del Grupo de Investigación en Filosofía Política de la Universidad Libre - Facultad de Filosofía.

El impacto que las diferentes movilizaciones han tenido son prueba fehaciente del comodín que los movimientos sociales, componente de la sociedad civil, tienen a su favor; de los hechos recientes se destacan: la primavera Árabe cuyas movilizaciones han incitado al cambio de los regímenes autoritarios de Túnez, Libia, Egipto y a las protestas en Siria; las movilizaciones estudiantiles en Colombia y Chile con el objetivo de ajustar el sistema educativo universitario a las reales necesidades de la población; la creciente fuerza de los “indignados” ya no sólo en España, con el grupo 15M, y Europa, sino en USA, con Occupy Walt Street, haciendo críticas muy puntuales al sistema económico y la democracia actual.

Los ajustes sociales y políticos que los movimientos sociales han demandado han llevado al posicionamiento del tema de la sociedad civil que, finalmente, para el campo de la teoría política debe entenderse como un concepto operativo¹ del que, grosso modo, se destacan algunos trazos. Efectivamente, la sociedad civil corresponde a un sector diferente al Estado que está conformado por las organizaciones que gestionan por distintos mecanismos, tradicionales e innovadores, civiles e inciviles, cambios respecto al mejoramiento de la calidad de vida y el reconocimiento de diferentes formas de vida, individuales y colectivas, de ahí que el temario de los derechos humanos sea actualmente el común denominador². También la sociedad civil se ha entendido como un tercer sector que necesariamente provoca la reestructuración del Estado, siendo puente y mediadora en los diferentes procesos, razón por la que la ética de la comunicación se constituye en un aspecto determinante para tal gestión³. Incluso la sociedad civil se ha visto como una facción antagonista del Estado mismo, que en su rol confrontativo ejerce la suficiente precisión para generar los cambios requeridos⁴.

¹ Véase: ARATO, Andrew y COHEN, Jean. *Sociedad civil y teoría política*. Introducción, México: Fondo de Cultura Económica, 2000; y MALDONADO, Carlos. *Filosofía de la sociedad civil*. Bogotá: Siglo del Hombre - Universidad Libre, 2002, p. 3.

² KEANE, John. *La sociedad civil global y el gobierno del mundo*. Barcelona: Hacer, 2008.

³ HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998, pp. 447-454.

⁴ Para una síntesis cuidadosa de la propuesta que hace Jürgen Habermas, Jean Cohen y Andrew Arato, modelo de la sociedad civil que defiende la ética de la comunicación véase: RUELLE GÓMEZ, Adriana. “Teoría política de la sociedad civil: enfoque diferenciador, una perspectiva desde Jean Cohen, Andrew Arato y Jürgen Habermas”. En: Revista Sin fundamento, No. 9, marzo de 2008,

Así pues, constantemente se destaca a la sociedad civil como un proyecto político y ético inconcluso, que se realiza día a día, que por las dinámicas tecnológicas, políticas, sociales y económicas, suscitadas por el proceso de la globalización se consolida como un cuerpo colectivo asociado reticular, que trabaja coordinadamente en red, y que en vista de algunos temas amplía su campo de acción para salvaguardar lo que es común a los individuos, más allá de las fronteras territoriales, ampliando sus intereses y cobertura para dar forma a la acción colectiva desterritorializada que ejecuta la idea de la sociedad civil global que se plantea en este trabajo.

Ahora, los movimientos sociales, componente de la sociedad civil, se constituyen en “una forma política inventada”⁵ que genera una contienda alternativa, diferente a la tradicional de los partidos políticos, cuyo objetivo son las reivindicaciones de los ciudadanos frente a los gobiernos de turno y los Estados⁶; de ahí que las reclamaciones colectivas, las formas de acción política como las reuniones públicas, las asociaciones cívicas, el uso de los medios de comunicación, su unidad alrededor de algunas consignas, etc., sean formas que los caracterizan; empero, el aspecto de fondo que se destaca de la presencia de los movimientos sociales en una sociedad es el hecho de que su auge, presencia o declive sea síntoma de la “... expansión y la contradicción de las oportunidades democráticas”⁷, trazo que se hace extensivo a la sociedad civil determinando su mayor activación en algunos momentos como ocurre actualmente.

¿Qué tiene que decir la filosofía política sobre el tema de la sociedad civil global en vista de las continuas acciones de los movimientos sociales?

Cont. nota 4

pp. 49-64; “Presencia y ausencia de la sociedad contemporánea ¿su resignificación desde lo posmoderno?, ¿su consolidación como metarrelato?” En: *Filosofía y Ética: deliberaciones sobre política y globalización*. Bogotá: Universidad Libre, 2011, pp. 97-101.

⁵ TILLY, Charles. *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica, 2009, p. 20.

⁶ *Ibid.*, pp. 21-25.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

Precisamente, esta inquietud es el marco para la exposición que sigue, tratándose de una reseña, de un intento por reconocer algunos aspectos de los bosquejos que en los últimos años se han propuesto el tema.

La propuesta aquí es la de asumir a la sociedad civil global como la base para acceder al tejido que en tiempos de incertidumbre está reformando a la política, al Estado, a los gobiernos, a la sociedad en general y a la democracia; siendo la sociedad civil global la clave para acceder a múltiples y diferentes miradas de la vida, del hombre, de lo colectivo, para su comprensión y para la acción política inmanente que descubre las reales posibilidades y límites de las formas de gobiernos y de los demás cuerpos políticos y sociales que simbióticamente determinan el sentido de la existencia humana que es en lo que se centra el giro aplicado de la filosofía política, el giro de la inminencia que en el cuerpo del trabajo se explica, con lo que se reconoce la fuerza de la ontología encarnada o de la elección. La exposición se da en dos momentos fundamentales.

En primer lugar, se analiza el enfoque dualista entre inmanencia y trascendencia que ha caracterizado la filosofía política asumiendo la teoría del contrato social moderna como su eje, disertación en la que concurre la idea del panóptico del Estado de Michael Foucault que representa los vicios con los que la soberanía trascendental heredada anuló el plano de la inmanencia, análisis que recoge algunos de los planteamientos de Antonio Negri y Michael Hardt; también se refiere la teoría del sentimiento moral como un elemento fundamental para la dinámica de la sociedad civil actual, idea a la que son asociadas reflexiones de Zigmund Bauman, Stephen Hessel y John Stuart Mill.

En la segunda parte se presenta la noción de sociedad civil global describiendo sus características, algunos de los enfoques que se conocen, reconociéndola como un proyecto ético y político importante que le permite generar nuevos contratos sociales; todo en vista del giro aplicado, práctico, de la inmanencia propuesto. Para el caso los planteamientos que se abordan son los de John Keane, Mary Kaldor, Norberto Bobbio y Ulrich Beck.

1. INDICIOS DE LA PROBLEMÁTICA DEL GIRO APLICADO DE LA INMANENCIA

¿Qué tiene que decir la filosofía política sobre las acciones de la sociedad civil global que los movimientos sociales actuales visibilizan?, ¿cuáles son las razones por las que las acciones colectivas organizadas han generado cambios políticos y sociales significativos por las que se han constituido en derrotero para los Estados y la sociedad?

Por lo general los análisis de los movimientos sociales adscritos al devenir de la sociedad civil redundan en la reseña histórica y sociológica, no obstante, algunas figuras de la filosofía política contemporánea de finales del siglo XX y lo corrido del XXI, como son Antonio Negri y Michael Hardt al examinar los mecanismos y las circunstancias que rodean la política actual, escenarios que ellos anudan a los conceptos de Imperio y Multitud para explicar las formas políticas y sociales que sobresalen del proceso de globalización, estipulan los trazos ontológicos heredados de la teoría del contrato social moderna, diseño en el que el marco dual entre inmanencia y trascendencia estableció el orden para la dinámica y problemática política actual⁸.

Para entender las dificultades que diagnostican los autores es necesario conocer el rango conceptual de las nociones involucradas: lo inmanente corresponde a lo que es causa de sí mismo; y lo trascendente, contrario a lo inmanente, se entiende como aquello que está más allá de la experiencia, de la realidad, pero que es causa de la misma, un fuero externo que posibilita que algo exista.

Desde la perspectiva de Antonio Negri y Michael Hardt el discurrir inicial de las doctrinas políticas modernas enlazó y alimentó la idea del individuo como

⁸ En este trabajo, pese a las objeciones que los autores hacen a la idea y realidad de la sociedad civil actual, se recoge el análisis que hacen sobre otros aspectos, explicaciones que permiten entender la problemática de la situación que ha rodeado a la sociedad civil, sin llegar a enfatizar en su extinción, como sí lo hacen Negri y Hardt. Véase: HARDT, Michael. La desaparición de la sociedad civil. Creative Commons, 2002. Disponible en: <http://www.moviments.net/espaimarx/index.php?lang=cat&query=82cec96096d4281b7c95cd7e74623496&view=section>.

sujeto racional capaz de construir su destino, reconociéndolo como principio para el cambio y la acción, circunstancia que es vinculada al ámbito de la inmanencia; mientras que el Estado sería afín a la esfera de lo trascendente, entendiéndose que éste determina el orden, los mecanismos y la realidad a la que debe ajustarse el individuo y la sociedad, un ente externo regulador y creador del mundo de la vida.

El resultado del paradigma dualista es la idea de que el Estado moderno habilitó mecanismos sociales y políticos para dar preeminencia a lo trascendente, anulando las reales posibilidades para la inmanencia; quiere esto decir que los individuos dejaron de ser principio para la acción; sin duda la situación a determinar es el déficit ontológico de la inmanencia frente a la sobrevaloración de lo trascendente.

Ahora, el déficit ontológico que originó la teoría política moderna deviene recurrentemente para los movimientos sociales en inseguridad ontológica, agitación dentro de la que se desarrolla la existencia de los individuos quienes desde una mirada crítica terminaron diagnosticando la presencia de dispositivos ajenos al plano de la inmanencia, del mundo de la vida, recursos que históricamente han predeterminado sus reales posibilidades.

Desde el plano de la inmanencia está dado el vínculo entre individuo, subjetividad, acción colectiva, movimiento social y sociedad civil, por lo que es posible reconocer un “nuevo régimen ontológico de la elección que constituye el eje en torno al cual debe girar toda reflexión política y, en particular, la filosofía política...”⁹; por consiguiente, son los movimientos sociales, al ser uno de los ejes de la categoría sociedad civil, y sociedad civil global, los moduladores, los potenciadores y los agenciadores de nuevos procesos de la subjetividad; determinando que lo está en juego en esta trama colectiva es el reconocimiento del individuo como agente director de su vida, y en ese orden de ideas, la real y efectiva posibilidad de elegir, aspecto regente para la afirmación de su subjetividad desde la inmanencia a partir de la acción colectiva.

⁹ NEGRI, Toni. “Decidir un nuevo sujeto”. En: *Logos, Anales del Seminario Metafísico*, 2001, 3, pp. 9-21. Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/15756866/articulos/ASEM0101110009A.PDF>.

¿Qué representa para el campo de la filosofía política la restitución del plano de la inmanencia?; significa la reconfiguración de las categorías y los conceptos¹⁰ con los que tradicionalmente se ha trabajado. Básicamente, exige reflexionar el tópico de la sociedad civil entendiéndola desde las dinámicas que les son propias, en cambio de la arcaica reflexión de ésta desde el panóptico del Estado; un cambio a este nivel destaca lo que aquí se denomina como el giro aplicado desde la inmanencia para la filosofía política.

La ontología encarnada u ontología roja es el marco teórico inicial que da piso a los avatares a los que obliga el giro en cuestión, una transformación a este nivel estaría dada con base a una nueva estructura antropológica y ontológica, una nueva subjetividad, el renacimiento de la subjetividad relacionada con la multitud, lo que revela gradualmente una nueva humanidad que se manifiesta en vista de la construcción de nuevos sujetos políticos que aplican un distinto régimen ontológico que es el de la elección. Véase, entonces, la constitución emergente de subjetividades para el campo social y político desde una ontología de la elección, encarnada o roja¹¹.

El análisis de los nuevos sujetos que concurren en las manifestaciones colectivas, la multitud, resguarda la senda de la inmanencia, reconociendo la inmediatez espacial y temporal como marco obligatorio para la comprensión de la elección de los sujetos; así pues, los nuevos sujetos que se visibilizan en los movimientos sociales destacan las pasiones de los hombres que llevan a la elección “desde abajo”, desde la inmanencia, a partir de la “pesadez de la carne y de la contingencia de la carne”¹² que da fuerza a la elección para la producción de subjetividades que restituyen el déficit ontológico aludido.

Luego, los movimientos sociales que ejecutan un nuevo orden político y social, más allá de la prontitud de la que dan cuenta las movilizaciones

¹⁰ Para conocer una propuesta que ya ha adelantado sobre las nociones que deberían incluirse en la política entendiéndola desde las dinámicas de la posmodernidad véase: NEGRI, Antonio. *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*. Barcelona: Paidós, 2008. —

¹¹ NEGRI. *Decidir un nuevo sujeto*. *Op. cit.*, pp. 11-15.

¹² *Ibid.*, p. 11.

globales, son el pilar sobre el que se diagnostica el resurgimiento de la idea, noción y realidad de la sociedad civil, ahora a escala global. Precisamente, la activación de diferentes formas simbólicas con las que se busca llamar la atención de los centros de poder institucionalizados “desde arriba”, el orden de lo trascendente que los Estados y los gobiernos han erigido, prueban la latencia de los trazos ontológicos de la inmanencia, que se estructuran y se reconocen en la elección, determinando que es el acto individual y colectivo de elegir el que permite el desarrollo de un nuevo proyecto político y social, el de la multitud, pues en el acto de elegir “lo que acontece no es sólo el afloramiento de un significado ético político (producto de cualquier elección) a partir de una ontología de la carne: aquí el cuerpo afirma el carácter absoluto o, mejor, la eternidad del acto de decidir, su absoluta irreductibilidad. Pero sobre todo, afirma la productividad de este acto, la construcción de ser que ese acto comporta y, por tanto, la responsabilidad que conlleva”¹³.

Paolo Virno, estudioso del concepto de multitud, indica que en la época moderna se dio la disputa entre las nociones de pueblo y multitud, adscrita la primera a Thomas Hobbes y la segunda a Baruch Spinoza. Finalmente, el concepto de pueblo fue amparado por la tradición que determinó al plano de lo trascendente como el contexto dentro del cual debería adscribirse la elección de los individuos, de ahí que éste se constituyera en una entidad homogénea, compacta, internamente indiferenciada, mientras que la “... multitud representa una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en la atención de los asuntos comunes, sin converger en un Uno, sin evaporarse en un movimiento centrípeto. La multitud es la forma de existencia política y social de los muchos en cuanto muchos: forma permanente, no episódica ni intersticial. Para Spinoza, la multitud es el arquitrabe de las libertades civiles”¹⁴.

¹³ Ibid., p. 13.

¹⁴ VIRNO, Paolo. *La gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. 2002, p. 2. Disponible en: http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T10_Docu2_Gramaticadelamultitud_Virno.pdf.

La multitud¹⁵ son los muchos de los muchos, los cuerpos que bajo la fuerza del deseo y de la pasión determinan un norte en vista de la utilidad común, en este sentido surge la unidad, los movimientos sociales defienden una identidad, un norte, visibilizándose como un Uno, pues toman la forma de lo Uno, pero a diferencia de la construcción de pueblo, no pierden su individualidad, más aún “...es preciso reconocer que la multitud no se contrapone al Uno, sino que lo predetermina. También los muchos necesitan una forma de unidad, un Uno: pero, allí está el punto, esta unidad ya no es el Estado, sino el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano. El Uno no es más una promesa, sino una premisa. La unidad no es más algo (el Estado, el soberano) hacia donde converger, como era en el caso del pueblo, sino algo que se deja a las espaldas, como un fondo o un presupuesto. Los muchos deben ser pensados como individuaciones de lo universal, de lo genérico, de lo indiviso. Y así, simétricamente, puede concebirse un Uno que, lejos de ser un porqué concluyente, sea la base que autoriza la diferenciación, que consiente la existencia político-social de los muchos en cuanto muchos. Digo esto para señalar que una reflexión actual sobre la categoría de multitud no tolera simplificaciones apresuradas, abreviaciones desenvueltas, sino que deberá enfrentar problemas ríspidos: en primer lugar el problema lógico (para reformular, no para eliminar) de la relación Uno-Muchos”¹⁶.

Así pues, la multitud que no es antagónica al pueblo ni a lo Uno, se constituye en el ordenamiento político que desde el plano de la inmanencia, “desde abajo”, ajusta las formas de vida y las posibilita generando nuevos sujetos políticos que promueven la construcción social en vista de un paradigma horizontal entre el Estado, los gobiernos, los individuos y el colectivo, derrotando la construcción vertical de la trascendencia que detenta la subordinación total de los individuos.

¹⁵ Para conocer el planteamiento que hace Spinoza de la noción de multitud se recomienda revisar sus obras: *Tratado teológico-político y el Tratado político y Ética*. Actualmente, el reconocimiento que se hace del planteamiento de Spinoza, así como el desarrollo para la reflexión contemporánea ha sido ampliamente desarrollado, además de Paolo Virno por Antonio Negri y Michael Hardt en su obra *Multitud*.

¹⁶ VIRNO. *Op. cit.*, p. 3.

1.1 El panóptismo del Estado y el contractualismo moderno

Al teorizar sobre las acciones de los sujetos, del colectivo, las relaciones de poder, las instituciones, la sociedad en general, se corre el peligro que comporta la magnanimidad del círculo operativo al que se ciñe la teorización misma, por el que, finalmente, la especulación, la teoría, que opera dentro de las formas de lo trascendente aludidas anteriormente, se instaura en el punto de referencia para la realidad y no la realidad, vinculada al plano de la inmanencia, en el fundamento de la teorización; éstos son los vicios que mitifican y desdibujan lo real, resultado de la altísima rigurosidad y complejidad que el pensamiento académico busca, proceso a partir del que lo trascendente terminó subsumiendo lo inmanente, reconocimiento que ha dominado los análisis de la teoría y la filosofía política hasta hoy.

Precisamente, la teoría política moderna facultó la noción de sociedad civil desde el modelo teórico contractualista y amparó el dualismo entre lo trascendente y lo inmanente, dando forma a la teoría del Estado moderno para constituirlo en el panóptico, en el trascendente que ha sido punto de referencia para los análisis posteriores.

La formulación del panóptico aludido allana esencialmente la analogía entre el orden espacial que determina una actividad centralizada respecto a una periferia, y el Estado como un organismo concentrado, abarcador, una entidad que determina el orden para la existencia del todo, los sistemas, las sociedades, el individuo y la subjetividad misma. Foucault usa la expresión “el ojo del poder”¹⁷ para hablar del panóptico reconociendo la semblanza que hizo Jeremy Bentham en la obra que lleva ese título, que visto desde la magnanimidad teórica que legitima al Estado, más allá de la operatividad y logística que lo materializa para la política y la sociología, se trata de un constructo, una megaestructura abarcante que observa, visualiza, sigue y restituye el marco ontológico que determina la pautas para la vida del sujeto y del colectivo.

¹⁷ FOUCAULT, Michael. “El ojo de poder”. En BENTHAM, Jeremy. *El panóptico*. Madrid: Ed. Piqueta, 1979.

Es en el siglo XVII que se planta el contrato social como un recurso hipotético, metodológico y necesario con el que se construyó al Estado como ente regulador para la posteridad, organismo que con base a un acuerdo, un pacto entre individuos, centrado en la subsistencia de éstos se legitimó; así, el contrato social se constituyó en puente explicativo, en puerta que permitió el acceso a la certidumbre tan deseada para los individuos y la sociedad.

La teorización del Estado moderno es un constructo que históricamente está vinculado a los procesos que llevaron a la Paz de Westfalia en Europa (1648), teorización con la que se rompió con el modelo medieval teocéntrico, por eso “la formación del Estado moderno debe ser entendida en el contexto de las divisiones políticas y los conflictos religiosos que siguieron al derrumbe del mundo medieval, y las nuevas controversias en torno a la naturaleza de la autoridad política que emergieron en aquella época”¹⁸.

Antonio Negri y Michael Hardt, rastreando la situación que se dio entre los siglos XII-XVI, señalan que la disolución del paradigma medieval sucedió por el descubrimiento del plano de la inmanencia, exactamente, por la afirmación del hombre mismo, de los individuos, de sus subjetividades, en ese orden de ideas, el cambio generó la “afirmación de los poderes de éste mundo”¹⁹, que eran los dominios de los sujetos, sentido que el humanismo reconoció y que el movimiento de la ilustración recompuso. Sin embargo, tal proyecto, finalmente, fue regulado por el Estado, denotando que la tendencia del orden trascendente ha sido la de anular la chispa del giro de la inmanencia; justamente, los movimientos sociales, como ha sido su constante a lo largo de la historia, han trabajado y estimulado un proyecto de civilidad enmarcado en la subjetividad, en la inmanencia, resistiendo el orden trascendente, el panóptico estatal.

¹⁸ HELD, David. *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Madrid: Paidós, 1997, p. 53.

¹⁹ NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. *Multitud*. Barcelona: Random House Mandadori, 2004, p. 91.

Thomas Hobbes, uno de los representantes del contractualismo moderno legitimó la idea del Estado atesorando la hipótesis del estado de naturaleza²⁰, un momento que históricamente no es determinado, pero que ha sido caracterizado como el locus en el que los hombres vivían en situación de violencia y temeridad extrema producto de su individualismo desbordado; así, la formación de un poder visible que garantizará la vida y la convivencia de los individuos partía de una consideración racional que buscaba la seguridad ontológica.

La presentación que hace Hobbes del contrato social permite recorrer la dualidad que antes se ha mencionado, dice él en el su obra *El Leviatán*: “El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, pueden reducir sus voluntades a una voluntad”²¹.

El texto de Hobbes guía varias reflexiones: primera, el contrato social en tanto que acuerdo que se da en circunstancias adversas, reduce a unidad lo que en principio eran fuerzas encontradas, diversas, la inmanencia, la multitud; segundo, la pluralidad de votos que determina su representación en un grupo o un individuo, se constituye en el acto por medio del cual se legitima una forma de gobierno y un sistema político; tercero, cada uno de los individuos que se congrega es una voluntad que congrega un orden propio, singular para la elección, orden de lo inmanente que es la base para asociación de voluntades que, por el pacto, se simplificaran, se reducirán a Uno, a pueblo.

Seguido, Hobbes expresa: “Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y cada uno considere

²⁰ Otros pensadores que desarrollaron la teoría del contrato social fueron Juan Jacobo Rousseau, John Locke, incluso Baruch Spinoza, pese a esto es fundamental aclarar que en este escrito únicamente se recrea sucintamente lo dicho por Hobbes destacando el marco trascendente que registra su propuesta, que para efecto de este trabajo es muy importante.

²¹ HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Capítulo 17, México: Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 140-141.

como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien represente su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, someten sus voluntades cada una a la voluntad de aquel, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizareis todos su actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una sola persona se denomina Estado. Esta es la generación del aquel gran LEVIATÁN, o más bien (...) de aquel Dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa”²².

La argumentación hobbesiana permite agregar a lo anotado anteriormente lo siguiente: primero, los individuos, cuyas voluntades se constituyen en una unidad, determinan en su elección el paso de la inmanencia a la trascendencia, consecuencia del contrato social; segundo, generada la voluntad unitaria, sigue la transferencia a otro u otros, vestimento con el que se anula la inmanencia y se da potestad al Estado; tercero, el traspaso al Estado habilita un orden trascendente, el panóptico, que, finalmente, dispondrá un orden para la existencia de los individuos y de la colectividad, procedimiento que en muchos casos no reconocerá lo propio de los individuos, sus deseos, su elección sincera, la inmanencia, pues los mecanismos adoptados serán fundamentalmente prescriptivos y normativos, pese a que, como ocurre en los casos en que se legitima la democracia, se haga un gran esfuerzo por mantener la apariencia de que bajo procesos netamente formales que resguardan el gobierno del pueblo, de los individuos, asumiendo la representación como un bien a favor, se garantizan las reales posibilidades para que los procesos se den.

Cabe resaltar que el bastimento trascendente, el Estado, revela la contradicción fundamental que opera en la propuesta de la teoría moderna

²² *Ibíd.*, p. 141.

que legitima al Estado moderno: “por un lado, la trascendencia del soberano no reside en un fundamento externo teológico, sino solamente en la lógica inmanente de las relaciones humanas. Por el otro, la representación que sirve para legitimar este poder soberano a la vez lo aparta de la multitud de los súbditos”²³; en ese orden de ideas, las personas, los individuos, declaran a favor de un pacto legitimando la figura del soberano y la estructura del Estado, un proceso que parte de la inmanencia, de los sujetos habidos por formas políticas que recurran a ellos, y, que, contradictoriamente después del pacto son desplazadas, pues, definitivamente, el “... esquema contractual de la representación que legitima el poder soberano a priori (...) determina la soberanía moderna en su estado de pureza trascendental”, lo que quiere decir que “el contrato de asociación es intrínseco e inseparable del contrato de subordinación”²⁴, de esta manera la fuerza de las subjetividades, de la inmanencia, al subordinarse voluntariamente, por medio del contrato, son subsumidas por el orden trascendente anulando las posibilidades para el giro de la inmanencia.

Existe un factor adicional al proceso que permitió el apogeo para la posteridad del Estado moderno. Desde el contexto de la soberanía trascendental que progresivamente lo ha caracterizado, se trata “...del desarrollo capitalista y la afirmación del mercado como base de los valores de reproducción social”²⁵; así pues, el capitalismo generó el contenido que “... está activo en el seno del aparato trascendental”²⁶, recurso sin el que “...la soberanía no habría podido sobrevivir a la modernidad ni la modernidad europea no habría podido alcanzar la posición hegemónica a escala mundial”²⁷.

Entonces, la soberanía trascendental del Estado se transformó en un precepto administrativo de valores dependiente del capitalismo, luego, para

²³ NEGRI, Antonio y HARD, Michael. *Op. cit.*, p. 104.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 105.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

la posteridad, la estructura estatal alimenta todos los procesos sociales y políticos forjando "...la trascendencia de la función ordenadora" que deviene en dispositivos de poder, de "ordenamientos de disciplina que ya habían comenzado a cobrar forma en la edad clásica, pero sólo en la modernidad el diagrama disciplinario llega a ser el diagrama de la administración misma"²⁸ que es el panóptico estatal.

Así pues, las transformaciones que los individuos compongan el Estado terminará subsumiéndolas y subordinándolas estableciendo los procesos disciplinarios que la administración estatal requiera, de esta forma del panóptico estatal nace el biopoder²⁹, la concurrencia de diversos mecanismos que teniendo en cuenta la "dimensión biológica colectiva de la reproducción de la población"³⁰ permite que se adelanten procesos disciplinarios, como lo revela Foucault.

A esta altura de la exposición es conveniente puntualizar algunos aspectos del paradigma dualista moderno y del panóptismo del Estado recordando que el contractualismo debilitó el concepto de soberanía de la inmanencia para los procesos constituyentes gestionados por las subjetividades al fijar al pueblo, a lo uno, a la masa, a la unidad como representación efectiva de la multitud; entonces, la reducción a un monolito social, formal mas no real, de las fuerzas que se entrecruzan, de la multitud, de manera eficaz sujetó las posibilidades para la subversión del orden trascendente estatal establecido; así el orden de la inmanencia, la multitud, perdió su fuerza soberana, mientras que el Estado y sus representantes la consolidaron, quiere decir que el orden de la trascendencia determinó el sentido de la inmanencia anulando su potencia y fuerza vital³¹.

²⁸ Ibid., p. 108.

²⁹ "...serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello, que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del s. XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie. Esto es, en líneas generales lo que llamo biopoder". FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007, clase del 11 de enero de 1978, pp. 15 - 16.

³⁰ Ibid.

³¹ NEGRI, Antonio y HARD, Michael. *Op. cit.*

Del contractualismo moderno heredamos la idea de sociedad civil, efectivamente, la corporatividad de la modernidad presentó las dos instancias, Estado y sociedad civil entrelazadas, registrando para la posteridad una relación de bitelaridad y mutualidad entre las mismas. Ciertamente, es posible la existencia de la sociedad civil en la medida en que el Estado es un elemento regente para la vida y la seguridad de los individuos; de esta forma la hipótesis del estado de naturaleza consintió la puesta en escena de las dos partes, ambas ajustadas a la temporalidad de la simultaneidad que, en principio, es centinela de dos formas políticas paralelas, pues la sociedad civil y el Estado mutuamente se conocen y construyen sin llegar a ser unidad, garantía que posibilita la activación de la vida social y política de los individuos, de la sociedad en general y la reestructuración del Estado en vista de un proyecto común de seguridad y de civilidad.

En consecuencia, las formas ontológicas representadas por cada parte, el Estado respecto a la trascendencia y la sociedad civil en vista de la inmanencia, han sugerido procesos de polarización, de contrastación y de reestructuración necesarios para garantizar el buen desarrollo de las individualidades, de la colectividad, y de las sociedades; tratándose, en la mayoría de casos de una constante tensión que los movimientos sociales destacan continuamente, dejando ver la fuerza del déficit ontológico de la inmanencia que recoge el giro aplicado para los análisis que subsecuentemente desarrolle la filosofía política.

1.2 La ineptitud lógica y el sentimiento moral de la indignación

Problemáticas sociales actuales como la corrupción, la pobreza, la desigualdad social, la inmigración, el desempleo, el narcotráfico, los conflictos armados internos, la desaparición forzada, las crisis humanitarias y alimentarias, las restricciones a la libertad de prensa, la apatía electoral, los totalitarismos, la exclusión social, los problemas ambientales, etc.; son consecuencias de los vacíos y las deficiencias que hoy se observan en las formas de gobierno, de los Estados, del propio desarrollo de la soberanía de la inmanencia y de la trascendencia; sin duda la realidad lleva a deliberar sobre el déficit ontológico que funda la complejidad sobre la que la existencia de los individuos y el colectivo en general transcurre, móvil para las acción de la sociedad civil global.

Zygmunt Bauman describe la manera como los individuos han asumido su libertad, situación que aquí se relaciona con el déficit ontológico enunciado. Efectivamente, Bauman enfatiza en que hemos fundamentado la creencia de que somos libres, por ende, el tema de la libertad se considera un asunto que “ya ha sido abierto, cerrado y (salvo por algunas pequeñas correcciones aquí y allá) resuelto del modo más satisfactorio posible (...) no sentimos la necesidad (una vez más, salvo algunas irritaciones ocasionales) de lanzarnos a la calle para reclamar y exigir más libertad o una libertad mejor de la que ya tenemos”³². Más aún, contrario a la seguridad que tenemos de ser libres, creemos que no somos capaces de producir cambios en el mundo sobre el manejo de los asuntos del mismo, de la política, peor aún “...también creemos que, si fuéramos capaces de producir un cambio, sería fútil, e incluso poco razonable, reunirnos a pensar un mundo diferente y hacerlo existir si creemos que podría ser mejor que el que existe”³³.

Es un contrasentido ser libres para no ejercer el derecho que cohabita con esa condición, aspecto que destaca la ontología de la elección, por eso, continuando la idea de Bauman, “si la libertad ya ha sido conquistada, ¿cómo es posible que la capacidad humana de imaginar un mundo mejor y hacer algo para mejorarlo no haya formado parte de esa victoria?, ¿y qué clase de libertad hemos conquistado si tan sólo sirve para desalentar la imaginación y para tolerar la impotencia de las personas libres en cuanto a temas que atañen a todas ellas?”³⁴; es un equívoco, el mayor, creernos libres y no gestionar respecto a nuestra existencia, es una “ineptitud lógica” en tanto que “somos capaces de vivir con esa contradicción; más aún porque casi nunca reparamos en ella y, cuando lo hacemos, no nos preocupa especialmente”³⁵.

Bauman colige el tema de la “ineptitud lógica” con la distinción que hace Pierre Bourdieu de dos tipos de conocimiento, el “cínico” y el “clínico”: el primero, corresponde a la idea de que si el mundo es como es “pensaré en una

³² BAUMAN, Zygmunt. *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 9.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

estrategia que me permita explotar sus reglas para mi provecho, sin considerar si es justo o injusto, agradable o no”³⁶; y el segundo, aplica cuando “puede ayudarnos a combatir más efectivamente todo aquello que consideramos incorrecto, y dañino o nocivo para nuestro sentido moral”³⁷.

En vista de los recursos teóricos que deben anudarse al giro ontológico aludido es necesario erigir un trasfondo ético a la sinrazón que Zygmunt Bauman ilustra sobre el ejercicio de la libertad, aquí se propone la teoría del sentimiento moral como el marco con el que se determinan los trazos éticos emancipatorios de los movimientos sociales con los que se restituye el sentido de la libertad.

Sin duda la teoría del sentimiento moral es la vía que permite recoger la complejidad y el reduccionismo que genera la “ineptitud lógica” con la que se ha abordado el tema de la libertad actualmente, atendiendo la solicitud de un giro aplicado, como lo propone John Keane para la filosofía política, insistiendo en que se trata de un “...pequeño regalo a todas las personas interesadas en la importancia práctica de las ideas”³⁸, que debe situarse de cara al tema ético que el individuo día a día enfrenta en su accionar, en la praxis, que la sociedad civil global en cabeza de los movimientos sociales deja ver frente a la necesidad de elegir responsablemente y directamente sobre aspectos relevantes del mundo de la vida.

El eje de la teoría del sentimiento moral son las pasiones y los sentimientos, pilares a los que se circunscribe una cadena de valor que, atendiendo los análisis psicológicos de corte empirista, determina la naturaleza humana individual que toca, entre otros, a los sentimientos de simpatía, empatía, solidaridad, y al espectador juicioso o imparcial como elemento metodológico moderador que permite, pese a la subjetividad que caracteriza a cada individuo, llegar a la determinación del sentimiento moral para enlazar las individualidades y alcanzar aspectos morales que permitan la cohesión social, y la acción colectiva.

³⁶ Ibid., p. 10.

³⁷ Ibid.

³⁸ KEANE, John. *La sociedad civil global y el gobierno del mundo*. Barcelona: Hacer, 2008, p. XXII.

Las éticas naturalistas y materiales, en las que se incluye la teoría del sentimiento moral, generan una vía alternativa a las éticas formales para llegar a develar los “sentimientos sociales de la humanidad”³⁹; por esta vía es fundamental desarrollar el sentimiento de la justicia que es relevante para la felicidad individual; en este caso la noción de justicia se asume como un deber y un derecho social que compromete la posibilidad de la realización de los individuos por cuanto liga “...un igual derecho a todos los medios conducentes a la felicidad, excepto en la medida en que las inevitables condiciones de la vida humana y el interés general, en el que ésta incluido el de todo individuo, ponen límites a ésta máxima, límites que deberían determinarse de modo estricto”⁴⁰.

Por lo tanto, el sentimiento moral que los individuos despliegan bajo condiciones y contextos determinados se constituye en el derrotero para la acción legislativa, política y la reflexión ética; el tejido de éstos aspectos da consistencia a la ontología encarnada o roja, entramado que establece que la elección de los individuos, finalmente, generará la concordancia, sin forcejeos, sino por la fuerza propia de la naturaleza humana, del sentimiento subjetivo y la posibilidad de una realidad ética objetiva incuestionable como es el “sentimiento humanitario social”.

En la actualidad un buen ejemplo que prueba la relevancia de la teoría del sentimiento moral es el manifiesto que Stephen Hessel presentó en el 2010, escrito que ha impactado positivamente en la comunidad en general al punto que ha generado organizaciones importantes como es el movimiento 15 M que surgió en España. El título del texto de Hessel, “indignaos”, recoge el estremecimiento con el que se llama al cambio “...la peor de las actitudes es la indiferencia, el decir yo no puedo hacer nada, yo me las arreglo”⁴¹; pues “...sin duda, al comportarnos así, perdemos la capacidad de indignarnos y el compromiso que nace de ella”⁴²; recordando el planteamiento de Zigmund

³⁹ STUART, John. *El utilitarismo*. Madrid: Alianza, 2007, p. 132.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 136-137.

⁴¹ HESSEL, Stephen. *Indignaos*. Traducción de María Belvis Martínez García. Disponible en: <http://www.attacmadrid.org/wp/wp-content/uploads/Indignaos.pdf>, p. 5.

⁴² *Ibid.*

Bauman, por esta vía se da fuerza a la “ineptitud lógica” que recoge el “conocimiento cínico”.

Reconocer la capacidad individual y colectiva de indignarse es imbuirse en el nervio que el sentimiento moral determina para la existencia humana, al indignarse se está atendiendo al complejo que la solidaridad y a la idea de justicia que obra sobre el individuo y el colectivo en general, énfasis ético base de la acción política de los sujetos que se asocian en un colectivo que los movimientos sociales formalizan, en este caso el objetivo es desarticular los engranajes instituidos de la soberanía trascendental para que se dé paso a la vitalidad que el sentimiento moral restituye desde la inmanencia; en este sentido es propio afirmar que el giro aplicado que aquí se ilustra destina a la ética como condición sine qua non para la filosofía política, queriendo decir que hablar de lo inmanente requiere la simbiosis de la ética del sentimiento moral con lo político, lo social, lo antropológico y lo ontológico.

2. LA SOCIEDAD CIVIL GLOBAL Y EL GIRO DE LA INMANENCIA

Entendidos los ejes teóricos del giro aplicado propuesto, corresponde en ésta segunda parte relacionar algunas actualidades que permiten acceder al mismo reconociendo el contexto propio de la sociedad civil global. Para conceptualizar inicialmente la sociedad civil global es primordial visualizar una serie de procesos históricos.

Las circunstancias históricas, políticas, económicas y sociales que determinan la dinámica de la sociedad civil global son: los movimientos sociales que surgen dentro de lo que se ha denominado como la primavera de Praga; el reconocimiento de los procesos que las tecnologías de la comunicación han desarrollado en el marco del ciberespacio, dibujando la idea de una “aldea global”; la conciencia de que los individuos se encuentran integrados a un sistema mundial en el que el riesgo, los peligros ecológicos, la incertidumbre económica son el pan de cada día, elaboraciones suficientemente promulgadas por los diferentes movimientos sociales; la convicción de que el derrumbamiento del bloque comunista implicaría la

generalización de un nuevo orden político mundial, como es la democracia; la instauración de la fuerza del modelo neoliberal para el sistema económico en todos los niveles; la observación de la crisis de los Estados poscoloniales debido al incumplimiento de las promesas; y la preocupación por las acciones violentas que han generado las guerras inciviles, a la vez que el fenómeno de la pobreza y de la miseria a nivel mundial⁴³.

Desde el plano de la subjetividad que construye los movimientos sociales encargados de marcar en gran medida el derrotero de la sociedad civil global, es fundamental registrar las formas cívicas y políticas generadas por los nuevos sujetos de acuerdo a la simbiosis ontológica y ética propuesta, tales runas se sustraen al modelo tradicional de representatividad que los diversos sistemas han erigido. Así pues, el giro de la inmanencia dado por los sujetos, restituyendo el sentido de la libertad y la fuerza de la elección para establecer un orden diferente, dicta nuevas formas para la política en aras de resguardar los intereses individuales y colectivos. Por medio de éstos recursos es que el individuo se sobrepone a las licencias que lo trascendente históricamente ha ponderado, reconociendo las carencias que ha diferentes niveles se han dado y que en la medida en que son compartidas por los muchos de los muchos, la multitud, lleva a la autodeterminación de los sujetos, los nuevos sujetos; el resultado es la presencia y presentación de seres conscientes de las dificultades sociales, situación que fecunda el sentimiento moral que permite el desarrollo moral individual y colectivo, engranaje que se constituye en el fundamento de la cadena de valor que los movimientos sociales, como parte de la sociedad civil global, acuerdan por diferentes medios.

Fundamentalmente los nuevos sujetos políticos que los movimientos sociales visibilizan lograr el descalabro a la “ineptitud lógica” y al “conocimiento cínico” imperante, vitalizando la “imaginación política” que parecía se había extinguido al punto que “la intencionalidad de la acción política se había diluido quedando detenidos en un presente perpetuo”⁴⁴

⁴³ KEANE, John. *La sociedad civil global*. Op. cit., pp. 2-3.

⁴⁴ LECHNER, Norberto. *Los patios internos de la democracia. Subjetividad y política*. Chile: FLACSO, 1988, p. 17.

caracterizado por los formalismo y procedimentalismo políticos, requisitos con los que se había instrumentalizado la democracia y otros sistemas. En consecuencia, un cambio permite el descalabro a la “ineptitud lógica” y del “conocimiento cínico, para acceder a un proyecto democrático⁴⁵ que desde otra mirada a la estatal trascendental, que es la de la inmanencia, convoca a dibujar “...los contornos de un sistema más democrático que contenga una pluralidad auténtica de formas de vida, temporales o permanentes, formales e informales, locales o centrales”⁴⁶.

2.1 El proyecto ético y la transformación de la política

En principio, la idea de la sociedad civil global se circunscribe a un entramado que se caracteriza por la generalización, al revisar algunos de los enfoques publicados sobre el tema es posible establecer cómo la sociedad civil global cambia el curso de la política. Las diferentes versiones de la temática que operan simultáneamente compensan el déficit ontológico, por lo que se hace necesario volver la mirada al entramado de la inmanencia que desde lo ético restituye el sentido de la política.

La base de la versión activista de la sociedad civil global son los movimientos sociales que surgieron en Europa Central a finales del S. XX, cuya propuesta se centró en la promoción y defensa de un Estado o una sociedad de derecho, por lo que se defendió la radicalización de la democracia; siendo requisitos para cumplir con tal cometido una ciudadanía activa, una organización política diferente a la tradicional, la posibilidad de lograr el desarrollo de alianzas con organizaciones transnacionales redefiniendo las formas de comunicación, en vista de la no instrumentalización de la política⁴⁷.

La versión neoliberal corresponde al apogeo del modelo económico neoliberal que tomó fuerza después de la caída del muro de Berlín. Dentro de

⁴⁵ KALDOR, Mary. *La sociedad civil global*. Capítulo 1, Barcelona: Tusquets, 2005.

⁴⁶ KEANE, John. *Democracia y sociedad civil*. Madrid: Alianza, 1992, p. 13.

⁴⁷ KALDOR, Mary. *Op. cit.*, pp. 21-22.

este enfoque la sociedad civil responde a la “vida asociativa”, específicamente a una “...tercer sector, sin ánimo de lucro y de voluntariado”⁴⁸, que ha sido plenamente desarrollado por las Organizaciones No gubernamentales, ONG’s, que, finalmente, se han constituido en organismos que solventan las deficiencias que pueden tener los Estados respecto a temas humanitarios y sociales en relación con la población vulnerable o marginada, buscando hacer efectiva una sociedad de derecho.

En la versión posmoderna de la sociedad civil global convergen la dos anteriores, el activismo de los nuevos movimientos sociales y el desarrollo de las ONG’s que refiere el enfoque neoliberal, dicha confluencia es posible bajo un principio universal como es el de la tolerancia, por lo que “la sociedad civil es un ámbito de pluralismo y contestación, una fuente para la incivildad como para la civilidad (...) es posible hablar de la sociedad civil global en el sentido de la extensión global de los ámbitos de contestación. De hecho, podría hablarse de una pluralidad de sociedades civiles globales en un entramado de distintas redes globales organizadas...”⁴⁹.

Con todo, los diferentes énfasis de la sociedad civil global tiene una ética civil como un elemento común que fundamenta, explícita o tácitamente, los cambios requeridos para la política, con esta pieza concluye lo que tiene que ver con el giro aplicado de la inmanencia a la filosofía política.

La ética civil determina fundamentalmente que la política no puede reducirse a procedimentalismos y a formalismos, un cambio a este nivel exige el establecimiento de mecanismos que habiliten una política real y efectivamente pluralista de la civilidad, involucrando: primeramente, la más absoluta radicalización por el respeto al otro, propiciando “...la conciencia de las diferencias”⁵⁰ a la vez que la capacidad para comprender las “conexiones” que dinamizan las mismas; segundo, cobijando la reflexión y la aplicación de la

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 22.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 23.

⁵⁰ KEANE, John. *La sociedad civil global y el gobierno del mundo. Op. cit.*, p. 200.

conciencia de la diferencia y la trama que lleva a la concepción de la sociedad civil global como una “precondición lógica e institucional para la supervivencia y el florecimiento de una verdadera pluralidad de ideales y formas de vida diferentes”⁵¹; tercero, reconociendo que los miembros potenciales de la sociedad civil global, que en principio somos todos, proponen la firma de un contrato fundamental, categórico, respecto al “...reconocimiento y respeto del principio de la sociedad civil como principio ético universal que garantiza el respeto a las diferencias morales”⁵².

En consecuencia, la sociedad civil global tiene en el “respeto por los demás” su máxima, cimienta de su civilidad⁵³ por lo que se constituye en el espacio en el que “cohabitan diferentes normas de trato educado no violento”, un “espacio multilateral de la no violencia”⁵⁴ que resguarda formas políticas no tradicionales que cultivan la cultura de la no violencia respetando y garantizando las diferencias en aras de la consolidación de una sociedad de derecho, “un espacio para la libertad”⁵⁵.

Para que la sociedad civil global gestione desde la inmanencia requiere de otras formas operativas, Ulrich Beck describe la “subpolítica”, la “reinención de la política” o la “política de la política”⁵⁶, modos que pueden ser asociados a la idea en cuestión. Ciertamente, si el giro de la inmanencia rescata a “individuos individualizados”⁵⁷ abiertos al mundo, a la pluralidad, que es el principio ético de la sociedad civil global que lleva a inspeccionar el renacimiento y activación no-institucional de la política que es incluso ajena al *modus operandi* del partidismo tradicional logrando preservar más el ámbito de lo cívico. Desde esta perspectiva el requisito y el resultado es la

⁵¹ Ibid., p. 199.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., p. 12.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., pp. 13-14.

⁵⁶ BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony y LASH, Scott. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Capítulo 1, Madrid: Alianza, 1997.

⁵⁷ Ibid., p. 32.

restitución de la capacidad creativa, de la imaginación política de los sujetos, de los nuevos sujetos, que en el devenir de la sociedad civil global dinamizan subjetividades derogando civilmente las estructuras jerárquicas formales que involucran al plano de la soberanía trascendental.

Históricamente Ulrich Beck reconoce otro modo de exhibir la restitución de la política, modo que aquí también se asocia al giro de la inmanencia, tratándose del fenómeno de la “antipolítica” que en la década de la década de los años 90 surgió en Europa⁵⁸. En este caso la idea de que la sociedad civil es una esfera de la sociedad que escapa al control del Estado, perímetro que de entrada ajusta la acción colectiva a la iniciativa cívica que busca salvar al Estado de las formas políticas tradicionales, enfatizando en que los individuos que buscan los cambios no quieren ser políticos y no les interesa llegar ni compartir el poder, en cambio organizan foros públicos contra el poder político, de tal forma que “la antipolítica procura poner la política en su lugar y asegurarse de que permanezca allí, sin excederse en el ejercicio de su propia función de defender y mejorar las normas del juego de la sociedad civil”⁵⁹.

Por otra parte, desde el punto de vista geopolítico, la amplitud del contexto espacial en el que se mueve la sociedad civil global deja ver las particularidades y el dinamismo de la globalización auspiciando denotando la “cultura de la autoconciencia del carácter híbrido y complejo del mundo”⁶⁰, “...la autoconciencia mundana de la complejidad del mundo”⁶¹, de tal forma que el sentido de la acción colectiva se da alcanzando una cibernética social que diagnóstica y reconoce otro norte a temas álgidos para la sociedad en general, todo más allá del ordenamiento territorial heredado de la tradición moderna, de esta forma se viabiliza el reacomodamiento de la gestión política desde operaciones propias de “formas tecnológicas de vida”⁶²,

⁵⁸ KALDOR. *Op. cit.*, pp. 80-82.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 82.

⁶⁰ BECK, Ulrich. *Op. cit.*, p. 15.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 16.

⁶² LASH, Scoth. *Crítica a la información*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, p. 42.

desterritorializadas, como son las redes sociales, a partir de las posibilidades de interconexión social, de intersubjetividad virtual para la conjunción de fuerzas y mecanismos que reestructuren las operaciones políticas mundiales, regionales y locales. Así, el individuo se constituye en parte de un cuerpo social, que a su vez está abierto, dispuesto al encuentro con otros por la red, al cuerpo social que en el ciberespacio está marcado por la no linealidad, la simultaneidad y la transfronterización⁶³.

2.2 La gestión de los nuevos contratos sociales

Sucintamente se puede afirmar que la detección de las circunstancias aducidas fija dos presentaciones del contractualismo moderno para la posteridad: una positiva, pues las formas ideales del contrato se constituyeron en el derrotero para la construcción idealizada de la democracia, es en ese sentido que se puede hablar del apogeo del contractualismo; la otra negativa, pues el contrato amparó un procedimentalismo y un formalismo político, desde el marco del panóptico estatal trascendente, que, finalmente, desdibujó y anuló a los individuos, a la multitud; dentro de este formalismo, sumado a la “ineptitud lógica” y al “conocimiento cínico”, que ha sido el *modus operandi* de la política, de la democracia, de los gobiernos y de los Estados, se fueron cerrando los espacios para la imaginación política y la acción colectiva, indicadores de como sobrevino la decadencia de la teoría contractualista dada la constante la superposición del Estado sobre la sociedad civil.

David Held considera que para que la democracia prospere debe entenderse que ésta es un “...fenómeno de dos caras: que hace referencia, por un lado, a la reforma del poder del Estado; y, por otro, a la reestructuración de la sociedad civil”⁶⁴; percibiendo el déficit ontológico que repercutió en la política resultado de la teoría del contrato social para que la reforma sea adecuada es requisito adoptar nuevas formas de contrato social, ¿cuáles?, aquellas que se sustentan

⁶³ Ibid., pp. 39-58.

⁶⁴ HELD, David. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza, 1997, p. 340.

en la revisión cualitativa, no cuantitativa, de los procesos democráticos, de esta manera se puede restituir efectiva y realmente a las subjetividades, a la multitud, al mundo de la vida tratando la apoplejía que el contrato social moderno planteó al hipervalorizar la trascendencia.

En la reflexión que hace Norberto Bobbio del futuro de la democracia considera que es necesario un nuevo contrato social a dos niveles: uno en el mismo sentido que el indicado por John Keane respecto al reconocimiento mutuo de un principio más que un ente que represente a las individualidades mismas, Bobbio enfatiza que se trataría de un contrato social que tendría por objeto de contratación el principio de justicia distributiva⁶⁵, que se vincula a la idea de civilidad; el otro contrato correspondería a una “nueva alianza”⁶⁶, pensada a nivel global, no local, ni regional, respecto a la pacificación general para el reconocimiento y la fundación de un nueva condición social que permita derrotar la ingobernabilidad que se presenta en el mundo justificando la mejor distribución de la riqueza a nivel mundial.

Mary Kaldor, con algún grado de semejanza a la idea Bobbio, al utilizar el término sociedad civil global reconoce su fuerza en la gestión de nuevos contratos sociales “...para describir el proceso global mediante el cual los individuos debaten, influyen y negocian un contrato o serie de contratos sociales con los centros de autoridad política y económica”⁶⁷ En ese orden de ideas, “...la sociedad civil global incluye todas aquellas organizaciones, formales e informales, a las que los ciudadanos pueden unirse y mediante las que los que toman decisiones pueden oír sus voces”⁶⁸. Quiere esto decir que la idea y la realidad de la sociedad civil global debe interpretarse bajo el contexto emergente de la inmanencia, siguiendo la idea de la ontología de la elección, un proyecto que está andando en atención a la dinámica que requiere un gobierno global que vincule a una sociedad y a un Estado de derecho global.

⁶⁵ BOBBIO, Norberto. *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 141-142

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 163-165.

⁶⁷ KALDOR. *Op. cit.*, p. 108.

⁶⁸ *Ibid.*

Es preciso destacar que la acción política que determina la fuerza de la inmanencia que caracteriza a la sociedad civil global sugiere nuevos contratos sociales que deben partir de una situación de horizontalidad entre los individuos, de acuerdo al marco ético pluralista y de la ética de la comunicación que dicta el respeto por el otro como su eje, solventado este principio se abre paso a la concertación para otros contratos sociales que sitúen la mirada “desde abajo”, la inmanencia, buscando incidir en el marco “del arriba”, del Estado; éste cambio puede entenderse, así lo sugiere ésta reflexión, como contratos sociales de segunda generación, incluso de tercera generación, asumiendo que la propuesta original del contractualismo moderno, del paso del estado de naturaleza al estado civil generó los contratos sociales de primera generación.

En definitiva el proyecto de la sociedad civil global propende por la consolidación de nuevos pactos sociales de orden transnacional, cosmopólita, lo que determina su papel biopolítico dado su diligenciamiento asociativo y corporativo a partir de las acciones de los individuos que se ubican fuera de los centros de poder consuetudinariamente aceptados, gestionando para que el mundo de la vida tenga espacios y políticas que efectivamente dignifiquen y hagan posible la vida a nivel global.

¿Los recientes acontecimientos de las movilizaciones en África y América pueden ser vistos a la luz del giro de la inmanencia que lleva a la promoción de nuevos contratos sociales? Sin duda la respuesta detallada a esta pregunta exige un trabajo académico que presente un informe historiográfico de los hechos que competen a la situación de la sociedad civil global en los últimos 40 años, por demás muy extenso; no obstante puede referirse, brevemente, a partir de las ideas aquí presentadas que los cambios de regímenes en África, la cancelación de la reforma educativa en Colombia, las acciones de los estudiantes en Chile y del 15M en España, entre otros, son indicadores de que, efectivamente, los centros de poder han tenido que ceder ante los grupos de presión civiles que reticularmente se asocian con Estados, Organizaciones internacionales y la población en general, acción colectiva que visibiliza a la sociedad civil global.

Los recientes acontecimientos destacan la oleada de un movimiento social global asociado a la ola de los indignados, en sentido estricto al

sentimiento moral de indignación que promueve y conmueve a los individuos llevando a la constitución de nuevos sujetos; con todo, en la cesión, en el encuentro “del arriba”, el orden trascendente, con “el abajo”, el plano de la inmanencia, deben consolidarse mecanismo para el diálogo, la concertación, recursos con los que se dignifica al individuo y a la colectividad, de tal forma que horizontalmente se pueda llegar a la consolidación de nuevos contratos sociales, situación que ha requerido la transformación de la política y de la cultura que se ha cernido a su alrededor y que debe perfeccionarse, pues, por el momento, se trata del reacomodamiento de lo que bien podría terminar a futuro considerado como otra generación de la sociedad civil en vista de los trazos historiográfico que la han determinado.

Finalmente, el giro aplicado para la filosofía política, confirma la idea que John Keane considera al pensar que la sociedad civil global asume la suprema obligación de respetar a la humanidad como el pilar que lleva a la defensa de las medidas requeridas para que la vida permanezca en la tierra, un proyecto abierto en el que caben todos los seres humanos, que exige una acción política individual y colectiva diferente, si no se hace así se corre el peligro de seguir legitimando “...las caras anónimas del poder contemporáneo –expertos del poder bien reconocidos como Ariel Sharon, Sadam Husein, Slobodan Milosevic, Osama bin Laden, George Bush o Jiang Zemin quienes no han tenido respuestas alternativas a las formulaciones latentes de la sociedad civil global, a ellos “¿Habría que pedirles, acaso, que explicarán su indiferencia, su cinismo?, ¿cuál sería su explicación?”⁶⁹.

BIBLIOGRAFÍA

ARATO, Andrew y COHEN, Jean. *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

⁶⁹ KEANE, John. *La sociedad civil global y el gobierno de todos*. Op. cit., p. 206.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony y LASH, Scott. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 1997.

BENTHAM, Jeremy. *El panóptico*. Madrid: Ed. Piqueta, 1979.

BOBBIO, Norberto. *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

HARDT, Michael. *La desaparición de la sociedad civil*. Creative Commons, 2002. Disponible en: <http://www.moviments.net/espaimarx/index.php?lang=cat&query=82cec96096d4281b7c95cd7e74623496&view=section>.

HELD, David. *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Madrid: Paidós, 1997.

_____. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza, 1997.

HESSEL, Stephen. *Indignaos*. Traducción de María Belvis Martínez García. Disponible en: <http://www.attacmadrid.org/wp/wp-content/uploads/Indignaos.pdf>

KALDOR, Mary. *La sociedad civil global*. Barcelona: Tusquets, 2005.

_____. *El poder y la fuerza. La seguridad de la población civil en un mundo global*. Barcelona: Tusquets, 2010

KEANE, John. *Democracia y sociedad civil*. Madrid: Alianza, 1992.

_____. *La sociedad civil global y el gobierno del mundo*. Barcelona: Hacer, 2008.

LASH, Scoth. *Crítica a la información*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

LECHNER, Norberto. *Los patios internos de la democracia. Subjetividad y política*. Chile: FLACSO, 1988.

MALDONADO, Carlos. *Filosofía de la sociedad civil*. Bogotá: Siglo del Hombre - Universidad Libre, 2002.

NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2005

_____. *Multitud*. Barcelona: Random House Mondadori, 2004.

RUELLE GÓMEZ, Adriana. “Teoría política de la sociedad civil: enfoque diferenciador, una perspectiva desde Jean Cohen, Andrew Arato y Jürgen Habermas”. En: *Revista Sin fundamento*, No. 9, marzo de 2008.

_____. “Presencia y ausencia de la sociedad contemporánea ¿su resignificación desde lo posmoderno?, ¿su consolidación como metarrelato?” En: *Filosofía y Ética: deliberaciones sobre política y globalización*. Bogotá: Universidad Libre, 2011.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Técnos, 2007.

STUART, John. *El utilitarismo*. Madrid: Alianza, 2007.

TILLY, Charles. *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica, 2009.

VIRNO, Paolo. *La gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. 2002. Disponible en: http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T10_Docu2_Gramaticadelamultitud_Virno.pdf.

WEBER, Max. *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Madrid: Alianza, 2009.

La operatividad psicopolítica de la Identidad

CARLOS ARTURO HERNÁNDEZ DÍAZ*

Universidad Libre

Bogotá

PRESENTACIÓN

La “identidad” se tematiza, se convierte en tema, es decir, se le caracteriza, se proponen definiciones, se busca describirla, se le analiza, se la discute. La identidad, pues, adquiere estatuto de tópico en diferentes discursos y en la confluencia de ellos, tanto discursos especializados de las disciplinas sociales y humanas, la filosofía, como también de discursos meramente funcionales para la vida social de la modernidad tardía, destacando entre ellos los de los actores de la política institucional y los de los medios de masas. Que todo esto ocurre en décadas recientes y con un vigor y un cociente de proliferación elevado, me parece que no está a discusión, lo que pretende este texto es plantear una respuesta.

* Docente investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Libre, estudiante de la Maestría en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad y Estudiante de Doctorado en derecho Universidad Externado de Colombia, tema de investigación *El derecho a la memoria colectiva: un estudio sobre la posibilidad de los derechos colectivos, su daño y reparación.*

Al hilo de la lectura de Zygmunt Bauman (2001), parecería que en el momento presente no hay ningún aspecto en la vida contemporánea que atraiga la atención de los juristas, filósofos, científicos sociales y psicólogos en la misma medida en que lo hace el concepto de “identidad”, además de que los estudios sobre el tópico se vienen convirtiendo en una próspera industria por derecho propio. En efecto, podemos encontrar que, en Inglaterra, Stuart Hall había escrito en 1996, “en los últimos años se registró una verdadera explosión discursiva en torno del concepto de “identidad”, al mismo tiempo que se lo sometía a una crítica minuciosa” (HALL, 2003: 13). Si bien, Gilberto Giménez (1992) planteaba, bajo el encabezado de “un nuevo objeto de estudio”, el hecho novedoso y sintomático de la emergencia repentina del tema de la identidad social en el campo de la sociología y la antropología. Aún diez años antes y desde el contexto español, J.R. Torregrosa en su trabajo “Sobre la identidad personal como identidad social”, apuntaba en su introducción: “Últimamente el tema de la identidad está de moda. Se dice que los pueblos recuperan sus señas de identidad, que la juventud atraviesa una crisis de identidad, y hasta se habla de que los partidos políticos atraviesan una crisis de identidad” (Torregrosa, 1983: 217). A partir de estas referencias podríamos vernos llevados a suponer que “el cursor de intertextualidad”, de esta breve exploración introductoria, se desplazará hacia el autor que funge como el “denominador de origen” de la expresión “crisis de identidad”, o sea, Erik Erikson, allá por la década de los 1960. Pero cabe todavía otro hito de envergadura entre Torregrosa y Erikson, el seminario La identidad, trabajado por Claude Levi-Strauss a mediados del decenio de 1970.

En suma, la “identidad” se tematiza, se convierte en tema, es decir, se le caracteriza, se proponen definiciones, se busca describirla, se le analiza, se la discute. La identidad, pues, adquiere estatuto de tópico en diferentes discursos y en la confluencia de ellos, tanto discursos especializados de las disciplinas sociales y humanas, la filosofía, como también de discursos meramente funcionales para la vida social de la modernidad tardía, destacando entre ellos los de los actores de la política institucional y los de los medios de masas. Que todo esto ocurre en décadas recientes y con un vigor y un cociente de proliferación elevado, me parece que no está a discusión, lo que pretende este texto es plantear una respuesta.

Como indica Grossberg (2003: 150-51) “el carácter central del concepto de identidad, tanto en los discursos teóricos como en los políticos es un desarrollo moderno”. Ahora bien, la categoría de “moderno” requiere de precisiones, como cualidad o modo remite a la condición de “modernidad” y, ésta, indefectiblemente, nos aboca a una densidad cultural y denota espacios, locaciones, escenarios y, sobre todo, tiempo, acontecimientos, devenires, historia. He sugerido unas coordenadas de datación del asunto: las décadas recientes. Precizando más, acoto, de los años 60’s hasta nuestros días. Pero ello no significa que el tema de la identidad sea un asunto propio, en exclusiva, de éste último trecho del proceso histórico social, al cual, por cierto, podemos caracterizar por la forma de un ámbito que subsume a un conjunto de sociedades, encabezado por aquellas más avanzadas en la tendencia o modelo “pos-industrial”, como coincidieron en denominarlo Alain Touraine y Danel Bell y, más densamente concurrido por las que cabría referir con la designación de Marcuse “sociedad industrial del capitalismo avanzado”. Lo que ocurre, y esto es una consecuencia del planteamiento que hago, es que ha sido en esta última fase de la modernidad, que voy a denominar, con Giddens, “modernidad tardía”, que la identidad se consagra como objeto de conocimiento, consolidando por una parte, y acrecentando y diversificando por otra, su “consistencia” fenoménica; en esta fase asume, pues, una densidad y una significación específicas que la cualifican y presentan de una manera inédita.

Con el objeto de hacer alguna luz, que favorezca una mejor comprensión del fenómeno y sus características contextuales, voy a adoptar el ángulo de lectura de lo que algunos analistas han venido caracterizando como la reflexividad de la modernidad (GIDDENS, 1995) o modernización reflexiva (BECK, 1996; LASH, 1996).

LA CONSISTENCIA DE LA IDENTIDAD EN LA MODERNIDAD TARDÍA

No pretendo, en este apartado, hacer una exposición amplia de la funcionalidad, signos, componentes y expresiones de la modernización reflexiva, pues, tal propósito rebasa los objetivos del presente trabajo. Mi intención, más modesta, es la de caracterizar lo que llamaré la peculiaridad

de la modernización reflexiva, su cualidad pregnante (con tal de no invitar en este texto a las “esencias”). Aquello que la define como una forma en particular. De ese modo, espero, podremos hacer las consideraciones pertinentes al tópico de la identidad en un escenario que tiene la forma de la modernidad reflexiva.

Beck (1986), distingue entre lo que llama la modernidad simple y la modernidad reflexiva. La primera modernidad ha consistido en la estrategia de la razón para desfacer los entuertos de la tradición y el prejuicio; la segunda, en cambio, implica la estrategia de la razón que se esgrime contra sí misma y sus obras, esta segunda modernidad, que es la modernidad reflexiva, se vive a sí misma como problema, al asumir que los riesgos para la vida son producto, en su mayor parte, del hacer humano.

Para Giddens, la reflexividad de la modernidad consiste en el hecho, visible de modo cada vez más frecuente a partir de la segunda mitad del siglo XX, de que la actividad social, en la mayoría de sus aspectos, así como el “trato con” y el “tratamiento a”, la naturaleza, están sometidos a revisión continua, a la luz de nuevas informaciones o conocimientos. La reflexividad institucional, se define “como la utilización regularizada del conocimiento de las circunstancias de la vida social en cuanto elemento constituyente de su organización y transformación” (GIDDENS, 1995: 34)

Giddens nos dice que las ciencias sociales desempeñan un papel fundamental en la reflexividad de la modernidad, en tanto no se limitan a acumular conocimiento, como es el caso de las ciencias de la naturaleza, sino que la información y conocimientos tienen un carácter constitutivo de las realidades y formas sociales. A este respecto quiero dejar indicada mi discrepancia, acaso de matiz o grado pero discrepancia al fin, con la consideración del académico británico; para mí, las actividades, procedimientos, investigadores y organizaciones de las ciencias naturales, no sólo acumulan conocimiento e información, sino que también, más temprano o más tarde, ese conocimiento y esa información constituyen nuevas y diferentes realidades. Se advertirá, por el costado de la anterior puntualización, que asoma un punto de vista, que es el mío, más próximo al enfoque del socioconstruccionismo; la realidad

no es independiente de los insumos conceptuales, imaginarios, en definitiva lingüísticos de que disponemos para percibirla, pensarla y habitarla. En este sentido quiero apuntar que, en buena medida, esa condición y efecto de la reflexividad, analizada y puesta de relieve para el pensamiento sociológico por Giddens y Beck, converge lógicamente con el denominado por Gergen “Enlightment effect”. El psicólogo social estadounidense designa así al proceso a través del cual el conocimiento reobra en la sociedad, por medio de los efectos y consecuencias que se siguen y desprenden, a propósito y en relación con aquello de lo que es conocimiento. Esto es, el proceso de reversión de la teoría y el saber sobre las prácticas y los usos y costumbres en que se cierne la vida social. Escrito por Gergen mismo: “podemos referirnos a los efectos de las construcciones científicas sobre las maneras comunes de pensar y actuar como efectos de ilustración” (GERGEN, 1994: 22).

Entonces, lo que planteo, es que concibo el refulgir de la/s identidad/es en las escenas académica, mediática y sociopolítica contemporáneas, como un signo o expresión elocuente de la modernización reflexiva. Ese planteamiento de base nos ayuda, porque nos ilumina por el costado de las causas, los motivos y la ratio de la emergencia efervescente y proliferante a partir de los años 70's del siglo XX del tema de la “identidad”¹. En definitiva, la “explosión discursiva” sobre la identidad de las últimas cuatro décadas es claramente un efecto de la reflexividad moderna porque, como resultado de la propia investigación y estudio y aun del conocimiento ordinario que de sus proclamas, sus acciones y sus víctimas se tenga, ha venido cambiando la propia configuración del fenómeno². Así, esa reflexividad moderna es, como he señalado, un ejemplo a nivel de sociedad/época, del “efecto ilustración”.

¹ Considérense, entre otras, las publicaciones de Erikson, el seminario de Levi-Strauss o la resonancia internacional de la creación y los frutos que pronto ofreció el Centre Contemporary Cultural Studies de la Universidad de Birmingham en Inglaterra.

² Es importante dejar claro que al hablar de “identidad en la sociedad reflexiva”, el énfasis sigue puesto en la acción, la reflexividad es una cualidad de las prácticas sociales i.e., humanas, por cuanto históricas. La reflexividad, “está” pues en los conglomerados de prácticas sociales que confieren su particular existencia histórica a la identidad.

Ahora bien, ¿por qué ocurre así? ¿Es acaso que podemos decir: “se cumplen los plazos, es la época de cosechar los frutos maduros? y entonces ¿habrá sido a partir de los 70 que las sociedades, los estudiosos, han tenido los suficientes y necesarios elementos y argumentos para poder visualizar la complejidad y la versatilidad, así como la incidencia efectiva y variable de la identidad en las relaciones sociales, en la dinámica de la cultura y en las arenas políticas?”. Por lo que, en ese sentido, habrían sido también estos últimos 45 años, aquellos en los que los actores, agentes, intereses y fuerzas sociales, políticas y culturales han venido asumiendo a las identidades como un ingrediente más de sus afanes, agendas y productos; en algunos casos no sólo como un ingrediente más, sino como “el” ingrediente crucial, el *leit-motiv*.

En el caso de que respondamos afirmativamente, debe explicitarse una condición: la de que no se suponga que ese proceso de maduración ha ocurrido principal o exclusivamente en “las mentes” de los sujetos, en los cerebros de los estudiosos e investigadores. Ni solamente, incluso, en los ámbitos de la academia: laboratorios, bibliotecas, congresos, publicaciones, etc. Más bien, la “cosecha” se hace posible, en todo caso, desde la dialéctica entre el pensamiento conceptual, erudito y crítico, sus desarrollos investigativos y sus rendimientos efectivos, con el taller en marcha de lo social-histórico, es decir con la intemperie de los escenarios públicos.

La identidad (re)aparece no cuando “ella” quiere y puede, en tanto está lo suficiente madura para hacerlo, sino cuando hace falta, es decir, cuando se la requiere, cuando es útil, cuando hay un “para qué” vigente. Plantea Ortega que un principio de la “nueva filología” es el que reza que “la idea es una acción que el hombre realiza en vistas de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad” y “Toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.” (ORTEGA Y GASSET, 1942, VI: 391). O sea, que la “identidad” (en tanto que idea-fuerza) es una acción que se realiza-despliega, en vistas de una determinada circunstancia y con finalidades más o menos precisas, con “para qué” reconocibles.

Que las cosas se exhiban como lo hacen hoy no significa que así ha sido siempre. La identidad no es una idea que aparezca de modo natural en la

conciencia social. Bauman (2003), por ejemplo, indica respecto al concepto de identidad nacional, que fue una idea metida a la fuerza en el *Lebenswelt* de la modernidad, que sólo podía entrar en él como una tarea, como un deber y una llamada a la acción. El naciente Estado moderno hizo cuanto pudo para que tal deber fuese obligatorio.

Pero, cabe preguntarse, ¿la fuerza de quién o de qué es la que instila a la identidad en el mundo de la vida de la modernidad? no sólo la del Estado moderno sino, por cierto, de modo sumario, las que atraviesan en su totalidad, habilitándolo en su singular consistencia, el dominio múltiple, diverso y polimorfo de objetos, geografías, agentes, discursos, eventos e instituciones de lo social-histórico. Sobre esa superficie sería posible, si tal fuese nuestro objetivo, discernir las condiciones de posibilidad que ayudan a entender la emergencia y vigencia de esa forma en la política: el Estado moderno. Ciertamente, Bauman tiene razón de referir al Estado nacional moderno, admitamos que ha sido uno de los agentes conferidores, instigadores y propagadores de la identidad. Sólo que no ha sido el único y, desde la perspectiva que aquí sostengo, tampoco el más importante.

Y bien, es tiempo de explicitar el enfoque que pauta mi exploración, es el de la situación o circunstancia. La fuerza que instila la identidad en el mundo de la vida de la modernidad es “la fuerza de las circunstancias”. Hablo de circunstancia para poner de relieve el carácter dinámico, dramático y estratégico del pensamiento y la cultura, es decir, de las prácticas sociales en su diversidad, que por lo demás, no dejan de ser sustrato, correlato y consecuencia del pensamiento. Este uso categorial de “la circunstancia” converge con el supuesto básico socioconstruccionista de que no hay nada intrínseco en el objeto que le defina una existencia esencial, por el contrario, su naturaleza está inevitablemente ligada a un tipo de relación simbólicamente mediada y espacio-temporalmente situada, la cual le confiere su sentido y existencia (EMMA y SANDOVAL, 2003: 9).

Circunstancia, nos remite a lo que está en derredor, lo que circunda y, por tanto, delimita un espacio. Genera un universo al instalar una frontera virtual que separa un adentro del afuera. No obstante, la circunstancia del hombre

no es el dato de lo que, inmóvil, le rodea; un conjunto de objetos, cosas, marcos –no sólo físicos, sino legales, normativos. La circunstancia humana es moviente por la forma precisa de habitar-ser tiempo del hombre mismo. No es meramente lo que está, sino que, sin dejar de estar ahí, circunscripto, circunscrito, sin embargo no está de modo definitivo, único y absoluto. Ciertamente lo que está ya ahí, “es lo que hay”, con lo que hay que contar, pero, asimismo, lo que yo no soy pero sin lo cual no sería. Otra manera de llamarla es, en versión de Eduardo Nicol, “campo transubjetivo”.

Pues bien, por este costado es donde adquiere sentido enfocar la modernidad como circunstancia. El argumento de base que este trabajo despliega es el de que “la identidad” es un “producto”, “experiencia”, “fenómeno”, “concepto”, genuinamente moderno. Habrá que precisar, pues, cómo localizamos en las coordenadas del tiempo histórico la modernidad.

LA CIRCUNSTANCIA MODERNA

Aun con varios sentidos, el término modernidad, señala Villoro (1992), se ha usado siempre para distinguir la novedad que irrumpe “en lo establecido”; modernidad es un heraldo del cambio frente a las formas de vida que son continuidad del pasado. También Habermas nos dice que el término “moderno” una y otra vez, con un contenido diverso, “expresa la conciencia de una época que se relaciona con el pasado... con el fin de considerarse a sí misma el resultado de la transición de lo antiguo a lo nuevo” (HABERMAS, 1985: 20). En este sentido, modernidad es un adjetivo que califica a las vanguardias –independientemente del año en el que se propongan–, a las nuevas propuestas de pensamiento y a las innovaciones en las técnicas y servicios, por pasajeras que éstas sean; este es su uso adjetival. Pero tiene también un uso sustantivo, y es el que hace a “la modernidad”, el nombre de una época histórica de “occidente” y, por extensión, a la forma de vida y pensamiento propios de esa época.

La modernidad, como época, comprende un lapso muy amplio, con transformaciones y contradicciones internas. Villoro (1992) piensa que por diversas y aun contrarias que sean las creencias, actitudes, valoraciones y

programas de vida de una época, podemos buscar lo que llama el trasfondo incuestionable de ciertas ideas básicas. Más que una doctrina constituida por enunciados precisos, sugiere “una manera de pensar”, un estilo general de razonar; no un sistema de pensamiento sino una mentalidad. “Las ideas básicas que caracterizan a una época señalan la manera como el mundo entero se configura ante el hombre; condensan “una figura del mundo” (VILLORO, 1992: 9). Encuentro una clara proximidad entre el planteamiento de Villoro y el de Ortega, (1934 y 1942), quien sugiere que para aclararse y conocer la vida de un hombre, como la de una época, debe comenzarse por establecer el repertorio de creencias básicas y fundamentales. “Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma [...] En ellas vivimos, nos movemos y somos” (ORTEGA, 1934: 387).

Con todo, lo crucial para el enfoque que propongo son los arreglos y el potencial o capacidad significativa que, acontecimientos, personajes, prácticas sociales, instituciones, obras, discursos, etc., inscritos en este lapso de tiempo, exhiban como reveladores o analizadores no sólo de “una figura del mundo” o del “repertorio de las creencias fundamentales”, sino de la significación que, en relación sinérgica con estas, conlleva la idea-fuerza de “la identidad”.

BREVE Y NECESARIA PRECISIÓN SOBRE EL CONCEPTO DE “IDEA-FUERZA”

Concibo a la identidad como una idea-fuerza, a partir del sentido originario dado a la noción por su creador, A. Fouillée (1838-1912). Sentido en el que se recupera la potencia de la voluntad para la esfera y la práctica del pensamiento. Las ideas-fuerza no son una mera “etiqueta” mental correspondiente a un determinado suceso u objeto que, así, nos representamos, sea que éste haya acaecido enfrente o dentro de nosotros. Fouillée señala como erróneo pensar que los cambios mentales sigan una marcha subordinada a los cambios y determinantes físicos. Con el concepto de “idea-fuerza” el filósofo francés se posicionó frente al evolucionismo mecanicista y el automatismo. No se trataba sólo de una toma de distancia con el positivismo ambiente que domina en el

último cuarto del siglo XIX, sino de una formulación programática adversa. Las ideas-fuerza son estados de conciencia, pero se trata de una conciencia activa y actuante. Y es que, en tanto fenómeno mental, no comienzan siendo una representación, sino un apetito adverso o favorable, acompañado de sensaciones dolorosas o agradables. Para Fouillée:

“El pensamiento representativo no es más que un derivado, el ser vivo no se preocupa tanto de lo que las cosas representen cuanto de adaptarse a ellas, o adaptarlas a sus necesidades e intereses, de hacer, de comportarse o conducirse, de padecer y de reaccionar” (FOUILLÉE, 1893: vi).

Y es que el principio de donde parte la psicología de las ideas-fuerzas es el siguiente:

“Todo hecho de conciencia se constituye por un proceso de tres términos inseparables, primero un discernimiento cualquiera que hace que el ser sienta sus cambios de estado y que es, así, el germen de la sensación y de la inteligencia; 2. Un bienestar o malestar cualquiera, sobre el que también se podrá ver el hecho de que el ser no es indiferente a su cambio y, 3. Una reacción cualquiera que es el germen de la preferencia y del gusto, de la elección, es decir del apetito. Cuando tal proceso, indivisiblemente sensitivo, emotivo y apetitivo llega a reflejarse sobre sí mismo y a constituir una forma distinta de la conciencia, lo llamaremos, en sentido cartesiano y spinozista una idea, es decir, un discernimiento inseparable de una preferencia. De ello se sigue que la fuerza inherente a todos los estados de conciencia tienen su razón última en la indisolubilidad de estas dos funciones fundamentales: el discernimiento, de donde nace la inteligencia, y la preferencia de donde nace la voluntad [...] Tal unidad indisoluble de pensar y de obrar, de actuar, es la ley psicológica de importancia capital que resumimos con el término “idea-fuerza” (FOUILLÉE, 1893: viii)³.

Ahora bien, de distinto modo que Fouillée, quien decimonómicamente pensaba que “dichos estados de conciencia pueden convertirse en factores reales en virtud del carácter intensivo de la idea y de la posible unión de la idealidad

³ Ambas citas textuales de *Psychologie des idées-forces* de Alfred Fouillée se presentan en traducción del autor de este trabajo.

con la energía” (FOUILLÉE, 1890: xvii). Yo considero el carácter intensivo de la idea desde el costado de la batalla por los significados. La intensidad peculiar de la idea-fuerza, efectivamente, indica su habilitación para recoger un aspecto o situación determinada de la experiencia del sujeto y por tanto, como una señal (una significación) que pauta su comportamiento, que puntúa su acción y de esa manera el pensamiento no reposa como un puro contenido formal sino que se extiende, trasgresor que se muda en efecto material al esgrimirse como decisión, como movimiento, como acto. Es así como, aunque con distintas premisas, tanto para Fouillée como para mí, el pensamiento revela su eficacia en y para los pensantes, y puede apreciarse la fuerza de las ideas (y los estados de conciencia) y su capacidad de influjo en el espíritu y la naturaleza. Pues bien, afirmo que la “idea-fuerza” de la identidad emerge en la circunstancia moderna, es decir, deviene un estado o forma de conciencia, lo que equivale a decir que se hace susceptible de reflexión, de reacción sobre sí misma.

CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA LA EMERGENCIA DE LA IDENTIDAD

Entre los datos que la historiografía y los estudiosos de la cultura suelen destacar para delimitar los inicios de la Edad Moderna en las estribaciones de los siglos XV y XVI, figuran la caída de Constantinopla, el descubrimiento y conquista de América, la Reforma luterana, la Contrarreforma, así como la manifestación de aquella tesitura cultural peculiar, a la que de modo genérico llamamos Renacimiento. De ellos me propongo hacer un uso, más que emblemático, constitutivo, pensarlos como factores de configuración, ¿de qué?, de la circunstancia moderna. Reconocer en la dinámica, trayectoria o cauce de personajes, acontecimientos e instituciones, una suerte de diagrama vectorial de los sistemas de tensión, los campos de fuerza que constituyen el crisol de la sociedad y la cultura, la fragua de los hombres y las épocas. Lo interesante, para nuestra lectura, es el potencial de significación que nos sea dado extraer de todo ello en relación a la emergencia de la identidad y su operatividad psicopolítica.

Acaso pueda caracterizar mi rejilla de comprensión, habida cuenta del talante fenomenológico con que procedo, declarando que el objeto de mi

pesquisa no lo constituye tanto la especificación o el actuar de las identidades en la escena colectiva, como el reconocimiento y la interpretación de las relaciones, las interdependencias, que constituyen el sustrato del fenómeno, la identidad. No intento únicamente fechar históricamente y localizar contextualmente las apófansis y expresiones de la identidad, sino que busco, mediante una reconstrucción, considerar las condiciones de posibilidad de aquellas emergencias con el propósito de ofrecer una vía de inteligibilidad para la conformación de la identidad en tanto que idea-fuerza.

En cualquier caso, para expresar en una fórmula sintética lo que propongo pensar como condiciones de posibilidad para el advenimiento de aquella nueva figura del mundo, me apoyo en Michelet, quien, parafraseando a Huizinga (1992), vio en el siglo XVI lo que más tarde los racionalistas encontraron en el XVIII: luz. “Dos fueron las grandes hazañas del siglo XVI: la *découverte du monde*, la *découverte de l’homme*”⁴, declaró Michelet. Y explicita, en la introducción de su tomo 7 de la *Historia de Francia*, que:

*“El siglo XVI va de Colón a Copérnico y de éste a Galileo, del descubrimiento de la tierra al del cielo. Además de que el hombre se encuentra a sí mismo, pues, Vesalio y Servet le han revelado la vida, mientras que con Lutero, Calvino, Dumoulin, Cujas, Rabelais, Montaigne, Shakespeare y Cervantes, ha penetrado en su misterio moral; ha sondeado las bases profundas de su naturaleza, ha comenzado a sostenerse en la Justicia y la Razón”*⁵.

Y es que la *découverte de l’homme*, entendida como su revelación, significa que es él, el hombre mismo, el hacedor de la trama, el conferidor del sentido de sus actos. Porque es el actor-demiurgo, es el protagonista, y ya no el mero recipiente de un papel escrito por dios. Además el hombre consigue localizarse, conoce “su lugar”, la extensión y forma del mundo, por lo tanto, sus posiciones relativas dentro de él. De manera que queda habilitado para situarse, para

⁴ “El descubrimiento del mundo, el descubrimiento del hombre”.

⁵ Traducción del autor de este trabajo de la cita de MICHELET (1855), consignada en HUIZINGA (1992: 115).

discernir y ocupar los sitios y para ser el protagonista de “su” situación. Casos emblemáticos en los comienzos de ese protagonismo pueden serlo la convicción de Colón y su viaje a las Indias, la de Martín Lutero enarbolando el principio del libre examen y la libertad de conciencia. Como ilustración me permito citar el fragmento final del discurso de Lutero cuando compareció en la Dieta de Worms (abril de 1521) dejando claro su posicionamiento frente a la autoridad católica y la imperial –Carlos V.

“A menos que se me convenza mediante el testimonio de las escrituras o mediante clara razón –puesto que no confío ni en el Papa ni en concilios únicamente, pues es bien sabido que a menudo han errado y se han contradicho–, estoy obligado por las escrituras que he citado, y mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios. No puedo y no quiero retractarme de nada, ya que no es seguro ni correcto contrariar la conciencia. No puedo proceder de otro modo; aquí estoy firme; que Dios me ayude, amén” (tomado de MARTÍNEZ GARCÍA, 2007).

Esta nueva concepción del hombre, ausente en los siglos anteriores, se pronuncia a partir de la “pérdida del centro”, si bien, como lo expone Fernández (1994), por la vía de su pluralización. No son tanto los planteamientos de De Cusa, Bruno, etc. acerca del universo infinito que relativiza los lugares, sino, sobre todo, aquello más próximo e inmediato a los hombres y mujeres concretos, su villa o ciudad, su estamento, su gremio, su familia, su “individualidad” misma, las que procuran perspectivas de las cosas y de la realidad, no sólo diferentes, sino a menudo contradictorias y antagónicas. Así se van abriendo paso dos experiencias: la relatividad de los puntos de vista, de las opiniones, de los valores y las creencias. Y consecuentemente, la prescripción crucial de la estrategia, necesaria para desenvolverse en un mundo múltiple, diverso y tornadizo.

“... el espacio hace la forma de mirar y según se mira se reproduce el espacio. A partir de la perspectiva cada par de ojos puede mirar el mundo de manera personal, lo cual desvela en la gente una voluntad de individualidad, dato totalmente novedoso: surge la conciencia de sí, la persona como separada del mundo que le rodea, la posibilidad de distanciarse de los objetos...de analizarlos, criticarlos y transformarlos por acto de voluntad” (FERNÁNDEZ, 1994: 364).

En suma, digamos que con el “descubrimiento del mundo” y el “descubrimiento del hombre”, quedan indicados unos de los confines de nuestra circunstancia que son, al mismo tiempo, condiciones de la misma. La edad moderna inicia su configuración tanto por la conciencia de dónde se está, del lugar, del “aquí”, como por la de “quiénes” estamos; pero sobre todo, por la conciencia de que “el quién”, no es separable del “dónde”. Parafraseando a Villoro, el hombre ya no tiene una esencia determinada, sino que es visto fundamentalmente como acción, que se da a sí mismo una esencia. El hombre es lo que hace, es por tanto, fundamentalmente, libertad.

Entonces es el hombre el que confiere sentido a las cosas, a su propia vida; sí, pero, ¿cualquier hombre?, ¿aún aquellos recién “descubiertos” que viven sin ley, sin rey, sin Dios (según referían algunas crónicas de los exploradores de América)? Porque para Hobbes, leído por Clastres, aquellas sociedades sin Estado, no eran tales, sino llanos pueblos salvajes que no alcanzaban el estatuto de sociedad. Y un siglo antes, en la mitad ascendente del XVI, una corriente de pensamiento, peninsular y monárquica, representada de modo egregio y efectivo por Nebrija, Fernández de Oviedo y Ginés de Sepúlveda, habían ya escamoteado el alma a los pobladores de aquellas tierras. Cuando menciono estos nombres debemos entender corrientes de opinión, ciertamente compuestas, en primer lugar, por los sectores cultos, instruidos, leídos. Precisamente aquellos que suelen detentar un mayor potencial de influencia, primero en los gobernantes, en aquellos que toman las decisiones que se inscriben en el cuerpo de las personas y de las sociedades: ellos dictan las normas, ellos aprueban o desaprueban resoluciones que afectarán de distintos modos a un número indefinido de súbditos. Pero influían también en otros formadores de opinión: el clero, los humanistas y aquel estrato de formación paulatina pero creciente y cada vez, al paso del tiempo, con mayor peso en la vida civil que es el funcionariado, así como en los diletantes de los libros y la escritura, más tarde la *gens d’lettres*.

Junto, o mejor a través de ese protagonismo del hombre, se verifica aquel confín de la circunstancia moderna, como el de una incipiente revelación de la autoconciencia explícita, pública/da. Poco a poco aquellos atrevimientos del pensamiento, como los de Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Johannes Kepler,

entre otros, a propósito de un universo infinito que, consecuentemente, carece de un centro, se resignifican y parecen potenciar sus consecuencias con acontecimientos, fenómenos y experiencias en distintos ámbitos de realidad. El encuentro inesperado con el territorio de lo que se llamará América vino a modificar el tablero de la geografía. Pero se han encontrado también con otros pueblos, sus culturas y creencias; la relativización no se agota en el hecho del lugar que se ocupa en el territorio, en el espacio, sino que alcanza a morder la conciencia misma de lo que, como hombre, familia o pueblo, se tiene de propio, de “lo que se es”.

LA OPERATIVIDAD PSICOPOLÍTICA

Mi argumento es que la “identidad” (en tanto que idea-fuerza) es una acción que se despliega en vistas de una determinada circunstancia y con “para qué” reconocibles. La edad moderna es la circunstancia en la que “la identidad” emerge y opera psicopolíticamente. Y es que debemos admitir, me parece, que los componentes o factores circunstanciales, entre los que hemos indicado al individualismo, el “perspectivismo” y el potencial relativizador para múltiples dominios, no es sólo que acaezcan en una coyuntura poblada de acontecimientos que parecen multiplicar sus efectos: la alteración, trastorno, disfuncionamiento del mundo feudal. Más concretamente, me refiero al descrédito, la erosión y crítica subsecuentes que trajo para la institución católica el papado de los Borgia; al encuentro con los pueblos indígenas del continente americano y lo que ello supone para las relaciones de las dinastías y la nobleza europeas, una tensión y reacomodos de cara al ascendente político y económico entre ellas; se verificó, además, el cisma en la iglesia católica que provocó la Reforma precipitada por el fraile católico agustino Martín Lutero. No es sólo, pues, que la circunstancia es intempestiva e incierta: con rompimientos, revueltas, guerra, caos, crisis, descubrimientos e innovaciones. Podemos ver que esa cultura del Renacimiento significó también, de múltiples maneras, el salvoconducto para el despliegue de las astucias en los desplazamientos y posicionamientos dentro de la circunstancia que, por lo demás, no se restringiría a los aspectos exclusivamente discursivos o enunciativos o artísticos, no se limitó al conjunto de “ideas-reflejos”, a la proposición de nuevos o recuperados valores e ideales

sino que se tradujo, adquiriendo volumen y consistencia, en prácticas sociales, instituciones, relaciones efectivas, gestos y actos verificables. Los hombres y las mujeres, las colectividades, con sus gestos, sus palabras y sus obras se verifican por sus prácticas, pero también por el “sedimento” que esas prácticas re-vierten sobre sí mismos, es decir, sobre sus gestos, sus palabras y sus obras. La circunstancia humana, pues, lo es de unos protagonistas que, desde ella, la padecen, la conservan, la fecundan, la enmiendan.

Además, apoyado en lo que han señalado Giddens (1995) y Sloterdijk (2001), quiero llamar la atención sobre un rasgo pregnante para el discernimiento de la modernidad, y es que frente a todo periodo precedente, ésta exhibe un dinamismo extremo. El mundo moderno, escribe Giddens, es un “mundo desbocado”. Frente a esta situación, el significado e importancia práctica que adquiere la posibilidad del reconocimiento lo convierten en un factor estratégico. El reconocimiento es, más que un dato, un elemento o aspecto en el campo de las relaciones y el fluir de los quehaceres que, en un mundo desorganizado, reportará, por contraste, confianza, idea de dominio o seguridad.

Hay, pues, un primer resorte en la motivación de la identidad: mecanismo de defensa frente al caos, lo indefinido y la incertidumbre. Es dable apreciar el modo en que “la identidad” ha devenido “objeto-problema” de la modernización reflexiva, si partimos de considerar que uno de los ejes propulsores de la modernidad ha sido el de la “movilización”. Esto ha sido así, de un modo preciso aunque no el único, a partir de la puesta a punto de un dispositivo “para” y “de” la sociedad civil, a través del movimiento de secularización, por tanto, ha sido así de modo preponderante en las ciudades, en el ámbito urbano. Se trata de la cristalización, de la agregación y dinámica de esa ciudadanía, de esa sociedad civil, en una forma precisa, la de una disposición tal que les habilita para el ejercicio del cuestionamiento y la crítica, en lo que cabe avizorar la premisa y el talante del conocimiento científico. Un alto contraste para mi argumento se ilustra si consideramos que el conocimiento hegemónico en la sociedad feudal, proponía como criterio para la afirmación y el mantenimiento de “las verdades”, su fundamento en el conocimiento “revelado” y, complementariamente, en la vigencia del principio de autoridad. En cualquier caso, nos hallamos frente a un conocimiento dogmático, sostenido sobre principios básicos que muy

difícilmente admiten discusión o crítica, y que, para que no quepa duda alguna, se declaran innegables. A diferencia y en oposición a ello, entre los criterios que cualifican a un conocimiento como científico están los siguientes: debe formularse de manera clara, debe ser público, y sobre todo debe someterse a la discusión, la réplica y a la crítica, éstas son, inclusive, condiciones de posibilidad para cualquier conocimiento científico.

Entonces, la identidad es la acción que el hombre realiza en vistas a una determinada circunstancia: la moderna y con una precisa finalidad: reconstituir un orden. En ese sentido leo a Maffesoli (1992) cuando sugiere que la identidad es una creación del burguesismo; lo entiendo como referencia a los gestos, las prácticas sociales e instituciones que convergen en resaltar, defender o acrecer lo “definido”, lo “regular”, lo “estable”: el orden. Lo que ha conllevado a desatar prácticas de imposición, tales como las actividades del tribunal de la inquisición; de vigilancia y acoso como “el Gran Encierro” de la época clásica, tan bien documentado y estudiado por Foucault. Retengamos de esto último que la añoranza del orden que se anuncia en la voluntad de “identidad” no se olvida de diagramar nuevas jerarquías.

La circunstancia es de desorden, caos, crisis, relativismo, todo en movimiento, incertidumbre. La finalidad es la de estabilizar, ordenar, definir, fijar, prevalecer. La idea-fuerza es la identidad, y, la acción, afirmarse en ella. Por vías diversas y al crisol de múltiples acontecimientos, “ahí está la identidad”. Un objeto-problema más para los pendientes de nuestra modernidad. Está como constitutiva de nuestro mundo de la vida, de nuestra escenografía y, más aún, coreografía social y cultural, pero su modo de ser entraña dificultades, conflicto y antagonismo.

Porque la identidad es también artefacto político, en tanto dispositivo de presentación y acción pública ha venido avezándose, desde entonces, como conciencia reflexiva, a través de la circunstancia moderna; circunstancia que debe entenderse como “obra en marcha”, no obstante conserve o mantenga a través de los siglos una cualidad pregnante. La identidad, en suma, llega a constituirse en artefacto político, dispositivo estratégico autenticador, legitimador del ser. Cada quien debe hacer un uso estratégico, perspectivo (relativizador) de sus recursos y capacidades en un mundo, en una arena

social, en la que se ha desatado la relatividad, la duda y el cuestionamiento al mismo tiempo que se propaga, habiéndose convertido en una “idea-valor” en lo político, la de la igualdad universal de los individuos.

Un mundo social que ha venido proponiendo (construyendo) distintas combinaciones y cánones de ordenamiento (atributos, capacidades y cualidades) de los seres, es decir, ordenamiento atravesado por el vector de una política que no ha sido capaz de formular y convocar las diferencias que articula sin reincidir en el orden de la jerarquía. Hay de clases a clases entre los seres. Y como tal funcionamiento estratégico, encuentra en nuestra modernidad tardía, en nuestra modernización reflexiva, un pivote habilitado en la insuflada forma del “individuo”.

En ese sentido resulta ostensible que el eje o núcleo semántico dominante para la palabra “identidad”, desde hace unas décadas, es aquel que remite a cosas como la personalidad, el sí mismo, el autoconcepto, la conciencia de sí, el modo de ser de la persona, el grupo o la sociedad. De modo más simple o directo, la “identidad” nos remite –e informa de– la nacionalidad, estado civil, profesión, religión, ideología o militancia política, entre otras cosas. En cualquier caso, aspectos todos ellos que cualifican al sujeto, atributos, determinaciones, pertenencias, etc., que, se supone, determinan, condicionan y/o influyen en la forma del ser: sea que se trate de una persona o de un grupo: familia, club, sociedad, corporación, y hasta comunidad cultural, étnica, religiosa, etc. Por ello es que, también al interior de las categorías, parece no haber sosiego en el vector de lo político. Ahí también, al interior de las clases, de los grupos, de las familias, de las parejas... se experimenta la tensión del legítimo sustento identitario. El problema ¿límite de la cualidad moderna?, parece revelarse como la incapacidad de generar ordenamientos no exclusionistas. No tanto que se tenga que evitar la producción de diferencias, pues, lógicamente, la idea de orden supone la categoría de lo diferente, de las diferencias. Porque ante un campo dado de lo único indiverso, es decir lo igual absoluto, carece de sentido la noción de orden. Pero esa es, me temo, una posible vicisitud que la disposición circunstancial de la modernidad entraña, y, de modo más plausible en esta modernidad tardía con sus proclamas del “fin de las ideologías” y, aún, del “fin de la historia”. O para decirlo con la inflexión que introduce Lipovetsky (2006), en estas condiciones de hipermodernidad, en estos tiempos de hiperindividualismo: “todo el mundo

para mí”, o aun, “el mundo a mi capricho...”. Caso en el cual deja de tener sentido, porque deja de haber lugar para ello, no sólo hablar sino imaginar la política, y, por cierto, la identidad sale sobrando como signo de identificación y reconocimiento público. Entonces, nuestras reuniones se verán amenazadas de convertirse en diálogo de sordos, cada quien “amo de las palabras”, determinando lo que éstas significan, como Humpty Dumpty, aquel huevo loco del relato de Lewis Carrol, o, peor, sólo prevalecerá aquel que, disponiendo de los medios simbólicos y materiales termine por ningunear, anonadar y, sin más, fagocitar a los demás. ¿El sobreviviente?, ¿el último hombre?

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z. *La sociedad individualizada*. Madrid, Cátedra, Teorema, 2001.
- _____. “Exclusión social y multiculturalismo”. En: *Claves de razón práctica*, (137): 4-13, Madrid, 2003.
- BECK, U. *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós, 1998.
- BECK, U.; GIDDENS, A. y LASH, S. *Modernización reflexiva*. Madrid: Alianza, 1996.
- EMMA, J.E. y SANDOVAL, J. “Mirada caleidoscópica al construccionismo social”. En: *Política y sociedad*, 40 (1): 5-14, Madrid: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, 2003.
- FERNÁNDEZ, P. *La Psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos - El Colegio de Michoacán, 1994.
- FOUILLÉE, A. *L'Evolutionnisme des idées-forces*. París: Félix Alcan, 1890.
- _____. *La psychologie des idées-forces* T. 1, Paris: Félix Alcan, 1893.
- GERGEN, K. *Toward transformation in social knowledge*. London: Sage, 1994.
- _____. *Modernidad e identidad del yo*. Ideas 30, Barcelona: Península, 1995.
- GIMÉNEZ, G. *La identidad social o el retorno del sujeto en sociología*. Versión (2): 183-205, México D.F.: UAM-X, 1992.

- GROSSBERG, L. "Identidad y estudios culturales ¿no hay nada más que eso?". En: HALL, S., y DU
- GAY, P. (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HABERMAS, J. "La modernidad, un proyecto incompleto". En: FOSTER, H. (ed.). *La posmodernidad*. Ensayo, Barcelona: Kairós, 1985.
- HALL, S. "¿Quién necesita identidad?". En: HALL, S. y DU GAY, P. (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HUIZINGA, J. *El concepto de la historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- LIPOVETSKY, G. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. México: Joaquín Mortiz, 1969.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Carlos. "Lutero y los meones de agua bendita". En: *La Jornada*, 24 de octubre de 2007.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Ideas y creencias*. O.C. V, Madrid: Revista de Occidente, 1934.
- _____. *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Émile Bréhier*, O.C. VI, Madrid: Revista de Occidente, 1942.
- SLOTERDIJK, P. *Eurotaoísmo*. Barcelona: Seix Barral - Los Tres Mundos, 2001.
- TORREGROSA, J.R. "La identidad personal como identidad social". En: TORREGROSA, J.R., y SARABIA, B. *Perspectivas y contextos de la psicología social*. Barcelona: Hispano Europea, 1983.
- VILLORO, L. *El pensamiento moderno*. Cuadernos de La Gaceta 82, México D.F.: El Colegio Nacional - Fondo de Cultura Económica, 1992.

¿Condicionamiento o libertad?

CATALINA LÓPEZ GÓMEZ*

Universidad de Cartagena

Cartagena (Bolívar)

“Los hombres son libres [...] mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa”

ARENDDT (1996, p. 165).

PRESENTACIÓN

En oposición a una postura esencialista, Arendt defiende la tesis según la cual no es posible reconocer la existencia de una naturaleza humana. Sin embargo, sostiene la idea de una condición humana y, al mismo tiempo, da por sentado de manera férrea la libertad del hombre. De lo anterior se puede deducir que el planteamiento arendtiano parecería estar abocado a la tensión consistente en que así como se exalta la autonomía del hombre para tomar decisiones, dicha autonomía estaría restringida por un condicionante previo e

* Filósofa de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

inevitable. ¿Cómo comprender la propuesta de Arendt según la cual los hombres son libres y, a la vez, están condicionados? Con el ánimo de dar una respuesta a esta tensión, el presente trabajo explora el sentido de *condición humana* y de las actividades que, según Arendt, le son constitutivas. El examen de la labor, el trabajo y la acción permitirá mostrar cómo dentro de este planteamiento es la acción la que permite el ejercicio de la libertad y sostener que, en la medida en que se entiende correctamente en qué consiste aquella, la dificultad que aparece en un primer momento al aceptar que el hombre está condicionado y a la vez es libre, se diluye.

EL RECHAZO AL ESENCIALISMO Y LA DEFENSA DE LA LIBERTAD

Al leer la *Condición humana* salta a la vista la contraposición propuesta por Arendt entre el concepto que da nombre a su libro y el de naturaleza humana. ¿Por qué se resiste Arendt a hablar de naturaleza humana?, ¿son la condición humana y la naturaleza humana lo mismo?, ¿se trata de un problema terminológico, de una estrategia para distinguirse de otros autores?, ¿es una forma alternativa de denominar uno de los lugares comunes de la reflexión filosófica?

Arendt descarta la idea de naturaleza humana al afirmar que ésta supone una noción de hombre como ser predeterminado a –históricamente. Para la autora, aceptar la naturaleza humana implica reconocer como válido un esencialismo que supone el aplastamiento del ser humano y de su existencia. Al huir de la idea de esencia, Arendt se opone a la consideración de que existe un modelo predeterminado para lo humano.

La negativa anterior se fundamenta en una lectura en clave metafísica de la idea naturaleza humana¹. Según Arendt, el hecho de aceptar una naturaleza

¹ “La situación se torna desesperada una vez que queda demostrado que las viejas cuestiones metafísicas están desprovistas de sentido”. *La crise de la culture (Entre el pasado y el futuro)*, p. 125.

humana implica que el hombre puede ser definido. ¿Quién podría definirlo? Resulta complicado admitir que el hombre está en capacidad de definirse a sí mismo. En efecto, Arendt muestra la complejidad y la imposibilidad que tiene el hombre de determinarse o de definirse en la medida en que “eso supondría saltar de nuestra propia sombra” (ARENDR, 1993, p. 24). Así pues, aceptar la idea de naturaleza humana conduce necesariamente a una postura teológica que, desde el punto de vista de la autora, no se debe aceptar.

No obstante, ¿no resulta evidente que el hombre, en tanto *homo sapiens*, posee una naturaleza humana? El aspecto biológico parece fomentar la idea según la cual existe una naturaleza humana en la medida en que hay rasgos naturales que determinan lo que es un ser humano como individuo al interior de una especie. De esta manera, se podría considerar que una lectura de este tipo pone en aprietos la propuesta de Arendt, pues parece evidente la existencia de la naturaleza humana considerada de esta forma.

Sin embargo, a lo que Arendt se opone es al esencialismo que entraña la idea de naturaleza humana y no a la idea de que puedan existir rasgos naturales que definan desde la perspectiva biológica a los seres humanos. En palabras de Arendt, “las condiciones de la existencia humana –la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra– nunca pueden ‘explicar’ lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente” (ARENDR, 1993, p. 25). En consecuencia, se puede afirmar que Arendt se aleja de la tradición filosófica que sostuvo la existencia de una naturaleza humana, dentro de la que se hallan inscritos Platón y Aristóteles, y, al hacerlo, enfatiza la importancia de la libertad del ser.

Sartre y Arendt comparten el rechazo hacia la concepción esencialista, la cual, desde su perspectiva, pone la existencia humana tras los barrotes de la predeterminación. Para Arendt, es la existencia del hombre la que lo determina y, al igual que para Sartre, el hombre es como un libro que no se ha escrito, en el que la libertad adquiere un papel neurálgico. Es claro que, aun cuando el ser humano está condicionado, su condicionamiento no es definitivo ni absoluto. Tal como lo expresaba Sartre, el hombre está condenado a ser libre y es responsable de su propio devenir. “*Si, en effet, l’existence précède l’essence,*

on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée: autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. [...] Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui – même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait” (SARTRE, 1970, pp. 36-37).

LA LIBERTAD EN EL MARCO DE LA CONDICIÓN HUMANA: ¿UN SENTIDO RESTRINGIDO?

Tras las anteriores consideraciones es necesario, sin embargo, hacer una aclaración: la noción de libertad defendida por Arendt se aleja diametralmente de considerar al hombre como un ser sin condicionamientos y libre de cualquier tipo de atadura. En efecto, el argumento central de la autora es que, si bien los hombres no poseen una naturaleza en el sentido clásico del término, sí tienen una condición.

Arendt sostiene que el ser humano se encuentra constantemente condicionado. Según la autora, todas las cosas con las que entra el hombre en contacto se convierten en condiciones de su existencia. Desde la perspectiva de Arendt, hay dos tipos de condicionamiento: uno de carácter biológico, que determina cuándo se es un ser humano y cuándo no, y otro creado por los mismos hombres: uno autofabricado. Así, “cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana. [...] De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados” (ARENDRT, 1993, p. 23). Arendt considera que, aunque los seres humanos permanecen ligados al reino animal, se separan de éste de manera constante al tender hacia un mundo artificial creado por ellos mismos.

La siguiente cita ilustra ampliamente la anterior consideración: “El mundo en el que la *vita activa* se consume, está formado de cosas producidas por las actividades humanas; pero las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres condicionan de manera constante a sus productores humanos. Además de las condiciones bajo las que se da la vida del hombre en la Tierra,

y en parte fuera de ellas, los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales” (ARENDRT, 1993, p. 23). Para Arendt, el rasgo que sobresale de la condición humana consiste precisamente en poder autofabricar su condicionamiento.

Aún si los hombres emigraran a otro planeta –afirma la autora–, no dejarían de estar condicionados, sino que las condiciones en las que viven en la Tierra cambiarían. Tal como lo afirma Arendt: “incluso estos hipotéticos vagabundos seguirían siendo humanos; pero el único juicio que podemos hacer con respecto a su ‘naturaleza’ es que continuarían siendo seres condicionados, si bien su condición sería, en gran parte, autofabricada” (ARENDRT, 1993, p. 24). En esta situación hipotética, ¿cómo es posible que los hombres sigan siendo hombres? Para Arendt, a pesar de cambiar sus condiciones, siguen siendo hombres justamente porque están condicionados.

Como se deduce de lo anterior, Arendt admite y reconoce la importancia del condicionamiento humano, de manera que la idea de una libertad absoluta se desvanece. Ahora bien, si el rechazo de Arendt en contra del esencialismo se fundamentaba en una defensa de la libertad, ¿cómo comprender la libertad en el marco del condicionamiento?

Para resolver esta pregunta es necesario ahondar en el sentido que tiene la noción de *condición humana*. A partir de su examen se evidenciará cómo mediante la idea de acción comprendida en ésta es posible hallar el sentido arendtiano de libertad.

LA CONDICIÓN HUMANA Y SUS ACTIVIDADES: LABOR, TRABAJO Y ACCIÓN

Como se expuso anteriormente, Arendt parte del supuesto según el cual el ser humano se encuentra constantemente condicionado, ya sea por condiciones naturales o autoproducidas. A partir de la lectura del primer capítulo de la *Condición humana*, resulta claro que, al proponer la distinción entre naturaleza

humana y condición humana, Arendt no discute acerca de las características esenciales de la existencia, sino de las condiciones en las que en la tierra se han dado la labor, el trabajo, la acción.

En efecto, Arendt propone que la *vita activa* designa las tres actividades antes mencionadas. Estas condiciones son fundamentales en la medida en que cada una representa “una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (ARENDR, 1993, p. 21). Para Arendt, el desarrollo de la labor, el trabajo y la acción está relacionado con la búsqueda de sentido que el hombre da a su existencia. En efecto, es sólo a partir del desarrollo de éstas que el hombre está en condición de trascender sus necesidades biológicas y encontrar su autonomía. En las líneas siguientes se desarrollará brevemente qué entiende Arendt por cada una de estas actividades.

La **labor** “es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida” (ARENDR, 1993, p. 21). El fundamento e incentivo de la labor son las necesidades biológicas de los hombres. Por ello, cuando el hombre labora lleva a cabo, de manera sistemática, el simple propósito de preservar su vida, o de responder a sus necesidades biológicas vitales. De ahí que Arendt afirme que “la condición humana de la labor es la misma vida” (ARENDR, 1993, p. 21).

Por su parte, el **trabajo** “es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo” (ARENDR, 1993, p. 21). Es la labor lo que permite al hombre la creación de un mundo artificial de cosas. En palabras de Arendt, “la condición humana del trabajo es la mundanidad” (ARENDR, 1993, p. 21). El propósito fundamental del trabajo es la producción de objetos. Por ello, el trabajo sigue una racionalidad de medios y fines: con el propósito de lograr un fin específico, el hombre se procura los medios adecuados.

Para Arendt, ni la labor ni el trabajo son lo específicamente humano, pues en ellas el componente natural es determinante y no son expresiones constitutivas

de la libertad. Por un lado, la labor se relaciona con necesidades básicas. Como se sugirió en los párrafos anteriores, la labor, al ocuparse de aquello que el hombre hace por necesidad, tiene como propósito el mantenimiento de la vida. Partiendo de allí se puede afirmar que el *animal laborans* lo es por necesidad y no por voluntad o como expresión de su individualidad. Dicho de otro modo, aunque la labor es condición constitutiva de la *vita activa*, se presenta como una negación de la libertad del ser. Esta idea queda ratificada si se piensa que por su mismo propósito, la labor es repetitiva y está por fuera de lo que el hombre está en condiciones de escoger.

El trabajo, por otro lado, está relacionado con un elemento natural y necesario que determina de manera definitiva a los seres humanos. Mediante el trabajo el hombre reacciona frente a la consideración de que su duración vital es limitada. El hombre, sostiene Arendt, a diferencia de los animales, está en capacidad, a través del trabajo, de producir cosas, las cuales, a su vez, le permiten encontrar la inmortalidad. “Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza «divina»” (ARENDR, 1993, p. 31). En otras palabras, puesto que una de las características de la existencia humana es la finitud, el hombre lucha contra este condicionamiento natural a partir del trabajo (fabricando objetos que permanecen).

De lo anterior podría pensarse, de una manera preliminar, que el trabajo pareciera no requerir de la presencia de los otros. No obstante, aún si se sostuviera que por intermedio de los objetos que se obtienen con el trabajo el fabricante se relaciona con sus semejantes, la relación entre hombres se daría por la obtención y el intercambio de objetos y no por el valor que tienen los hombres por sí mismos. El hombre en el trabajo está privado del mundo y se confina a satisfacer su ansia de inmortalidad, de manera que sus obras, aun cuando pueden ser públicas no son políticas. Por eso, según Amiel, esta actividad no es antipolítico como la labor sino sólo apolítica (AMIEL, 2000, p.65).

La idea de que ni la labor ni el trabajo constituyen lo fundamentalmente humano se puede corroborar con los argumentos de Amiel, quien al referirse

a ambos escribió: “[la labor] es correlativ[a] al ciclo biológico de la vida, corresponde a la condición humana del organismo viviente [...] está inmers[a] en la naturaleza y no es, según Arendt, para nada fundamentalmente humano [...] es circular, iterativ[a], cíclic[a] y anónim[a]” (AMIEL, 2000, p. 63)². Para Amiel, en la medida en que la labor pertenece al ciclo vital no permite la permanencia, ni crear un mundo común ni revelar lo que es cada individuo. “En este sentido, la esfera de la labor es antipolítica” (AMIEL, 2000, p. 64). En ese mismo sentido, Amiel sostiene que, para Arendt, el trabajo edifica un mundo no natural levantado en contra de la naturaleza, construyendo objetos no destinados para el consumo sino para lograr su inmortalidad. En el trabajo, el *homo faber* impone su voluntad.

En este punto es preciso aclarar que ni la labor ni el trabajo son rechazados en sí mismos por Arendt. Lo que la autora afirma es que el énfasis en éstos es lo que propicia la abolición de las relaciones que se tejen entre las tres actividades de la *vita activa*, y que son precisamente éstas las que permiten distinciones sumamente importantes, como la de lo necesario y la libertad, y lo público y lo privado. El obrar teniendo en cuenta sólo la labor y el trabajo implica la primacía del instrumentalismo y el utilitarismo, que de ninguna manera apuntan a la libertad (cf. AMIEL, 2000, p. 66).

Descartados la labor y el trabajo como los rasgos definitivos de la condición humana, resta examinar el sentido arendtiano de acción y descubrir en qué medida éste le abre las puertas al ejercicio de la libertad.

ACCIÓN Y LIBERTAD

El carácter distintivo de la acción en el marco del pensamiento de Arendt se intuye apenas se hace la exposición general de las tres condiciones de la *vita activa*.

² Los corchetes explicativos se deben a que en la traducción del texto de Amiel los términos utilizados son distintos: labor se reemplaza por trabajo y trabajo por obra. De aquí en adelante las citas de Amiel se ajustarán de acuerdo con la traducción de Arendt (Paidós) con el fin de no crear confusiones innecesarias en el lector.

En efecto, la autora afirma que si bien las tres actividades y sus condiciones se encuentran relacionadas con la condición más general de la existencia humana, es decir la natalidad y la mortalidad³, es la acción la que se relaciona con la natalidad de manera más estrecha. “El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (ARENDR, 1993, p. 23).

Por ello, para comprender la noción de acción que propone Arendt, es importante clarificar primero la idea de nacimiento. Según Arendt, los seres humanos atraviesan por dos eventos de este tipo. El primero podría catalogarse como biológico y se entiende como aquél que le permite al hombre llegar a la tierra. Sin embargo, dado que este nacimiento no garantiza la interacción de los hombres con su mundo, se requiere un segundo nacimiento, que, más allá de permitir la llegada del hombre al mundo, lo vincule con éste. Es gracias a este segundo nacimiento que el ser humano deja de ser un qué y se convierte en un quién, a partir de su capacidad para hablar y para actuar.

Como se desprende de lo anterior, la noción de segundo nacimiento remite, a su vez, a la relación que propone Arendt entre la acción, el pensamiento y el lenguaje. Con respecto al papel del pensamiento, Arendt considera que sólo las experiencias están en capacidad de orientar al pensamiento. De ahí que la acción sea de suma importancia. En efecto, la condición humana pretende ‘pensar lo que hacemos’. Al exponer su crítica a la modernidad y al afirmar que pensamiento y acción deben ir necesariamente de la mano, Arendt, en *Sobre la revolución*, afirma: “los hombres de acción y los hombres de pensamiento se han divorciado” (ARENDR, 1988, p. 260). Arendt critica el hecho de que el pensamiento se haya emancipado de la realidad en la modernidad, de la experiencia política, de la facticidad. De ahí que resulte necesario, según la autora, volver a ligar acción y pensamiento.

³ La relación es así: la labor asegura la supervivencia individual y la vida de la especie; el trabajo y su producto artificial conceden permanencia a la vida mortal del hombre, y la acción, en la medida en que “se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia” (ARENDR, 1993, p. 22).

Para Arendt, acción y lenguaje se dan en la interacción humana, y es a partir de éstos que el hombre hace su aparición frente a los otros e interactúa con ellos. Sólo con la palabra el hombre se realiza plenamente y se reconoce como distinto dentro de la homogeneidad. “Si la acción corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, vivir como ser distinto y único entre iguales” (ARENDR, 1993, p. 202).

Para resumir lo anterior se puede afirmar que, mientras el primer nacimiento condiciona al ser humano pues lo inscribe en un escenario con limitaciones, el segundo le brinda la capacidad de actuar y ejercer la palabra, de cambiar lo que ya ha sido dado, de ser libre. “El hombre es en sí mismo un comienzo, un innovador, por lo tanto alguien, una libertad” (AMIEL, 1993, p. 68).

Partiendo de esta noción de libertad, claramente relacionada con la acción, resulta claro por qué, para Arendt, ésta requiere el abandono de la inmediatez inherente a las necesidades naturales (labor). “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento” (ARENDR, 1993, p. 201). Acción es “la libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer” (ARENDR, 1996, p. 163).

Esto remite a una de las principales apreciaciones de Arendt con respecto a la acción, consistente en que es mediante ésta que los hombres tienen la posibilidad de poner en jaque las tradiciones imperantes, las cuales, no dan cuenta de la existencia individual. “La acción es infinita, fuerza toda limitación, amenaza toda barrera, toda estabilidad” (AMIEL, 2000, p. 70). Según Arendt, la acción es lo que permite develar lo que se encuentra oculto. Se caracteriza por ser imprevisible y por ser lo que posibilita al hombre expresarse como tal (y no sólo como un ser biológico). Para Arendt, el hombre lo es en sentido pleno

sólo cuando actúa, de manera que existe la posibilidad de que los hombres pasen por la vida sin expresarse, sin acción ni libertad⁴.

En ese sentido, la acción se manifiesta como la actividad que conduce a la libertad. Tal como lo expone Amiel, la propuesta de Arendt consiste en el reto de pensar nuevos acontecimientos sin la guía de la tradición, de enfrentarse, de confrontarse a lo incalculable, a lo imprevisible. De allí se puede concluir que la libertad se traduce como espontaneidad y novedad. En palabras de Arendt, “lo contrario de la necesidad no es la contingencia o el accidente, sino la libertad” (ARENDR, 1983, p. 78).

Como se desprende de las anteriores reflexiones, resulta claro que, para Arendt, acción y libertad se encuentran absolutamente imbricadas y son interdependientes. Por una parte, el hombre requiere ser libre para poder actuar, para comenzar algo nuevo y proyectarse como un quién. Y, de otro lado, si se piensa que el hombre, al ser libre no está predeterminado, parece necesario que éste actúe para realizarse en el mundo. Así, la libertad y la acción, para Arendt, irrumpen en el orden rutinario y automático de los acontecimientos y le permiten al hombre crear una nueva realidad.

Tras las anteriores consideraciones ha quedado claro que la acción es la actividad de la condición humana que, según Arendt, conduce al ejercicio de la libertad. Sin embargo, aún es necesario profundizar en el sentido y matices de la acción, pues éstos no se agotan en las relaciones que se pueden establecer con la natalidad, el pensamiento y el lenguaje. Sólo así se hará evidente el hecho de que dicha libertad en el marco de la acción tiene, desde la perspectiva de Arendt, un sentido eminentemente político.

⁴ Varios de los fenómenos históricos que trae Arendt a colación aluden a experiencias en las que, a su juicio, el hombre ha vivido sin actuar, en medio de la pérdida de su libertad. En el totalitarismo, por ejemplo, los seres humanos abandonan su libertad y la subrogan a la voluntad de un supremo, el cual se encarga de solucionar los problemas que, en ejercicio de la acción, deberían ser enfrentados por el hombre. Ver *Los orígenes del totalitarismo*.

LA DEFENSA DE LA LIBERTAD EN UN SENTIDO POLÍTICO

Para Arendt, la acción, es la “única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente *la* condición –no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política” (ARENDR, 1993, p.21-22).

En la cita anterior se refleja con claridad el vínculo que propone Arendt entre la acción y la vida política. Así mismo se puede identificar que dicho vínculo está mediado por la idea de pluralidad. En efecto, desde la perspectiva de Arendt, el hecho de que la acción preserve la pluralidad la eleva como condición fundamental para la política. Para comprender esta idea es preciso considerar que la acción requiere siempre de la presencia de los otros, es decir, que sólo es posible que se dé en el marco de la pluralidad. Según Arendt, “la pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (ARENDR, 1993, p. 22)⁵.

Ahondando en la idea de pluralidad, Arendt afirma que ésta es la que permite que los seres humanos sean distintos y, al mismo tiempo, iguales, pues a la vez que ubica a los hombres en el mismo plano permite la emergencia de su individualidad. En otras palabras, para Arendt, la individualidad se reconoce sólo a partir de la interacción con el otro, que no es otra cosa que el proceso de relación que se lleva a cabo por medio de la acción.

Esta idea se ratifica con la siguiente afirmación: “sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella,

⁵ En palabras de Arendt, “la acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa” (ARENDR, 1993, p. 22).

y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás” (p. 38). A partir de esto resulta claro que para que la acción tenga el lugar central que Arendt le asigna, se requiere un mundo habitado por otros. Esta relación entre acción y ‘estar juntos en el mundo’ demuestra que el hombre, para Arendt, es un *zoon politikon* tal como lo afirmó Aristóteles⁶.

En síntesis, Arendt sostiene que las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos y que no es posible imaginar la acción sin la presencia de los otros. Por ello se afirma que la acción implica pluralidad. Pero, ¿cómo asegurar dicha pluralidad?, ¿cuál es el espacio que garantiza la pluralidad? En el planteamiento de Arendt, la pluralidad pareciera posible únicamente en la medida en que existe un ámbito público.

Para comprender la idea de ámbito público para Arendt, es preciso traer a colación la distinción que la autora realiza entre Tierra y Mundo. Arendt sostiene que, mientras la Tierra es el hábitat natural en el que se encuentra el hombre⁷ (la condición general de la vida orgánica y el espacio de movimiento de los seres humanos), el Mundo es el escenario construido por los propios seres humanos. Para Arendt, es en este último en donde se da la acción y en donde el hombre se puede realizar como tal y distinguirse de los demás animales. El mundo es la muestra de que el hombre no está totalmente determinado por la naturaleza y es lo que da paso a lo público y a la pluralidad. En ese sentido se puede afirmar que el mundo es el espacio que posibilita la acción y, con ella, la libertad.

En otras palabras, Arendt sitúa la esfera pública en el Mundo común que es más viejo que el hombre y que sufre modificaciones cuando éste ingresa a él. Para Arendt, el mundo es el espacio que propicia la aparición ante los otros, que permite que el “quién” aparezca en la escena pública y abandone su intimidad. El mundo obliga al hombre a salir de lo privado, de la esfera de la vida y de la fabricación. En el Mundo común, el hombre debe exponerse (Cf. ARENDT, 1993, p. 69), por lo que resulta claro que es el espacio en el que se desarrolla la acción.

⁶ Cuando se afirma esto no se hace en el sentido esencialista que, como se vio, rechaza Arendt.

⁷ Determinación de tipo biológico.

El Mundo que es común a todos ha de ser trascendente e inmortal. En efecto, si el Mundo común es lo que compartimos con los que estuvieron antes y con aquellos que vendrán, y si se ingresa a él al nacer y se le abandona al morir, éste debe estar ahí antes del nacimiento y debe seguir ahí después de nuestra muerte. El Mundo común debe trascender “nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro” (ARENDR, 1993, p. 64). Por lo tanto, al manifestarse en lo público, el espacio público no debe establecerse para una generación ni ser planeado sólo para los vivos, sino que “debe superar el tiempo vital de los hombres mortales” (ARENDR, 1993, p. 64), pues “la publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo” (ARENDR, 1993, p. 64).

La esfera pública que implica este mundo común no sólo brinda un espacio en el que las cosas no perecen, sino que posibilita diferentes perspectivas acerca del mundo común que los hombres comparten. En efecto, quienes están presentes en él ocupan diferentes posiciones, ven y oyen desde una posición distinta. Al respecto cabe recordar que la esfera pública es el espacio de la pluralidad. “En términos generales, lo público es conceptualizado como un espacio de aparición que permite que las obras y las palabras sean mutuamente reconocidas por los actores y que la pluralidad, constitutiva de la condición humana, se manifieste” (RABOTNIKOF, 1997, p. 143).

“La igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser ‘igualados’ en ciertos aspectos y para fines específicos. Como tal, el factor igualador no surge de la ‘naturaleza’ humana, sino de fuera” (ARENDR, 1993, p. 236). El verdadero trabajo del hombre consiste en construir esta esfera pública. Así, aunque se requiera la labor para sobrevivir y el trabajo para crear un mundo estable, “la esfera pública, el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es por lo tanto más específicamente ‘trabajo del hombre’ que el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo” (ARENDR, 1993, p. 230).

La idea anterior es realizada por Arendt cuando afirma que la supervivencia del mundo común sólo se garantiza en la medida en que haya pluralidad humana, pues su fin llega cuando se ve sólo bajo un aspecto. Al

respecto Arendt trae a colación el caso de las tiranías (donde se presenta un radical aislamiento y nadie está de acuerdo con nadie) y el ejemplo de las sociedades de masas (en donde todos se comportan como miembros de una misma familia y se prolonga la perspectiva del vecino). Para la autora, “en ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos” (ARENDR, 1993, p. 67)⁸.

¿Por qué Arendt insiste reiteradas veces en la importancia de este mundo común? ¿En qué medida es válido el llamado a reivindicar en la actualidad la esfera pública y la interacción que se da en ella? Parece que para la autora la existencia de un mundo común y de una esfera pública es determinante en la medida en que, de no existir estos espacios, el hombre estaría limitado a los condicionamientos que le proporcionan la Tierra y, por lo tanto, no podría hacer uso de su libertad. Esto, a su vez, llevaría a la lamentable consecuencia de que no habría campo para la acción, y con ello, para la política. Así, en la medida en que Arendt alega que es necesario rehabilitar el actuar político, pues “la política es la esfera de la *existencia auténtica*, el lugar exclusivo y privilegiado donde al hombre le es dado realizarse en cuanto tal” (FLORES, 1996, p. 91), resulta necesario garantizar un espacio público, un mundo común, en el que la acción tenga lugar y en el que se pueda dar la diferencia.

⁸ De acuerdo con Amiel, Arendt propone que ciertas experiencias históricas que han sido maltratadas por la tradición admiten una relectura. “El fin es, entonces, comprender la ‘vita activa’ y lo que ha llevado a una doble alienación que nos hace rehusar la condición humana, huir de la Tierra hacia el universo, y del Mundo hacia el Yo” (Amiel, 2000, p. 60). En el mismo sentido, es necesario resaltar que buena parte del esfuerzo de Arendt consiste en una crítica la modernidad centrada en afirmar que ésta ha conllevado una desaparición de la acción: al esperar un cierto comportamiento de parte de los miembros (actitud que es favorecida por las normas), se elimina la acción espontánea y, con ella, el elemento primordial de la política. Para Arendt, la modernidad es una era de conformismo, en la que la esfera de lo social abarca y controla a todos los miembros de la sociedad. En esta era, la conducta reemplaza a la acción y se convierte en la principal forma de relación humana. Arendt afirma que la labor es en la modernidad la actividad fundamental. El hombre se ha convertido en un animal laborans y las relaciones que determina la acción han ido desapareciendo por la preeminencia de la vida contemplativa frente a la vida activa. En síntesis, para Arendt, la modernidad ha acabado con el mundo común.

Para sintetizar las ideas anteriores se podría afirmar que, según Arendt, la acción y, por lo tanto, lo público resultan indispensables para que lo político permanezca. De ahí que sea necesario rescatar la acción en las sociedades modernas para rehabilitar lo político, pues “*seule l'action (entendue d'abord comme agir politique) est capable de sauver le monde de la destruction*” (HUISMAN y VERGEZ, 1996, p. 405).

A lo largo de este ensayo, se ha afirmado que, con el fin de sostener la libertad, Arendt rechaza la idea de naturaleza humana y, en su lugar, propone hablar de condición humana. La tesis que Arendt sostiene consiste en que el hombre demuestra su libertad a partir de la acción, la cual se identifica con una de las condiciones básicas ‘bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra’. Para que la acción sea posible se requiere, a su vez, que exista y sobreviva un ámbito en el que ésta tenga lugar. Para Arendt, este espacio es la esfera pública que garantiza y preserva la pluralidad. Así, en el planteamiento arendtiano “no existe espacio público que preexista a la acción sino que se gesta en ella y, por supuesto, tiene que desvanecerse en su ausencia” (FLORES, 1996, p. 10). Para Arendt, en la medida en que se salvaguarda la acción se garantiza el ejercicio político. Por lo tanto, la política sólo se puede dar en la medida en que el hombre es libre, es decir, mientras dé preeminencia a la acción.

En las líneas anteriores se ha venido profundizando en la idea de libertad desde la perspectiva arendtiana, con el fin de disipar la posible tensión existente entre la libertad y el condicionamiento. A propósito de esto se puede afirmar, por un lado, que, para Arendt, la libertad implica un comenzar, un empezar algo nuevo, una irrupción en la cotidianidad. Si se parte de allí y se considera que la política requiere precisamente un proceso de construcción constante, en el que los hombres se enfrentan con el orden establecido y asumen el reto de volverlo a construir⁹, se podrá concluir que para que exista la política es necesaria la

⁹ Es preciso anotar que Arendt critica la equivalencia entre libertad y soberanía, pues esta última implica un dominio sobre los demás, como en el caso de las tiranías: “si los hombres quieren ser libres deben renunciar precisamente a la soberanía” (ARENDR, 1996, p. 167).

libertad y la actividad humana que la supone, es decir, la acción. Por ello, para el establecimiento de la política no es suficiente con que los seres humanos convivan en el mismo espacio. Es necesario que estos hombres actúen y, con ello, se manifiesten como seres libres. De ahí que Arendt afirme que los sujetos políticos son posibles únicamente gracias a la libertad. Para Arendt, “la *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción” (ARENDR, 1996, p. 158). Por lo tanto, la política es, en este planteamiento, el ejercicio de la libertad.

Sin embargo, la libertad arendtiana no debe asimilarse con el libre albedrío, sino con una libertad que se da en el espacio político, y que se no se puede comprender como un fenómeno de la voluntad. La libertad de Arendt no corresponde a “el *liberum arbitrium*, una libertad de elección que juzga y decide entre dos cosas dadas, una buena y otra mala, y cuya elección está predeterminada por un motivo que sólo se puede aducir para iniciar su puesta en práctica” (ARENDR, 1996, p. 163). La libertad de la que habla Arendt no es una libertad interior¹⁰, un asunto privado de introspección, un sentimiento íntimo sin manifestaciones externas, sino, por el contrario, una expresión que se da en el mundo, en la práctica política de los ciudadanos, en sus conflictos, interacción y convivencia. Se trata de algo que pertenece al espacio público, a la vida cotidiana. Para Arendt, el problema de la libertad es determinante en el campo político. De ahí que critique la tradición filosófica por distorsionar la libertad y desplazarla del espacio de la experiencia humana, es decir del campo público, al campo interior, al lugar del alma. Debido a esta misma razón es que Arendt rechaza los desarrollos científico-técnicos y el triunfo de la racionalidad instrumental en el seno de una sociedad capitalista, que limita la acción del hombre al seguimiento de unos patrones de consumo homogenizantes. Desde su punto de vista, tales fenómenos limitan de manera evidente el espacio de libertad.

¹⁰ Entre los primeros defensores de la libertad interior se encuentran Epicuro y Epicteto. Sus planteamientos están enmarcados en la crisis del sistema clásico de la Polis griega, que se produce luego de las invasiones macedonias y los enfrentamientos con los persas. Esta crisis supuso un derrumbe del “espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad” (ARENDR, 1996, p. 166), por lo que resulta natural el rechazo a lo político y el ensimismamiento, el refugio hacia lo interior.

Para finalizar, vale la pena traer a colación algunas inquietudes que surgen a partir de la intrínseca relación que establece Arendt entre libertad y acción. Teniendo en cuenta la importancia que tiene en el planteamiento arendtiano el concepto de libertad y recordando que Arendt sostiene que la actividad específica del hombre es la acción –y que sólo participando de ella se expresa como tal– ¿no sería posible sostener que Arendt está defendiendo una nueva definición de hombre en la que éste se encuentra determinado por su libertad? Por otra parte, si se tiene en consideración que, para Arendt, la acción se caracteriza por ser imprevisible, irreversible, por no tener autor, por tener un nacimiento pero no un desenlace, es decir, por no ser controlable, ¿no se podría pensar que la acción, por sus propias características, es sumamente peligrosa?, ¿su ejercicio no tendría grandes peligros inherentes?

BIBLIOGRAFÍA

Obras de ARENDT, Hanna

La vie de l' esprit, Paris: PUF, 1983.

Sobre la revolución. Madrid: Alianza, 1988.

La condición humana, traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós, 1993.

“Qué es la libertad”. En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996.

“Comprensión y política” y “El pensar y las reflexiones morales”. En: *Señal que cabalgamos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - FCH, No. 52, año 4, 2005.

Otros autores

AMIEL, Anna. *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

FLORES D'ARCAIS, Paolo. *Hannah Arendt. Existencia y libertad*. Traducción de César Cansino, Madrid: Tecnos, 1996.

HUISMAN, D. y VERGEZ, A. *Histoire des philosophes*. Paris: Nathan, 1996.

RABOTNIKOF, Nora. "El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas".
En: QUESADA, Fernando (ed.). *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales*.
Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Tomo 13, Madrid: Trotta, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1970.

Libertad negativa o libertad positiva: una reflexión desde el pensamiento de Hanna Arendt

GLORIA GALLO CUBILLOS*

Universidad del Rosario

Bogotá

PRESENTACIÓN

La tesis del presente trabajo es que desde el pensamiento de Hannah Arendt se infiere, que la razón de la crisis política actual –manifestada en la indiferencia de los ciudadanos por los asuntos públicos– surge del concepto de libertad propuesto desde el pensamiento contractualista moderno. La libertad moderna reduce el papel del Estado a un simple protector de los intereses privados, pues su tarea se ha centrado en la defensa de los asuntos económicos, siendo éste el propósito central de las políticas de Estado. Desde el pensamiento de Arendt creo que es posible encontrar un sentido de la actividad política diferente al mero intercambio económico en el mundo contemporáneo.

* Licenciada en Filosofía de la Universidad Santo Tomás y Magister en filosofía de la Universidad del Rosario. En la actualidad es profesora de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario.

Mundo en el que la globalización amenaza con hacer desaparecer por completo tanto el espacio público como el privado para reducirlos a puro mercado, en el sentido del lugar –material o virtual– donde sólo las transacciones económicas se dan cita. La tesis que pretendo mostrar se centra en el pensamiento de los llamados contractualistas (vistos desde el marco teórico de Isaiah Berlin) y el concepto de libertad planteado desde sus teorías políticas, para contrarrestarlo con la libertad concebida desde la tesis de la acción de Hannah Arendt.

En el pensamiento contractulista moderno, la legitimidad del Estado surge de la idea de un pacto hipotético por el que los hombres legan el ejercicio del poder a uno o varios gobernantes. Esta idea contiene en sí la hipótesis de que la unión política es contraria a la naturaleza humana; pues dicha comunidad surge por la necesidad de escapar a los peligros o a la guerra en la que se ven expuestos los hombres y las mujeres mientras vivan sin gobierno.

Hannah Arendt ve en los pensadores griegos una postura contractualista; sin embargo, a diferencia del contractualismo moderno, los griegos no consideraron que en este pacto los hombres perdieran parte su libertad con el origen de la polis; por el contrario, los ciudadanos griegos alcanzaban la libertad con su inserción en los asuntos políticos. Arendt afirma esto a partir de su estudio sobre las diferentes formas de vida no políticas que los griegos concebían (como la de la familia o la de los esclavos), pues la política no era la única forma de vida humana. La conformación de la polis era el resultado, no de un acuerdo en el que los hombres legan su libertad y poder, sino como el público encuentro entre hombres libres. “Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia que los griegos conocían muy bien era la libertad [...] el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios –en la guerra– y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí” (ARENDR, 1997, p. 69). Un encuentro que no está signado por el interés de alcanzar un acuerdo artificial (institucionalizado en un Estado, por ejemplo) acerca de lo que los hombres deben hacer políticamente, sino que está determinado por las condiciones de la vida del hombre libre.

Los pensadores del contractualismo moderno sustentan sus tesis sobre el pacto originario de la comunidad política en una particular naturaleza humana que de alguna manera debe ser controlada o superada. Dicho pacto hipotético, ha sido empleado como discurso para legitimar el orden político surgido con las transformaciones económicas de la época. En palabras de Erich Fromm, las transformaciones sociales y económicas que se venían generando desde el siglo XV, son la fuente del contractualismo moderno: –al favorecer los progresos del capitalismo, los reyes y los príncipes no sólo obraron en virtud de consideraciones financieras. El concepto de Estado, que se empieza a formar al paso que aumenta su poder, los lleva a considerarse como los protectores del *bien común*” (FROMM, 2006, p. 86). Esta afirmación es compartida por Arendt, para quien las teorías políticas modernas no fueron más que la justificación del orden social y económico que estaba surgiendo y se expandía desde el siglo XV.

La tesis del contrato como fuente de la comunidad política y de las leyes bajo las cuales se organiza, también trae aparejada una idea de consentimiento (es decir, de la libertad de los hombres para asumir dicho contrato), que es quizá la más original de la época; pero que puede verse como el resultado de las transformaciones sociales y económicas con las que la clase burguesa va a imponer el principio de individualidad unido con el de libertad. De acuerdo con José Guilherme Merquior, “La originalidad de Hobbes y Locke consistió en dar primera importancia al consentimiento del *individuo*. La innovación de Locke fue hacer del consentimiento (incluso tácito) periódico y condicional, algo impensable para el pacto primero, único y permanente del modelo hobbesiano” (GUILHERME, 1993, p. 41). El legítimo consentimiento sólo puede venir de hombres que son considerados iguales y que por su igualdad de condición natural están en la capacidad de asentir frente a un pacto que proteja sus derechos naturales y salvaguarde el bien común.

En este orden de ideas, los contractualistas modernos concibieron un cierto tipo de igualdad humana, igualdad de condición y de derechos naturales con los que reemplazaron la teoría sobre la autoridad que se encontraba ligada a una concepción de la naturaleza y el derecho divinos. Así, según Hobbes, los hombres son esencialmente iguales en aquella predisposición a seguir sus pulsiones. Todos los hombres tiene posibilidades semejantes, pero no en el

sentido de que sean simétricamente iguales, sino en el de que en conjunto tienen las mismas posibilidades para alcanzar sus objetivos: el que tiene menos astucia puede conseguir por la fuerza lo que otro logra por su inteligencia. De lo cual se desprende también el deseo y el poder que tiene todo hombre por naturaleza para alcanzar lo que se propone: “De manera que doy como primera inclinación de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte” (HOBBS, 1651, p. XI).

El estado natural hobbesiano está basado en su concepción de la naturaleza humana, es decir, del *homo homini lupus*, donde la libertad de cada uno es ilimitada, por consiguiente, la fuerza prima para la satisfacción máxima de las necesidades y deseos. En este estado de naturaleza los hombres viven en constante guerra y con el temor de perder la vida, pues todos están en igualdad de posibilidades en la medida en que *la naturaleza da todo a todos* (HOBBS, 1642, X, p. 10). “Fuera del Estado se encuentra el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad” (HOBBS, 1642, III, p. 10). Y puesto que existe este derecho de todos a todo, los hombres son libres de hacer cuanto quieren y pueden.

En la tesis hobbesiana, la voluntad humana se manifiesta en la pura satisfacción de sus pulsiones; y la racionalidad sirve de instrumento a la consecución de las pulsiones naturales humanas: necesidades básicas y pulsión de poder. En el presupuesto hobbesiano, la racionalidad, es meramente instrumental y como tal incapaz de conducirse por móviles altruistas, es una racionalidad calculante. En consecuencia, el Estado se concibe como la suma de las voluntades individuales reguladas normativamente; donde la facultad de razonar de cada hombre es entendida como un cálculo (dadas ciertas premisas se llega por el cálculo a un resultado). La libertad queda sujeta a la razón, que es un calcular, es decir, la acción de sumar y restar las consecuencias para llegar a un fin determinado.

Ahora bien, aunque el pensamiento de Locke se opone a las afinidades políticas de Hobbes en su época, guarda con él ciertas similitudes que pueden relacionarse con la crítica que Arendt realiza al pensamiento político moderno. De una parte, aunque para Locke no existe una naturaleza humana

cruel y egoísta, acepta la existencia de unos derechos naturales negativos¹ como la igualdad y la libertad. Además, agrega otros derechos efectivos materialmente como el derecho a la subsistencia y a la propiedad privada como medio eficiente para ella. No obstante, a diferencia de Hobbes, Locke concibe una convivencia racional dentro del estado de naturaleza según la cual los hombres viven en armonía *mientras obren racionalmente*, argumento hipotético de origen teológico que usa para contrarrestar el estado salvaje de naturaleza propuesto por Hobbes. Pero, si esto es así, ¿qué hace necesaria la aparición del Estado político?

En este punto, considero importante diferenciar entre el estado de naturaleza, como presupuesto meramente hipotético, en donde los hombres como seres racionales vivirían en paz; y el estado de naturaleza real², enfrentado a las condiciones reales en que la irracionalidad de unos provocaría la guerra con los hombres que se guían por la razón *–apoyados en su natural derecho a defenderse a sí mismos y a sus bienes–*. El problema de la protección de la propiedad –como derecho natural– aparece como el origen de la guerra en el estado de naturaleza. Pues en esta situación natural todos los hombres son libres, pero esta libertad necesita de la propiedad para ser real, pues sin propiedad no es posible ejercer la libertad. De igual forma, en este estado natural, los hombres tienen el poder de juzgar sobre lo que consideren ha afectado su derecho a la propiedad; el problema radica, según Locke, en que es imposible un juicio imparcial que dirima este tipo de conflictos, pues no es posible ser imparcial y a la vez ser parte de los conflictos sobre los que se intenta dirimir.

¹ El derecho natural negativo es una disposición natural de todo hombre, concebido como igual y libre, a desplegar sus propias aptitudes sin más limitación que las impuestas por la naturaleza. En ese sentido, no obra el hombre por deber, pues cualquier deber depende del seguimiento de una regla bien sea externa (una ley, una costumbre) o interna (un código moral internalizado, etc.).

² Locke no se refiere literalmente a un estado natural real, sino más bien a las circunstancias que dieron lugar a que de un estado pacífico se pasara a uno de conflicto; ya que afirma: [hay una] “obvia diferencia entre el estado de naturaleza y el de guerra, los cuales, por más que los hubieren confundido, son entre sí tan distantes como un estado de paz, bienquerencia, asistencia mutua y preservación lo sea de uno de enemistad, malicia, violencia y destrucción mutua” (LOCKE, 1662, cap. 3, p. 19).

De manera que, aunque para Locke el estado de naturaleza está caracterizado por la capacidad racional de los hombres, el derecho a la defensa, donde todos son jueces, presupone también un estado de guerra latente por el cual surge la necesidad de un árbitro que dirima sobre los conflictos de manera imparcial. Ahora bien, ¿qué da legitimidad a la propiedad? Según Locke, “en el estado de naturaleza tiene el hombre dos poderes. El primero es el de hacer cuanto estimare conveniente para la preservación de sí mismo y de los demás dentro de la venia de la ley natural [venia a un tiempo de la ley divina...] El otro poder es el de castigar los crímenes contra aquella ley cometidos. Él, de ambos se despoja cuando se junta a una sociedad privada, si así puedo llamarla, o sociedad política particular, y se incorpora a cualquier república separada del resto de la humanidad” (LOCKE, 1662, cap. 9, p. 128). En otras palabras, el estado político, en oposición al estado natural, se origina como mecanismo de corrección de aquél; del mismo modo, el estado natural resurge cuando el Estado no consigue cumplir, por acción u omisión, los derechos para los que fue instituido. Así pues, en el estado civil, los individuos no abandonan por completo los derechos (*ius*) y leyes (*lex*) que poseen en el estado natural. Esta idea, del Estado como protector de derechos, y particularmente como protector de la propiedad privada, va a ser una de las principales razones por las cuales Arendt afirma que el sentido de lo político se pierde con las teorías contractualistas modernas, aspecto que se desarrollará más adelante.

El Estado, y el gobierno³ propugnado en él, necesitan legitimar su poder, a diferencia del padre y del amo (LOCKE, 1660, cap. 2), invocando un contrato, no ya por utilidad (como era el caso de Hobbes) sino por –esta igualdad de los hombres, según la naturaleza, que es para el fundamento de esa obligación al amor mutuo entre los hombres en que sustentan los deberes recíprocos y de donde deduce las grandes máximas de la justicia y la caridad– (LOCKE, cap. 2, p. 5). Locke invoca un sustrato teológico en su consideración de la naturaleza de la libertad humana y lo emplea para afirmar que –lo que inicia

³ El Estado se refiere a la forma de organización social soberana, formada por un conjunto de instituciones que regulan la vida sobre un territorio determinado; mientras que el gobierno consiste en la conducción política general o el ejercicio del poder en el Estado.

y constituye cualquier sociedad política, no es más que el consentimiento de cualquier número de hombres libres, aptos para la mayoría, a su unión e ingreso en tal sociedad. Y esto, y sólo esto, es lo que ha dado o podido dar principio a cualquier gobierno legítimo del mundo (LOCKE, 1660, cap. 8, p. 106). Por esto, para el pensamiento político liberal cuya cimiento está en Locke, la legitimidad de un gobierno, cualesquiera sea su tipo, está en el consentimiento tácito o explícito de los ciudadanos.

A partir de esta topografía del contractualismo clásico, Hampton se pregunta hasta dónde es válido asentir frente a una autoridad política, pues no es presumible que el consentimiento sea lo mismo para el contractualismo que, para el pensamiento político contemporáneo. A este respecto cabe aclarar que el contractualismo moderno tiene dos pretensiones, de una parte la explicativa que intenta dar cuenta sobre el origen del Estado y las instituciones políticas a partir de la idea de un contrato. De otra parte, una intención normativa que argumenta la legitimidad del Estado a partir de la idea del consentimiento. Para el pensamiento político contemporáneo el consentimiento es el acto por el cual uno o varios individuos eligen sin constricción, entre una serie de opciones alternativas, la sanción de otro acto, por tal razón, en pensadores como Habermas y Nozick existe una pretensión normativa y no una explicativa.

Ahora bien, de un interés normativo centrado en la idea del consentimiento surge otro problema, este es el de la autoridad, el cual se pregunta hasta dónde los ciudadanos deben obediencia a unas leyes y a un pequeño grupo de hombres que pretende representar la voluntad general⁴. De otra parte, si

⁴ Este problema sobre la representación de la voluntad de un pueblo es un aspecto característico de la crítica a la democracia moderna. Respecto a este tema, Ernesto Laclau considera que el problema con las teorías clásicas de la representación política es que asumen la voluntad del pueblo como algo constituido. Por ende, la tarea del representante no es reflejar el interés general lo más fielmente que pueda, sino que por el contrario, debe demostrar que sus acciones son compartidas por un gran número de individuos de la población. El representante no es un sujeto pasivo, sino que es un sujeto activo. Por ende, la representación tiene un doble movimiento, el de los representados al representante y el del representante hacia los representados, y para que estos dos se den, es importante señalar la necesidad de la comunicación o el intercambio. Por un lado los representados

todos los hombres son considerados como iguales, con igual capacidad racional para decidir y autodeterminarse ¿cómo es posible que deban estar sujetos a una autoridad política que limita sus libertades? (HAMPTON, 1997, p. 28). Hampton, al igual que Arendt, aunque con otra intención, pone en cuestión la legitimidad del poder legado a un grupo de personas o instituciones⁵. El error radica, según Arendt, en considerar a todos los hombres como iguales, consideración que Hampton sigue manteniendo.

Hampton examina las tesis del contractualismo, tanto de Hobbes como de Locke, poniendo en entredicho su validez en torno al problema de la legitimidad del poder y la autoridad. Según Hampton, Hobbes plantea una igualdad natural entre los hombres, su postura se opone a la tesis de una superioridad natural que legitime el poder de unos sobre otros. Por lo tanto, en las tesis de Hobbes todos son igualmente vulnerables a que otro con mayor habilidad se erija como dominador y gobernante. A este respecto Hampton afirma: “Sin embargo, esta vulnerabilidad igual tiene una importancia política, a saber, que no hay amos naturales o esclavos naturales entre nosotros. Insistiendo en nuestra igualdad tosca, Hobbes no piensa negar verdaderas diferencias de talentos y habilidades que nosotros vemos manifestadas en la comunidad humana. En cambio, él

Cont. nota 4

comunican sus demandas, por el otro, el representante las unifica a partir de la creación de un modelo que identifique al pueblo con su ejercicio de poder. Los argumentos del contractualismo clásico no tienen en cuenta realmente la voluntad del pueblo representado pues presuponen una voluntad general y no de la mayoría. Por lo tanto, para que este modelo pueda darse debe suponerse la voluntad plena del pueblo; no obstante, este no es el caso de las sociedades contemporáneas y menos aún, de las del tercer mundo. Este asunto, desplaza el tema de la legitimidad hacia la aceptación que alcancen las acciones del gobernante. Empero, aunque Arendt dudará de una aceptación plena de los ciudadanos a la voluntad del gobernante, no podríamos estar de acuerdo con Laclau, pues la acción que garantiza la actividad política, queda reducida en éste a las decisiones que tome el gobernante sobre cómo unificar las demandas de los ciudadanos; sin embargo, dichas decisiones deben gozar de la aceptación por parte del pueblo para que puedan ser legítimas (LACLAU, 2006, pp. 156 y ss.).

⁵ La diferencia entre Hampton y Arendt radica en que la primera cuestiona la legitimidad del poder concebido en la forma del contractualismo clásico, para encontrar una respuesta plausible a los intereses de los anarquistas. Arendt, en cambio, intenta proponer una concepción política que dirija el concepto de poder a los ciudadanos y que, en cierto modo, ella considera la esencia de la democracia.

plantea un punto de vista político. Dice que nadie es mejor que otras personas tal que su superioridad lo autorice a gobernarlas” (HAMPTON, 1997, p. 42).

La insistencia de Hampton en este aspecto del pensamiento de Hobbes apunta a la defensa de una igualdad en las condiciones naturales, frente a las tesis sobre una subordinación natural entre los hombres, según la cual hay diferencias naturales que justifican un determinado orden social. En este aspecto, el pensamiento de Arendt es radicalmente opuesto, para ella, esta supuesta igualdad natural⁶ no existe, pues la condición necesaria para el encuentro político entre los hombres es la diferencia. Esta diferencia formal abre la posibilidad de un encuentro entre los hombres, en igualdad de condiciones, más no en igualdad natural como en el contractualismo. Frente a la igualdad moderna, determinada por lo social, en la cual se trata más bien de una igualdad de opiniones, Arendt exalta la igualdad griega que era la igualdad como libertad, y que en términos jurídicos podemos comprender como igualdad formal, esto es, el reconocimiento de la igualdad para entrar a formar parte de una comunidad política.

Para Arendt, son la diferencia y la posibilidad de distinción que tienen los hombres en el espacio público, las que los dirigen hacia la inserción en la comunidad política, así lo expresa en las primeras líneas del capítulo V de la *Condición Humana*:

“La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (ARENDR, 2005, p. 205).

⁶ Al hablar de igualdad formal nos referimos a la igualdad frente a la ley, diferente a la igualdad de condiciones naturales que es propia de las teorías contractualistas en el estado de naturaleza. La igualdad social se comprende como una condición en la cual todas las personas de una sociedad tienen los mismos derechos, obligaciones, beneficios u oportunidades.

Empero, no es una diferencia de naturaleza tal que apoye la tesis de la dominación natural, sino más bien que, desde la diferencia de perspectivas que tienen los hombres, estos se insertan en él y lo transforman. En este sentido, creo posible entender la diferencia a la que se refiere Arendt de acuerdo con la explicación dada por Luigi Ferrajoli: “Las diferencias, sean naturales o culturales, no son otra cosa que los rasgos específicos que diferencian y al mismo tiempo individualizan a las personas, que en cuanto tales, son tuteladas por los derechos fundamentales” (FERRAJOLI, 2004, p. 82).

Por tal razón, puede interpretarse que para Arendt, la igualdad alcanzada en la esfera política, es la igualdad de hombres que en un principio se reconocen como desiguales y diferentes en un sentido natural o cultural, pues esta desigualdad va a ser la forma de la pluralidad la cual es la condición del encuentro entre hombres libres, tal y como explicaré en el siguiente apartado.

Hampton insiste en que el problema fundamental del contractualismo, particularmente de Hobbes y Locke es que en estas teorías no hay una verdadera relación de agenciamiento entre la sociedad civil y el gobernante, puesto que en ambos, los hombres quedan atados a las leyes que el gobernante imponga en su nombre. Esto es, que la legitimidad de la autoridad dada por el asentimiento de la sociedad civil (sean cual sea los fines perseguidos por los individuos) termina sometiéndolos, puesto que el poder que han legado al gobernante no puede retornar a ellos –bajo ninguna razón, en el caso de Hobbes y mientras el gobernante cumpla con los propósitos para los cuales fue elegido, en el caso de Locke–. Esta crítica se debe a la interpretación hecha por Jane Hampton desde una postura anarquista, interpretación errada para el pensamiento de Locke desde una postura liberal, pues para el liberalismo es justamente en Locke, en donde encontramos argumentos a favor de la revolución si los ciudadanos encuentran que las leyes impuestas por el gobierno no son justas.

A pesar de que en Locke existe la posibilidad de la rebelión frente a un gobierno injusto, cabe resaltar las condiciones de derecho a las que los hombres se enfrentan una vez han aceptado el poder de un gobernante, condiciones en las que renuncian a los dos poderes que tenían en el estado de naturaleza –el poder de hacer lo conveniente para la preservación de su vida y la de los demás

y el poder de castigar los crímenes cometidos contra su persona y su derechos naturales–; así lo expresa en *El segundo tratado del gobierno civil*:

“El primer poder, es decir, el hacer lo que cree oportuno para preservación de sí mismo y del resto de la humanidad, es abandonado por el hombre para regirse por las leyes hechas por la sociedad [...] y esas leyes de la sociedad limitan en muchas cosas la libertad que el hombre tenía por ley de naturaleza.

“En segundo lugar, el hombre renuncia por completo a su poder de castigar, y emplea su fuerza natural –la cual podía emplear antes en ejecución de la ley de naturaleza tal y como él quisiera y con autoridad propia– para asistir el poder ejecutivo de la sociedad, según la ley de la misma lo requiera” (LOCKE, 1662, cap. IX, pp. 129 y 130).

Por tal razón, según Locke, lo que justifica la aparición del Estado en el estado natural es que en éste un hombre no puede ser *juez imparcial* frente a asuntos relacionados con su propia persona, su familia o su propiedad privada. Del mismo modo, sólo en las condiciones de un Estado que pueda cumplir con las funciones de un juez imparcial y que al mismo tiempo proteja el derecho a la propiedad privada, pueden los hombres ejercer su libertad, referida a sus asuntos personales.

Aquí se esboza otra de las contradicciones que Arendt encuentra en las teorías del consentimiento, a saber, que el poder no puede ser legado a ningún hombre en particular, pues éste pertenece a un grupo de hombres que han decidido vivir juntos en una comunidad política, mientras estos se mantengan unidos. De esto se deriva el replanteamiento del significado de las nociones de poder y autoridad que se expondrán más adelante.

A partir de esta caracterización del contractualismo clásico se puede concluir que el tipo de libertad que defiende es la libertad negativa y no la libertad positiva, teniendo en cuenta la distinción que realiza Isaiah Berlin sobre este problema en el pensamiento político moderno. Berlin diferencia, de una parte, a quienes abogan por una libertad negativa la cual es posible si no existen límites ni condicionamientos externos que impidan la realización de las propias decisiones. “Normalmente se dice que soy libre en la medida en

que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” (BERLIN, 2008, p. 47). Es de resaltar en esta perspectiva que la libertad sólo se pierde por la interferencia de otros; de tal manera que factores como la propia incapacidad de un hombre o una mujer para alcanzar fines que desea y que no están prohibidos por la ley no implican la falta de libertad política.

Según la interpretación de Berlin, los filósofos ingleses del contractualismo se referían a la libertad entendida de esta forma, diferenciándose entre sí solamente en la amplitud de la libertad que debe permitírsele a cada hombre, porque de ser ilimitado los hombres terminarían frustrándose mutuamente. Los límites a la libertad impuestos por la ley debían garantizar igualmente un espacio “mínimo de libertad personal” que no podía ser violado bajo ningún motivo. Según Berlin, en Locke es muy fuerte esta idea, pues el derecho natural por la propia subsistencia y de ahí el derecho a la propiedad son para este pensador los principios que fundamentan la existencia de este espacio de libertad privada y que aún mejor, debe ser defendido por la ley. En Hobbes también existe este espacio de libertad individual, espacio en el que el hombre ha escapado de la guerra latente y por ende, de la posibilidad de perder su vida. El Estado es restringido a la defensa de ese espacio privado donde se supone que los hombres son libres para actuar de acuerdo a sus intereses particulares y no públicos. En palabras de Berlin: “el Estado queda reducido a lo que Lasalle describió con desdén como funciones propias de un sereno o de un guardián de tráfico” (BERLIN, 2008, p. 54).

Es este tipo de libertad el que Arendt ataca, pues para ella la libertad no se encuentra en el espacio privado, los hombres y las mujeres sólo se hacen libres en la cercanía de unos con otros; es decir, en el espacio político, en la actividad pública y más no en la vida privada. De tal forma que Arendt no puede ser considerada como una individualista, por el contrario, si ella aboga por un tipo de libertad que sólo es posible en la compañía de unos con otros, no es una libertad individual en el ámbito privado, sino de una libertad política sólo concebible en la medida en que los hombres participen de las actividades públicas.

De otra parte, Berlin expone una concepción de la libertad en sentido positivo, según la cual un hombre alcanza la libertad en la medida en que tiene el deseo consciente de ser su propio amo, esto implica una aceptación personal de los límites y las consecuencias de las propias acciones: No obstante, esta postura es descalificada por Berlin pues, según él, supondría: una concepción dualista del hombre en la cual el yo consciente que actúa libremente es una especie de idea abstracta, una especie de voluntad trascendental que reconoce y diferencia lo que es adecuado de lo que no lo es; además de ser diferente al yo empírico que no conoce lo que le conviene. Para Berlin, esta concepción de la libertad en el marco de una idea dualista del hombre puede llevar a la tiranía, pues algunos afirmarían que conocen tal idea de bien y que deben imponerla a otros, quienes supuestamente no son conscientes de ella por encontrarse equivocadamente sujetos a los deseos del yo empírico. Igualmente, desde este punto de vista, la libertad podría alcanzarse si un hombre, gobernante o tirano logra que los ciudadanos deseen y adopten una forma de vida determinada, haciendo parecer que son ellos mismos quienes han elegido este tipo de vida y estas convicciones.

Berlin defiende un concepto de libertad negativa, frente a la libertad positiva. Desde el punto de vista de Arendt podríamos afirmar que ella, por el contrario, no estaría de acuerdo con una libertad entendida en forma negativa, libertad que se encuentra en el modelo de los contractualistas y que está supeditada al espacio privado. Los problemas de este tipo de libertad están en el aislamiento de cada hombre para ejercerla en términos políticos, debido a que determinada por sus intereses particulares; lo cual, desde el punto de vista de Arendt no es una verdadera libertad. A partir de su pensamiento, podríamos afirmar que Berlin malentiende el concepto de libertad positiva, ésta es viable en un espacio en el que los hombres o ciudadanos puedan entrar a concertar sobre asuntos que les son comunes, pues estos asuntos sólo se dan en el ámbito público.

Estas aclaraciones sobre el concepto de libertad tienen un matiz significativo para comprender la interpretación del pensamiento aristotélico que hace Arendt, pues de éste va a sustentar su tesis sobre la acción; la cual, hasta cierto punto, es contraria a la del contractualismo. Contraria no en el sentido que Arendt pretenda negar el acuerdo como principio originario de la comunidad política, sino en el que, para los contractualistas, con el pacto

los hombres ponen límites a su libertad entendida de forma negativa. De tal manera que afirma: “Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad” (ARENDR, 1997, pp. 69-70).

La tesis de la acción hace ver que Arendt no desconoce un espacio privado en el que los hombres puedan ser libres de forma negativa, no obstante, la libertad política sólo se da en el ámbito público, cuando los ciudadanos deciden conscientemente, participar de los asuntos del Estado.

La tesis de la acción de Arendt es el punto central para comprender la crítica que ella hace al planteamiento de los contractualistas modernos y más específicamente a su concepción de la libertad. Mientras para los contractualistas las pretensiones explicativas del Estado están determinadas por el criterio de igualdad y libertad naturales, para Arendt, una justificación normativa del Estado se encuentra en la diferencia natural de los hombres, lo cual garantiza su inserción libre dentro de la comunidad política, así como la conservación de esta misma diferencia natural o cultural puede entenderse como el criterio de la pluralidad en la actividad política.

Su tesis de la acción desemboca en una fuerte crítica a la forma en que las sociedades modernas y contemporáneas han entendido y aplicado la democracia, la lectura que propongo aquí va encaminada a mostrar que Arendt vislumbró con gran acierto el origen de la crisis política moderna en el desconocimiento, por parte del pensamiento político moderno, del hombre público, del hombre agente y actuante en la esfera política. Desconocimiento que tiene sus raíces en las transformaciones sociales y económicas desatadas en la modernidad con el surgimiento y consolidación del capitalismo (desde el mercantilismo hasta la actual sociedad liberal de masas). En este sentido, el contractualismo puede ser visto como un discurso legitimador, que terminó por poner límites innecesarios a la libertad entendida negativamente y, al poder de la acción de cada hombre en el contexto de las actividades políticas. El hecho de que la inserción de los hombres y las mujeres en la vida pública sea

propuesto por Arendt desde la diferencia y no desde la igualdad como se vio en el contractualismo, implica que para los modernos, la libertad negativa no fue más que una legitimación del control que se necesitaba imponer a los hombres de una sociedad de mercado. Puesto que con este tipo de libertad los hombres quedan supeditados al interés por sus necesidades particulares, limitando su participación en los asuntos públicos y proponiendo dichos intereses como lo que es común a todos en un plano de supuesta igualdad.

Cabe aclarar que Arendt no niega el reconocimiento de ciertos derechos individuales dentro del espacio público, estos derechos dan un carácter de igualdad frente a las leyes de la comunidad política. No obstante, para ella no existe una igualdad natural entre los hombres, pues lo que ella llama *la condición humana*, no tiene el mismo sentido que para los contractualistas, no es una condición natural sustentada a partir de una definición sobre la esencia del hombre. Para Arendt, definir al hombre desde una particular esencia que ponga a los hombres en un plano de igualdad, y más aún, sustentar desde allí la aparición de la comunidad política, no es más que una negación de la diferencia individual y la posibilidad de que los hombres participen en las discusiones sobre los asuntos públicos desde la pluralidad y el reconocimiento de sus diferencias.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDR, Hannah. *¿Qué es la política?* Traducción de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997.

_____. *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona: Ediciones Paidós, 2005.

ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1988.

BERLIN, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Traducción de Ángel Rivero, Madrid: Alianza, 2008.

FROMM, Erich. *El miedo a la libertad*. Traducción de Gino Germani, Madrid: Paidós, 2006.

GUILHERME, Ma. José. *Liberalismo viejo y nuevo*. Traducción de Stella Mastrangelo, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

HAMPTON, Jean. *Political philosophy*. Oxford: Westview Press, 1997.

HOBBS, Thomas. *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Traducción y prólogo de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 2000 [1642].

_____. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil.* ; traducción de M. Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica, 1983 [1651].

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza, 1990 [1662].

Sujeto, sociedad y política en la institución imaginaria de la sociedad contemporánea

HAROLD VALENCIA LÓPEZ*

*Universidad de Cartagena
Cartagena (Bolívar)*

PRESENTACIÓN

Sostenemos que para la comprensión de las formas de subjetividad y de sociedad que se acuñan hoy, es necesaria una crítica al capitalismo contemporáneo, a sus significaciones imaginarias, a las formas en que produce la subjetividad, a la crisis que genera en los procesos de identidad del individuo y de un sentido del nosotros. No obstante el reconocimiento que hacemos al psicoanálisis freudiano, como una parte integrante de la dilucidación crítica de la subjetividad y de la cultura occidental contemporánea, también sostendremos que en el análisis de los procesos de formación de la subjetividad y de constitución de las sociedades contemporáneas, es necesario ir “más allá” de lo que Freud diagnosticó e identificó como “malestar en la cultura”. Esto en el sentido que el diagnóstico y crítica que hacía Freud de la sociedad occidental

* Profesor del Programa de Filosofía de la Universidad de Cartagena.

y del tipo de sujeto que constituía, ya no basta para dilucidar y comprender la crisis de las significaciones imaginarias sociales de la sociedad actual, de sus referentes de identificación, y cómo y qué tipo de sujetos constituye.

En tensión con la primera parte de la ponencia, concluimos defendiendo una concepción de la política que a diferencia de algunas posiciones, sobre todo marxistas, no la reduce a un epifenómeno de la estructura económica, sino la piensa como creación, como una actividad consciente, lúcida, imaginativa: una irrupción frente a un orden dado para ponerlo en cuestión.

1. PROYECTO POLÍTICO Y TIPO ANTROPOLÓGICO

Las sociedades modernas se han formado mediante la aparición e institución de dos significaciones imaginarias¹ heterogéneas:

¹ En una aproximación al concepto de significación imaginaria social podemos connotarlas como creaciones libres de la colectividad anónima (aunque existen sobre ellas constricciones internas, externas, históricas e intrínsecas), son sociales, porque las comparten los miembros de una colectividad, son también imaginarias, porque no se pueden reducir, ni se pueden deducir de referentes “reales” o “racionales” (la “realidad” y la “racionalidad” son sus productos, instituidos de modo diferente en cada época), no son “racionales” (no son lógicas, no dependen de una deducción), ni son “reales” (no son sacadas, “abstraídas” del mundo físico), sino que son creaciones de la imaginación colectiva y anónima que mantienen cohesionada y unida la sociedad. Y son significaciones, esto es, no exactamente “ideas” o “representaciones” sino el cemento de la vida social que mantiene unidas las ideas, las representaciones, los actos, etc. Ejemplos de significaciones imaginarias sociales son: los dioses, los espíritus, los mitos, los tótem, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el Estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etc. Las significaciones imaginarias sociales cumplen una triple función dentro de una sociedad: 1. Constituyen el conjunto de representaciones mediante las cuales un grupo constituye un mundo, se sitúa en él, se autorepresenta. 2. Definen las funciones de los miembros de un grupo, el qué hacer, adorar a dios, incrementar el desarrollo de las fuerzas productivas, buscar la fama, etc. 3. Determinan el tipo de afectos predominantes en una sociedad. Por ejemplo, la fe cristiana en la sociedad católica, el ansia de consumir, la novedad por lo nuevo en el capitalismo contemporáneo. Véase: CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol II: *El imaginario social y la sociedad*. Barcelona, Tusquets Editores, 1989, pp. 283 y ss.; y CASTORIADIS, Cornelius. *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 187 y ss.

1. Proyecto de autonomía, de democracia, de formación de sujetos reflexivos y deliberantes.
2. Proyecto de un dominio “pseudorracional” sobre el mundo humano y natural.

El proyecto de autonomía tiene su génesis en la democracia griega del siglo V a.C. Democracia griega que se debe pensar como un germen pero no como un modelo de democracia. Germen en el sentido que ahí están las semillas del proyecto de autonomía de Occidente, pero no un modelo porque la democracia griega es restringida, entre iguales, para quienes están incluidos en la categoría de ciudadanos, mientras que la democracia moderna va a tener pretensiones de universalidad, esto es, incluir a todos(as) los miembros de la comunidad.

Con el decaimiento de la democracia griega, con los hechos históricos que marcan la antigüedad romana y la edad media en Occidente, el proyecto de autonomía, de autoinstitución lúcida y explícita de la sociedad sufre un eclipse del siglo VII a.C. al siglo XII.

En la modernidad con la génesis de las ciudades, el ascenso de la burguesía, las Revoluciones burguesas (Americana, Francesa), la Revolución Rusa, los movimientos emancipatorios latinoamericanos, vuelve a haber un nuevo impulso al proyecto de autonomía. Las teorías del contrato social con el cuestionamiento de los principios tradicionales de legitimación del poder político, forman parte de dicho proyecto de autonomía. También forman parte de dicho proyecto emancipatorio, las luchas obreras, la lucha de las mujeres en el siglo XX, de los jóvenes, mayo del 68, la lucha de los negros, los movimientos de África y Latinoamérica contra el racismo, contra los neocolonialismos, los movimientos ecologistas, los movimientos que luchan por el reconocimiento de la diversidad sexual.

En la modernidad, al tiempo del surgimiento del proyecto de autonomía, surge el otro proyecto, una significación imaginaria paralela: el proyecto de dominio, de control de todas las esferas de la actividad humana y natural, de “racionalización” de todas las esferas: el capitalismo. Proyecto que propone un dominio absoluto (que pretende ser “racional”: ordenado, sistemático,

eficiente) de la naturaleza y de la producción, promoviendo el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas, la acumulación, el enriquecimiento. Proyecto que si no ha destruido lo existente, hasta ahora, es porque se le opuso activamente el otro proyecto, que consiguió moderarlo, a través de las conquistas de los obreros, las mujeres, los jóvenes, las minorías étnicas, los movimientos pacifistas, ecológicos, etc.

Ahora bien, a cada una de estas significaciones, proyecto de autonomía y proyecto de dominio, corresponden unos tipos antropológicos que precisamente han sido forjados, socializados, a partir del magma de significaciones de cada proyecto. Mediante todas estas formas se instituyen unos tipos antropológicos que permiten la conservación y reproducción de lo instituido socialmente. Pues, así como cada estrato de la psique no es absolutamente exterior a los otros estratos, hay comunicación, interferencias, conflictos, podríamos pensar que en la sociedad –como *magma*– ocurre algo similar. Nos encontramos, por un lado, con significaciones compartidas por los distintos grupos-clases. Y al mismo tiempo con una identidad que va tomando cada estrato, específica del mismo. La significación imaginaria del capitalismo se ha hecho presente más que nunca, tiene un claro predominio, y crea un tipo de sujeto e instituye su propio magma de Significaciones Imaginarias Sociales (SIS). Pero, ¿cuáles son las significaciones del capitalismo? El capitalismo es la idea del desarrollo irrefrenado, ininterrumpido, ilimitado de las fuerzas de producción, de la generación y acumulación ilimitada de riqueza, hacia un mundo de satisfacción plena de las necesidades; la idea de que existe un mercado que equilibra la distribución de la riqueza y fomenta, a través de la competencia, la iniciativa de los individuos; la idea de que la riqueza no solamente existe, sino que es algo positivo. La idea, en síntesis, de que “la racionalidad” debe gobernar el mundo en función de estas ideas.

El mundo de significaciones del capitalismo arrasó con el anterior, tal como el mundo feudal arrasó con la sociedad esclavista. Hay una ruptura con el mundo feudal, caen sus significaciones, entre otras cae su significación central, que es la religiosa, caen sus modelos identificatorios, dejan de tener sentido sus tipos antropológicos (el señor feudal, el siervo, el caballero, el noble, etc.), se expande la burguesía con sus significaciones (creadas por ella

y al mismo tiempo *creada* por ellas). Se sitúa a la economía en el centro del funcionamiento de los colectivos sociales como algo natural. Economía sujeta a leyes que parecen naturales.

Pero, el capitalismo además de revolucionar el modo de producir, revoluciona la relación entre los sujetos y de estos con la sociedad, crea un mundo totalmente distinto. Crea la significación de que acumular-consumir-dominar, ir por lo nuevo, por lo nuevo mismo, es lo que hay que hacer. Es lo que *debe ser*. Es la significación que empuja a representar al *tiempo como dinero y el dinero es poder para todo o casi todo*. Si soy un sujeto “acuñado” por las significaciones del capitalismo es porque he incorporado las instituciones (que a su vez transmiten SIS) que tienen que ver con el capitalismo. No necesariamente soy consciente de esto, en buena medida –y de allí su efectividad como lo muestran los análisis de la Escuela de Frankfurt– estas significaciones no son conscientes. Es el Otro que me habita, el Otro instituido por el capitalismo.

2. TEMPORALIDAD, ACELERACIÓN, FRAGMENTACIÓN

Precisamente, la temporalidad es una de las significaciones imaginarias sociales (SIS) centrales de una sociedad. Cada sociedad instituye su propia temporalidad: no transcurre la temporalidad de la misma manera en una sociedad agraria, pastoril, que en una sociedad librada a los avatares del mercado, a la rapidez con la que debe hacerse una transacción en la Bolsa de Valores. La actual sociedad está ligada al vertiginoso tiempo capitalista de Trabajo-producción-consumo-acumulación-dominación, y no cesa de acelerarse.

Pero, entre los efectos de una aceleración creciente, del ritmo, del incremento de la velocidad en las distintas actividades del mundo de la vida, está la pérdida de la temporalidad necesaria para el trabajo traductivo, “metabólico”, de la psique. Tal como Freud lo postulara en su carta 52²: la psique necesita de

² Véase: *Correspondencia de Sigmund Freud*. Tomo II, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1997, pp. 206-217.

tiempo para la elaboración de la información cada vez más intensa a la que está sometida. Tiempo para su trabajo de transcripción de un estrato a otro, que se produce no solamente como Freud sostuviera, en distintos períodos de la vida, sino que se trata de un trabajo constante de “metabolización”.

Podríamos decir que si la psique está compuesta de un magma de representaciones, afectos deseos, intenciones, creadas por la imaginación radical, éstas son trabajadas ininterrumpidamente por las transcripciones a las que son sometidas por la psique misma: este trabajo de “metabolización” es la psique misma. En ese sentido, una pregunta pertinente es si la institución vertiginosa de la temporalidad, en los distintos procesos en la vida de los integrantes de una metrópoli contemporánea, afecta, y en qué medida, la psique de sus integrantes.

Podemos decir que la temporalidad actual ataca a la psique en su capacidad traductiva-elaborativa, aquella que se visualiza tanto al establecerse un lazo, como al producirse un duelo, etc. La institución actual de la temporalidad ataca el psiquesoma al exigirle que funcione cada vez más rápido, a que sobrepase sus límites: tal es el caso de los deportistas y sus lesiones, tema expuesto por preparadores físicos, que argumentan que se les exige jugar a velocidades cada vez mayores que llevan al límite al cuerpo humano. Y en dicha búsqueda, al consumo de sustancias farmacológicas para obtener un mayor rendimiento. Velocidad que se patentiza también en el proceso, cada vez más rápido, de escolarización. A su vez es pertinente traer a colación lo que implica la significación de estar conectado en línea (banda ancha, Blackberrys, celular, etc.) todo el tiempo. Un estado de vigilia constante, acotando, por ejemplo, el tiempo del ensueño y del sueño, el fantaseo, del recogimiento.

La psique y el cuerpo tienen procesos de “metabolización” que requieren de cierto tiempo para sus procesos. El tiempo de la información no es el tiempo del conocimiento, ni mucho menos el tiempo de la sabiduría, de un enriquecimiento de la experiencia a partir de un tiempo que le ha permitido fraguar.

En la temporalidad actual hay un desconocer de los límites que impone el aspecto conjuntista identitario de lo somático y lo psíquico. Un instituido

social que desconozca límites en las exigencias que se hacen en aspectos de lo biológico-psíquico-químico, marcha directo a la “*hybris*”.

Pero, en la sociedad de la velocidad en la información, si el tiempo es dinero, la velocidad es poder. Poder en la rapidez de una noticia, de una transacción financiera, de dominio sobre la psique de los sujetos. En esta época de aceleración de la temporalidad, se ha pasado de la reflexión al reflejo. Para Castoriadis se trata de la aparición de un tipo antropológico que refleja el poder instituido como nunca antes en la historia de la humanidad³. Un tipo antropológico que va saltando de experiencia en experiencia, de relación en relación, de diversión en diversión, en una actitud de distracción constante, como quien cambia de página en Internet. Esta actividad es un mecanismo de defensa contra el sinsentido que la sociedad produce, la ausencia de referentes estables, el vacío. Es un intento de hallarlo en el consumo de objetos (hasta las personas pueden ser tomadas como tales) para llenar dicho vacío de significación, de sentido. Este tipo antropológico defiende una supuesta individualidad conquistada; sin embargo, todos consumen los mismos objetos, los mismos programas televisivos, adquieren las mismas costumbres, desean los mismos objetos y prácticas. Se confunde así el individualismo con un aislamiento que no hace más que profundizar el sinsentido, la fragmentación de la sociedad, y que muestra que se ha erigido un nuevo modo de dominio sobre los sujetos. Este dominio se ha hecho anónimo (empresas, medios de comunicación, la opinión de los “expertos” en diversas áreas), ha cobrado autonomía, y se hace difícilmente controlable. Así es como de la culpa (FREUD) se pasa a la producción de vacío, depresión, insignificancia, como modo de controlar la psique de los individuos, el sujeto culpable y neurótico del “Malestar en la cultura”, no es el sujeto deprimido de las sociedades del capitalismo avanzado.

En conexión con los procesos crecientes de aceleración a los que están sometidos el psique-soma de los sujetos en su “mundo de la vida” actual, también consideramos atinente detenernos en la idea de fragmentación por su pertinencia para aprehender lo que está sucediendo con los procesos de identificación en las sociedades del capitalismo contemporáneo.

³ Véase: CASTORIADIS. *El ascenso de la insignificancia*. *Op. cit.*, pp. 83-102.

Lo que está ocurriendo en estas últimas décadas es el estallido dramático de los núcleos identitarios de las comunidades y los individuos. Predomina el principio de cambio, que todo cambie, sobre el de permanencia. Lo cierto es que todo debe “cambiar permanentemente” para que permanezca el modo de producción capitalista. “Todo lo sólido se desvanece en el aire”⁴ (MARX-ENGELS). El mundo se fragmenta.

Desde nuestro punto de vista, la fragmentación es producida, entre otros factores, por el incremento del ritmo de trabajo, producción, consumo, la instauración de la inmediatez, la fugacidad y lo efímero en el centro de la vivencia cotidiana de cada individuo, ocupando un lugar central el papel de los medios masivos de comunicación, el estar conectado en línea, la despersonalización, etc. Es una sociedad en la que además predomina la ruptura de ligazón con el pasado, y en la que está en crisis un proyecto de futuro. Es como si se pretendiera que todo es nuevo, no hay nada detrás. Esto está vinculado con la idea de “lo nuevo por lo nuevo”, sin ligazón, en el caso de lo político, con la historia de las luchas por el reconocimiento de los hombres y los pueblos. Hacer tabla rasa con el pasado. Ciudadanos sin brújula: no hay experiencia que pueda orientarnos.

La fragmentación (de la experiencia de lo cotidiano) produce la sensación de que el tiempo pasa más rápido. Es irregistrable lo que pasa: son como “comerciales” televisivos que pasan interminablemente, pero sin huella alguna a no ser subliminal. Dicha fragmentación puede apreciarse, a nivel individual, como un empobrecimiento de la experiencia⁵, una imposibilidad de dar cuenta

⁴ Véase: MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *Manifiesto comunista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1998, p. 43.

⁵ Walter Benjamin, en un breve ensayo publicado en una revista de Praga en 1933, reflexionaba sobre el proceso de empobrecimiento de la experiencia y lo consideraba en buena parte como una consecuencia del “progreso” de la racionalidad tecnológica: “En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Sólo tienen que cavar. Cavaron, pero ni rastro del tesoro. Sin embargo cuando llega el otoño, la viña aporta como ninguna otra en toda la región. Entonces se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro, sino en la laboriosidad. Mientras creíamos nos predicaban experiencias parejas en son de amenaza o para sosegarlos: «Este

de las experiencias, eso que se patentiza en la dificultad de rememorar qué se estaba haciendo hace poco tiempo.

La cuestión de la fragmentación tiene un aspecto paradójico, por un lado, muestra la fortaleza del régimen, se hace más difícil en una sociedad fragmentada dar una contestación al orden de la misma, se hace más difícil ver el sentido que esta sociedad tiene, su vacío se hace más penetrante. Pero, por otro lado, también allí radica su precariedad, su debilidad. En esta fragmentación aparecen los puntos de fisura de lo instituido: hay creciente mecanización y automatización del trabajo, pero también creciente desempleo; aumentan las formas científicas de explotación de la naturaleza, pero también la cantidad de afectados por cuestiones del medio ambiente; despolitización, pero también movimientos sociales que generan actividad para reivindicar derechos y confrontar exclusiones.

Cont. nota 5

jovencito quiere intervenir. Ya irás aprendiendo». Sabíamos muy bien lo que era experiencia: los mayores se la habían pasado siempre a los más jóvenes. En términos breves, con la autoridad de la edad, en proverbios; prolijamente, con locuacidad, en historias; a veces como una narración de países extraños, junto a la chimenea, ante hijos y nietos. ¿Pero dónde ha quedado todo eso? ¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido? ¿Acaso dicen hoy los moribundos palabras perdurables que se transmiten como un anillo de generación a generación? ¿A quién le sirve hoy de ayuda un proverbio? ¿Quién intentará habérselas con la juventud apoyándose en la experiencia? La cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal. Lo cual no es quizás tan raro como parece. Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable. Y lo que diez años después se derramó en la avalancha de libros sobre la guerra era todo menos experiencia que mana de boca a oído. No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias, tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano (...). Sí, confesémoslo: la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie". BENJAMIN, Walter. *Experiencia y pobreza*. Centro de Estudios Miguel Enríquez. Disponible en: www.archivochile.com. También véase: JARAMILLO V., Rubén. "Poder y (des) conocimiento". En: Revista *Unicarta*, No. 99, Cartagena: Universidad de Cartagena, septiembre de 2009.

3. CRISIS DEL PROCESO DE IDENTIFICACIÓN Y AVANCE DE LA INSIGNIFICANCIA

La sustancial modificación, desestructuración o desaparición de instituciones, de significaciones, que otorgaban el amparo de la legalidad, apoyos, el sentido de ordenadores de los lazos entre los sujetos (hábitat, familia, lugar de trabajo, instituciones educativas, políticas, religiosas), y a partir de las cuales el proceso identificatorio de los sujetos puede llevarse a cabo, en todo el movimiento provocado por la sociedad del capitalismo globalizado, sostenemos, ha conducido a una crisis de los referentes de identificación, de las significaciones, que permitían la constitución de un sujeto, de tipos antropológicos, con una identidad “estable”, importante. Hay una descomposición de las significaciones, desestructuración de los pilares de identificación, y la desarticulación del proyecto identificatorio de los sujetos es también la desestructuración del espacio social cuando alcanza a un número importante de los integrantes de una sociedad.

Desestructuración debida a una crisis de las significaciones imaginarias sociales que actúan como cemento de la sociedad, que la mantienen unida –aún en el conflicto–. Crisis que, a su vez, está en la base de la crisis de las instituciones sociales y que es reforzada por la aceleración de la temporalidad que hace que los sujetos se vean sometidos a un estado de violencia secundaria colectivo, es decir, ven atacado su yo en sus funciones significantes e identificatorias. El sinsentido que deviene es acompañado de la dificultad en establecer un *proyecto identificatorio*, es decir, los ideales del yo se ven trastocados en su función, que es la de elaborar el mundo pulsional-deseante, inscribiéndolo en la cultura, generando un estado traumático particular, deviniendo por la presencia en los sujetos de una persistente angustia de desamparo. A su vez, la crisis de este proyecto identificatorio minimiza a *Eros* (pulsión de vida) y potencia a la pulsión de muerte (*Tánatos*).

La constitución de un sí-mismo (identidad) individual-social, sostenemos, pasaba por el apoyo en lugares que han dejado de existir o que se encuentran en riesgo de dejar de hacerlo, y no hay aún otros que puedan hacerse cargo de esta crisis de sentido. El proyecto identificatorio de los sujetos se ve alterado,

dificultado, impedido, cuando se pierde el sentido de la sociedad, el propio proyecto del colectivo. Causa y consecuencia de esto, es que la significación más importante, que es la que concierne a la misma sociedad, es decir, la de un “nosotros”, se encuentra en crisis. Se ha erosionado un sentido del “nosotros” que permitía cohesión y más bien cada quien está refugiado en su “territorio” privado tratando de ponerlo a salvo, de resguardarlo de las amenazas, como la desocupación, y encuentra a cambio el “carro del consumo”, la diversión y el espectáculo proporcionados por la industria “cultural” y sus significaciones que no significan.

Lo que así adviene es un estado de ruptura y de desorientación en los sujetos. La crisis de modelos identificatorios, de la mano de una aceleración constante de la temporalidad, producto de la creación también constante de nuevas necesidades, de objetos para satisfacerlas, y de una fiebre de acumulación, de enriquecimiento, de consumo, que va acompañada de una lógica de pauperización y exclusión, generan la depredación del campo del sentido, una crisis de sentido, una crisis del mundo de la significación, un “ascenso de la insignificancia”⁶. Ascenso de la insignificancia que produce a su vez –y es reforzado por ésta– una crisis de los *tipos antropológicos* que una sociedad necesita para existir y reproducirse. Una de las consecuencias de este estado de la cultura es que ya nadie sabe cuál es su función en la sociedad, se tornan difusas las identidades, se pierde el sentido de sociedad y de la participación del individuo en la misma, el sentido de seguir adhiriendo entra en crisis.

Los educadores, los jueces, los trabajadores, los estudiantes, el ser hombre o mujer, la función de los padres, etc., son tipos antropológicos que entran en crisis, nadie sabe cuál es el sentido de su función. Conjuntamente con lo cual la idea de un “nosotros” tiende a desvanecerse en una sociedad altamente fragmentada, en la cual los conflictos se sectorizan cada vez más y los individuos se refugian en un espacio privado y en sus “goces” y “miserias” particulares.

⁶ Véase: CASTORIADIS, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pp. 83-102.

El capitalismo globalizado, consideramos, rompe las identidades al volverlo todo valor de cambio, al descomponer las significaciones imaginarias que permiten una cohesión de la sociedad, unos referentes estables. Como lo expresaban Marx y Engels, en *El Manifiesto*, en la sociedad capitalista “todo lo estamental y estable se evapora”⁷, todo tipo de relaciones son disueltas, todo pierde su aureola.

Hay un cierre del sentido, en la sociedad, al homogenizarse los distintos ámbitos del mundo de la vida por la racionalidad instrumental. Racionalidad que ha exportado Occidente y que otras culturas han adoptado muy bien en dicho aspecto, pues aprender a conducir un auto, a manejar un computador, un arma, a construir plantas nucleares es algo que obedece a una racionalidad muy distinta de la de los derechos humanos, la democracia, la autonomía, y en la que Occidente en otras culturas no ha logrado “fructificar”. El proyecto de control total no promueve ciudadanos autónomos, reflexivos, deliberantes, sino individuos conformistas ávidos por producir, ganar dinero, acumular, consumir, dominar, “ciudadanos sin brújula” y “sociedades a la deriva”. Hoy la disyunción no es socialismo o barbarie, sino democracia o capitalismo.

No obstante, a diferencia de los análisis más escépticos de la escuela de Frankfurt, consideramos que si el capitalismo es opuesto a la democracia, la significación de ésta no ha quedado sepultada bajo su peso. Hay muchos ejemplos en las últimas décadas que muestran que existen modos de limitar el desarrollo devastador del capitalismo, a partir de la actividad creativa de grupos que al producir autonomía se instituyen de modo distinto en la sociedad, produciendo cambios en ésta. Así se aprecia en los movimientos de las mujeres, en las luchas antirraciales, en el accionar ciudadano contra la guerra, en la tarea de los organismos de Derechos Humanos en diversos países, en la lucha por el reconocimiento de la pluralidad y la diversidad sexual, en las luchas de los movimientos ecologistas. Optamos por la democracia porque pensamos que el proyecto capitalista no abre la sociedad sino que la homogeniza, no distribuye poder sino que concentra, no promueve autonomía sino conformismo.

⁷ Véase: MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *Manifiesto comunista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1998, p. 43.

4. LA POLÍTICA, LO POLÍTICO Y RÉGIMEN DEMOCRÁTICO

Pero, como lo manifiesta Cornelius Castoriadis, “discutir sobre la democracia significa discutir sobre la política”⁸, y en ese sentido resulta pertinente preguntarnos: ¿Qué es la política?, ¿cómo concebimos la política?, ¿cuál es la diferencia entre lo político y la política?, ¿cuál es la relación de lo político con el conflicto?

La política, como la crearon los griegos, es la actividad lucida, reflexiva, explícita, que cuestiona lo instituido buscando su transformación. La política rompe una falsa unidad, quiebra un orden que se supone natural, “normal”. La política se da cuando irrumpe la diferencia que ha estado oculta y lo público se “ensancha” y se hace verdaderamente público. La política en el sentido propuesto es proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida que busca la institución global de la sociedad como tal. Expresado en otras palabras, concierne a todo lo que, en la sociedad, es participable y compartible. Pues esta actividad auto-instituyente aparece así como no conociendo, y no reconociendo, *de jure*, ningún límite (prescindiendo de las leyes naturales y biológicas). Lo propio de la política estaría constituido por las nuevas formas de subjetivación que irrumpen. La política en su sentido más radical es “el descuadre sobre lo que está aparentemente cuadrado”, es asumir el litigio, enfrentarlo, no encubrir el conflicto. La política es más un proyecto que un hecho, más todavía si se hace referencia a la democracia. En ese sentido, lo instituido, lo político, en sentido de Castoriadis⁹, puede estancar a la política en la medida en que cierra la posibilidad de irrupción de nuevas formas de subjetivación políticas. No hay sujeto político previo a la acción política, cuando, por ejemplo, el esclavo “reclama” estar en el “*logos*”, se convierte en sujeto político. La política no se da sino en ocasiones especiales, pues la política no es la práctica de todos los días porque vivamos en sociedad sino una irrupción frente a un orden dado para ponerlo en cuestión, y en el mismo momento en que lo cuestiona es porque considera que puede instituirse otro tipo de magma de significaciones, por lo

⁸ CASTORIADIS. *La democracia como procedimiento y como régimen*. *Op. cit.*, p. 480.

⁹ *Ibid.*, pp. 479-499.

tanto que no hay una determinación fatal de lo instituido. El solo hecho de que lo haya percibido como mundo instituido y lo haya cuestionado, le hace perder poder a ese mundo, pierde el manto sagrado, es decir, lo destotemiza.

Resulta pertinente distinguir, como lo señala Castoriadis, entre la política y lo político. Lo político, significa la dimensión del poder, es decir, la instancia o las instancias instituidas, que pueden emitir mandatos con autoridad y que, al menos, deben incluir siempre, de forma explícita, lo que denominamos un poder judicial y un poder de gobierno¹⁰. En ese sentido, es posible una sociedad sin un Estado centralizado y fuerte que concentre el poder político, pero no una sociedad sin instituciones explícitas de poder.

Pero, en la autoconstitución de lo político juega lo contingente, no hay pensamiento de la política sin que se tome en cuenta la contingencia, es así como para Castoriadis la contingencia es la condición de posibilidad de la política, es en virtud de que todo orden es contingente que se da la política. Aquí nos parece pertinente reiterar, precisamente por no reconocer el elemento contingente que siempre hay en la acción humana y en el ser de lo histórico-social, una de las críticas de Castoriadis al marxismo¹¹, al considerar éste “casi como científico” hablar de leyes de la historia. Leyes que explicarían inexorablemente las transformaciones, revoluciones, cambios sociales (siempre hacia mejor), y en donde, aunque, se daba un valor central a la lucha de clases (y con ello a la acción humana), ésta en el fondo quedaba subsumida en el cambio histórico que como algo necesario se daba a partir del desarrollo de las fuerzas productivas y del germen de lo nuevo contenido ya en lo viejo.

En el orden de lo que estamos considerando, a todo poder político hay que situarle su genealogía en conflicto con lo instituido, con el establecimiento. La historia de la política es la historia de los desafíos, de las confrontaciones con lo instituido, de la búsqueda por su transformación y cambio.

¹⁰ Ibid., 480.

¹¹ Véase: CASTORIADIS, Cornelius. “Porqué ya no soy marxista”. En: *Una sociedad a la deriva*. Op. cit., pp. 31-74.

Ante lo concreto, la necesidad insatisfecha, el requerimiento de inclusión, la búsqueda del reconocimiento de los hombres, mujeres y de los pueblos, fuentes de energía para la acción política, ésta responde elaborándola en categorías que la convierten en principio de un orden contingente¹². El sujeto y las categorías de la política no están dados, sino que se forman ante una emergencia, ante lo excepcional: la política es *contingencia*¹³. No habría sujeto político previo a la acción política, lo propio de la política sería el momento de la subjetivación¹⁴.

Ahora bien, si el conflicto, la diferencia, siempre están presentes de una forma u otra en las relaciones humanas, entonces la práctica política es el destino ineludible de la humanidad. Pero, una práctica en la que la contingencia es, si se puede expresar así, consubstancial.

Sin contingencia no hay política, siendo la razón de ser de la política la libertad y el campo en el que se aplica es la acción. Tesis que comparten, a nuestro juicio, Castoriadis y Hannah Arendt¹⁵; no obstante, dicha tesis, es puesta en entredicho en la teoría política moderna que sostiene que entre más política menor libertad y que precisamente la tarea de la política es lograr las condiciones de seguridad para que los individuos puedan ejercer plenamente la libertad, esto es, ejercer de la mayor forma posible y sin obstáculos, su iniciativa individual, la adquisición de propiedad y su disfrute, el comercio, “sus derechos”. O también, siendo más radicales, ¿no fue horrorosamente rebatida, tal tesis, por el fenómeno totalitario que “politizó” todos los ámbitos de la vida individual y social y no a pesar de ello,

¹² Véase en el mismo sentido: GALLI, Carlo. “Política: Una hipótesis de interpretación”. En: *Pensar la política*. México: UNAM, 1990, p. 122.

¹³ Véase: *Ibid.*, p. 123.

¹⁴ Véase: RANCIÈRE, Jacques. “La política en su época nihilista”. En: *El desacuerdo, política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996, pp. 153-173.

¹⁵ Véase: ARENDT, Hannah. “¿Qué es la libertad?”. En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península, 1996, p. 158.

sino que precisamente por ello nunca como antes de manera total estuvo la libertad más negada? Es más, si se pudo llegar al extremo del totalitarismo, entonces, ¿qué es la libertad?, ¿es el totalitarismo un destino ineludible de la humanidad?, ¿qué tienen que ver libertad, política y acción?

En una primera aproximación, a las preguntas planteadas, podemos decir que sin libertad no hay política, pero sin política tampoco hay libertad (se condicionan mutuamente), o parafraseando la expresión kantiana, nos atreveríamos a decir que la razón esencial de la política es la libertad y la razón de conocimiento de la libertad es la política. Más que el simple juego de palabras lo que significa todo esto, es que no hay pensamiento de la política sin que se tome en cuenta la libertad y sin libertad no es posible la acción política. En otras palabras, la acción política, los nuevos sujetos políticos sólo son posibles gracias a la libertad. Pero, la libertad de la acción no se reduce a una libertad interior, a la libertad de la voluntad en el sentido de escoger entre el bien y el mal, o entre querer o no querer algo, sino que es la libertad de empezar algo nuevo, la libertad de la motivación y de la finalidad, no significando que éstos no sean factores importantes en cada acción, sino que significa que es posible trascenderlos y comenzar algo nuevo. Con libertad y acción el ser humano quiebra el orden rutinario y automático de los acontecimientos y produce “milagros” no debidos a la injerencia de un agente divino sino productos de posibilidades insospechadas que abre la acción humana.

Pensamos que en el régimen democrático, hay una relación muy particular de la contingencia con la política y con lo político, a tal relación le podríamos denominar como una especie de “tensión dialéctica” en cuanto la acción política, los nuevos sujetos políticos, las nuevas formas de subjetivización política son posibles gracias a la contingencia. Pero, en cuanto al ejercicio del poder y a sus consecuencias, la contingencia sin reducirse nunca a cero tiende a ser minimizada por una actividad participativa, autoconstitutiva consciente y explícita de los ciudadanos(as) en la construcción de las leyes, instituciones y relaciones que posibilitan una sociedad sino la mejor, sí “más equilibrada” y menos sujeta a los avatares, devaneos y “contingencias” de los políticos y usufructuarios del poder.

En el origen griego de la democracia, como enfatiza Castoriadis¹⁶, lo fundamental es la contingencia, la mortalidad de toda actividad humana (hombre y mortal son sinónimos). Sobre estas cuestiones, precisamente, trabaja la tragedia y este es su mensaje: no olvides que eres mortal. Mortalidad habitada por la *hybris*, que no es el pecado, sino la desmesura. El pecado supone fronteras bien demarcadas, mientras que lo propio de la *hybris* (desmesura) es que no hay frontera bien trazada, por lo cual en cualquier momento se puede caer en ella, y los dioses o los hombres o las propias circunstancias intervendrán para producir el castigo correspondiente. El lugar de la mortalidad es esencial tanto a nivel político como psicoanalítico (la roca de la mortalidad). A nivel político supone que abandonada la idea de una fuente trascendental de lo social, de su ley, quedamos como únicos responsables de nuestras vidas, aceptando que tanto los individuos como las sociedades y sus respectivas obras son perecederos. De ahí la enorme responsabilidad que implica la libertad, la necesidad de una autolimitación consciente y explícita. Nuestros actos generan consecuencias más allá de nosotros.

Como observa Narciso Notrica¹⁷, cuando Castoriadis describe la cultura actual, señala que ésta es una época donde predomina el rechazo de toda noción de *mortalidad*. Sucede que se ha perdido el sentido trágico que en su momento señalaran los griegos, el límite que debe ponerse a la desmesura, a la *hybris*. La democracia, como pensamiento de los límites, implica un régimen basado en la libertad, y por lo tanto, en el riesgo. En ella el pueblo puede hacer cualquier cosa, pero debe saber que no debe hacer cualquier cosa. La democracia, como pensamiento político, es inevitablemente atea. Sus límites, “garantías” no hacen recurrencia a la existencia de un dios, de un ser trascendente y superior. Asume

¹⁶ Véase: CASTORIADIS, Cornelius. “La polis griega y la creación de la democracia”. En: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1988. E “Imaginario político griego y moderno”. En: *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pp. 157-180.

¹⁷ Véase: NOTRICA, Narciso. “Finitud y mortalidad en Castoriadis”. En: *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*. Yago Franco, Héctor Freire y Miguel Loreti. (comps.), Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007, pp. 195-198.

que en el “más allá” no existe nada decisivo para nuestros problemas. El ateísmo asume conscientemente el significado de la muerte, rechaza cualquier forma de esperanza: al no haber vida después de la muerte ni un dios, somos libres de obrar y pensar en este mundo. Por lo tanto, una sociedad autónoma solo puede ser tal a partir de esta convicción tanto abisal como imposible: la mortalidad de cada uno de nosotros, y la mortalidad de nuestras obras. La democracia griega nos transmite sus enigmas en la tragedia, pues es un llamado constante a la autolimitación. La tragedia es la manifestación de los efectos de la *hybris* (desmesura), y más que eso, la prueba de que pueden coexistir razones que se oponen (Antígona) y que no es empecinándose en “tener la razón” como se hace posible la solución de graves problemas que pueden aparecer en la vida colectiva. La *tragedia*, al mismo tiempo, es democrática por recordarnos constantemente la limitación radical del ser humano, su finitud, mortalidad: nada es para siempre.

En ese sentido, para la democracia no hay más que una “garantía” relativa y contingente. La menos contingente de todas se encuentra en la *paideia* de los ciudadanos, en la formación de individuos que han interiorizado al tiempo la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad, la capacidad de deliberar, la responsabilidad de la libertad. Y es precisamente por ello que no da lo mismo propugnar la democracia como procedimiento o como régimen, porque reducirla a procedimiento es reducir la democracia a un medio, a un instrumento para lograr objetivos preestablecidos por el “experto político” de los cuales y en los cuales los ciudadanos no tendrían ingerencia. A nuestro juicio, la concepción instrumentalista de la democracia tiende a reducir el tratamiento de todo tipo de problemas (los problemas éticos y políticos, problemas que atañen al derecho, la justicia, las formas de Estado y sociedad que nos queremos dar los ciudadanos) a problemas técnicos, y en donde no es desde la deliberación entre los ciudadanos donde se obtendría la palabra para las decisiones, sino que es la palabra del experto, la del tecnócrata, la que termina imponiéndose.

Ya para finalizar y a manera de conclusión, queremos expresar que es frente a las alternativas que deja el marxismo de la escuela de Frankfurt (sobre todo Herbert Marcuse) para superar las formas de alienación social, de despolitización, de administración de la subjetividad, por ejemplo, en su

propuesta de “Gran rechazo”, de “dialéctica negativa”, que consideramos necesario ir más allá de dialéctica negativa y defender formas de subjetivación en las que el sujeto, con su capacidad de imaginación y reflexión, no ha quedado borrado y en el que la acción política como creación y la democracia como régimen que se niega a resolver autoritariamente los conflictos, tienen un decisivo papel a jugar en la constitución de sociedades “razonables” y sujetos autónomos que limiten el proyecto de productividad depredadora creciente, de control total, del imaginario capitalista. Y es desde tal perspectiva que consideramos necesario incorporar la dilucidación¹⁸, del filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis, sobre las formas como se instituyen la sociedad y tipos de subjetividad en la sociedad occidental actual. Dilucidación que reconociendo la dimensión de profundidad, aportada por Freud, para la comprensión de la psique, y la crítica de la Escuela de Frankfurt a las formas de alienación del sujeto generadas en la sociedad capitalista industrializada, no obstante, nos va a permitir defender el potencial imaginativo, creativo, de la subjetividad y del accionar político de los colectivos, que sin caer en un optimismo ingenuo, tampoco queda preso de un realismo derrotista.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor. W, y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la ilustración (fragmentos filosóficos)*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

ARENDDT, Hannah. “Comprensión y política” y “El pensar y las reflexiones morales”. En: *Señal que cabalgamos*. No. 52, Año 4, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Facultad de Ciencias Humanas, mayo de 2005.

_____. “¿Qué es la libertad?”. En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península, 1996,

¹⁸ Pensar lo que se hace. Saber lo que se piensa. Caracterización de la reflexión filosófica. Véase: CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. I: Marxismo y teoría revolucionaria. Barcelona: Tusquets Editores, 1983, pp. 11 y ss.

BENJAMIN, Walter. *Experiencia y pobreza*. Centro de Estudios Miguel Enríquez. Disponible en: www.archivochile.com.

CASTORIADIS, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Editorial Cátedra, 1998.

_____. *El mundo fragmentado (Encrucijadas del laberinto III)*. Buenos Aires: Editorial Altamira, 1993.

_____. *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. “La crisis del proceso de identificación”. En: *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pp. 124-138.

_____. “La democracia como procedimiento y como régimen”. En: Revista “*Iniciativa socialista*”, febrero de 1996, pp. 479-500.

_____. *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. I: Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona: Tusquets Editores, 1983.

_____. *La institución imaginaria de la sociedad. Vol II: El imaginario social y la sociedad*. Barcelona, Tusquets Editores, 1989.

_____. “La polis griega y la creación de la democracia”. En: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1988.

_____. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1988.

_____. “Porqué ya no soy marxista”. En: *Una sociedad a la deriva. (Entrevistas y debates 1974-1997)*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006, pp.31-74.

FREUD, Sigmund. “Algunas lecciones elementales de psicoanálisis”. En: *Obras completas*. Vol. 3, Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp. 3419-3423.

_____. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

_____. “Los dos principios del funcionamiento mental”. En: *Obras completas*. Vol. 2, Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pp.1638-1643.

FRANCO, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

GALLI, Carlo. "Política: Una hipótesis de interpretación". En: *Pensar la política*. México: UNAM, 1990, pp. 107-133.

MARCUSE, Herbert. *Eros y Civilización*. Barcelona: Ariel, 1989.

_____. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel, 1990.

_____. *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel, 1986.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *Manifiesto comunista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1998.

NOTRICA, Narciso. "Finitud y mortalidad en Castoriadis". En: *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*. Yago Franco, Héctor Freire y Miguel Loreti (comps.), Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007, pp. 195-198.

RANCIÈRE, Jacques. "La política en su época nihilista". En: *El desacuerdo, política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996, pp. 153-173.

VALENCIA LÓPEZ, Harold. *Filosofía de la cultura en Freud y Teoría crítica de la sociedad*. Cartagena: Editorial Universidad de Cartagena, 2004.

_____. "Odio y racismo en la institución imaginaria de la sociedad globalizada". En: *Astrolabio, Revista internacional de filosofía*, No. 9, Barcelona: Universidad de Barcelona, 2009.

_____. "Modelo político y tipo antropológico en la sociedad del capitalismo globalizado". En: *Astrolabio, Revista internacional de filosofía*, No. 11, Barcelona: Universidad de Barcelona, 2010.

William Dray, el gran crítico del Modelo Nomológico Deductivo de la Explicación aplicado a la Historia

HOLBEIN GIRALDO PAREDES*
Universidad Libre (Seccional Cali)
Cali (Valle)

EL MODELO NOMOLÓGICO DEDUCTIVO DE LA EXPLICACIÓN DE CARL HEMPEL

Fue Carl Hempel quien desarrolló el Modelo Nomológico Deductivo de la explicación para la ciencia¹. Para este filósofo alemán el acto de explicar consiste en responder a la pregunta: ¿Por qué? La explicación consta de un *explanandum* y un *explanans*². El *explanandum* es un enunciado que describe el fenómeno a explicar (es una descripción y no el fenómeno mismo). El *explanans* consta de al menos dos conjuntos de enunciados utilizados con el propósito de

* Licenciado en Historia de la Universidad del Valle. Especialista en Teorías, Métodos y Técnicas en Investigación Social de la Universidad del Valle. Candidato a Magister en Filosofía de la misma universidad. Profesor hora cátedra de la Universidad del Valle, sede Palmira. Profesor jornada completa de la Universidad Libre, seccional Cali.

¹ HEMPEL, Carl. *La lógica de la Explicación*. Buenos Aires, Paidós, 1979

² Son dos neologismos introducidos por Carl Hempel.

dilucidar el fenómeno: por una parte, enunciados que formulan condiciones antecedentes (C1, C2,... Ck), que indican condiciones que se manifiestan antes de la aparición del fenómeno que se va a explicar. Por otra parte, enunciados que representan leyes generales.

En este sentido, el fenómeno que se quiere explicar será explicado demostrando que se produjo de acuerdo con las leyes generales y en virtud de las condiciones antecedentes especificadas. Así, la pregunta ¿por qué sucede el fenómeno? se transforma en la pregunta ¿de acuerdo con qué leyes generales y cuáles condiciones antecedentes se produce el fenómeno?

La discusión de los problemas de la explicación al interior de la tradición de la filosofía analítica recibió un impulso decisivo con el clásico trabajo de Carl Gustav Hempel: “La función de las leyes generales en la historia”, publicado en 1942. La teoría hempeliana de la explicación (teoría de la explicación por subsunción) trata de demostrar que cualquier ciencia responde a un modelo único: la cobertura legal. Para ello, escoge la disciplina más alejada a ese modelo que es: la Historia. Para Hempel, “las leyes generales tienen funciones totalmente análogas en la Historia y en las ciencias naturales; son un instrumento indispensable de la investigación histórica”.

El Modelo nomológico-deductivo: explicación por unas causas o leyes y deducción a partir de esas leyes. Consiste en un acontecimiento que se debe explicar (*explanandum*) y se explica por antecedentes y por leyes generales de cobertura. Es un acontecimiento que se subsume en una ley general.

Según Hempel, la razón por la que falta en las explicaciones históricas una formulación completa de leyes generales reside fundamentalmente en la excesiva complejidad de tales leyes y en la insuficiente imprecisión con que las conocemos. La historia se encuentra en situación de esbozo de la explicación, pero cree, al mismo tiempo, que lo conseguirá en un futuro. Para Popper, otro eminente representante de la teoría de la explicación por subsunción, la razón de que las leyes no sean formuladas en las explicaciones históricas, es que estas leyes son demasiado triviales para merecer una mención explícita. Las damos implícitamente por supuestas.

WILLIAM DRAY: EL MAYOR CRÍTICO DEL MODELO DE COBERTURA LEGAL

William Dray, es el mayor crítico del modelo de cobertura legal aplicado a la historia. En su libro *Laws and explanation in history*³ sintetizan la mayor parte de las críticas planteadas contra el modelo de cobertura legal, dejando en evidencia todas sus dificultades, particularmente en su aplicación a la historia expresa que las explicaciones de historia son científicas y racionales, pero no son ciencia de leyes generales. La historia explica y lo que esto significa es mostrar que una acción fue el proceder adecuado teniendo en cuenta los antecedentes. Dray aborda la pregunta de ¿cómo fue posible? Y no la de ¿por qué? El giro del por qué al cómo nos sitúa cerca de la tradición hermenéutica.

Para Dray la explicación por leyes no es necesaria. En efecto, ¿en qué condición sería necesaria? Tomemos un ejemplo: “Luis XIV murió impopular porque siguió una política perjudicial para los intereses nacionales de Francia”. Para Hempel la explicación del ejemplo anterior tiene valor en virtud de una ley implícita como la siguiente: “Los gobiernos que persiguen políticas perjudiciales para los intereses de sus súbditos se hacen impopulares”⁴. Para Dray el historiador haría la siguiente objeción: “Él tenía presente no una política cualquiera, sino una como la seguida en el caso particular y concreto que se está analizando”⁵.

Entonces, el filósofo de línea Hempeliana intentará acortar la distancia entre la ley y la explicación del historiador, precisando la ley mediante una serie de aserciones como: “Los gobiernos que comprometen a sus países en guerras extranjeras, que persiguen minorías religiosas, o mantienen parásitos en sus cortes, se hacen impopulares”⁶. Pero habría que añadir todavía otras precisiones:

³ DRAY, William. *Laws and Explanation in History*. 3ª ed., Oxford: At the Clarendon Press - Oxford University Press, 1970.

⁴ *Ibíd.*, p. 48.

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Ibíd.*, p. 49.

que ciertas medidas políticas han fracasado; que estas comprometían la responsabilidad personal del rey, etc.⁷. Sin tener en cuenta las medidas que el rey ha dejado de tomar.

Ante esta objeción, el filósofo Hempeliano debe confesar que para que la explicación sea completa, se debe establecer una gran cantidad de especificaciones, pues en ninguna fase puede probarse que el caso considerado por el historiador sea el único cubierto por la ley.

Dray considera que sólo una ley como la siguiente comprometería al historiador: “cualquier gobernante que tomase las mismas medidas políticas, exactamente en las mismas circunstancias que Luis XIV, se haría impopular”⁸.

Pero esa formulación ya no corresponde a una ley, porque se deben mencionar todas las circunstancias particulares del caso de que se trata como, por ejemplo: hablar no de guerra en general, si no de ataques contra los Jansenistas. Sólo adquiere visos de generalidad cuando se introduce la expresión exactamente. El resultado de todo esto es la producción de un caso límite vacío, pues la expresión: “exactamente las mismas medidas en las mismas circunstancias”, no puede adquirir sentido en ninguna investigación concebible.

En cambio, el historiador aceptará un enunciado general como este: “cualquier pueblo semejante al francés, en las circunstancias especificadas; detestaría a un dirigente semejante a Luis XIV, y con los rasgos especificados”. Esta ley no es vacía, ya que el diálogo entre el filósofo Hempeliano y el historiador proporciona los medios para “llenar” la expresión entrecomillada. Sin embargo, ya no se trata del tipo de ley requerida por el modelo nomológico, pues lejos de ser vaga y general como las leyes implícitas, es una ley tan detallada que equivale a una “ley” para un solo caso.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., p. 50.

Para Dray esta ley para un único caso, no es una ley, sino una reformulación, bajo la apariencia de una ley empírica, del razonamiento del historiador. Este dice: X se da porque C1...Cn.... (X designa el acontecimiento que hay que explicar....y C1 y Cn los factores enumerados por el historiador en su explicación). Por lo tanto, el filósofo de línea Hempeliana vuelve a escribir: “si C1 y Cn entonces se da X” donde “si” equivale a “siempre que”. Pero esta equivalencia es engañosa, pues la forma hipotética puede expresar algo distinto de una ley empírica. Puede expresar el principio de la inferencia de que, en casos semejantes, se puede, razonablemente, predecir un resultado de ese tipo. Pero ese principio no es más que el permiso para inferir un enunciado en forma hipotética. Para Dray, lo anterior sólo muestra que el fantasma lógico de la ley procede así de la confusión entre ley empírica y principio de inferencia. Todo esto nos lleva a la idea de acontecimiento histórico como algo único.

Para Dray, la diferencia entre lo que hacen los científicos en las ciencias nomológicas y el trabajo del historiador, radica en la pretensión que tiene el historiador de describir y explicar lo que ha sucedido en todos sus detalles concretos. En este sentido, el historiador se ocupa de acontecimientos únicos que entinende como el hecho de que no existe nada semejante a su objeto de estudio⁹. Su concepto de unicidad es relativo al grado de precisión que ha escogido para su estudio¹⁰. Además, este aspecto no impide emplear

⁹ Para Dray la afirmación de que los eventos y las condiciones históricas son únicas ha sido sostenida a menudo por filósofos idealistas de la historia. Y ha sido atacada como incorrecta o no importante, por la mayoría de los teóricos de la cobertura legal.

¹⁰ Para Dray, Hempel enfatiza el hecho de que ni la ciencia ni la historia pueden “asir la individualidad única de sus objetos”, y nos recuerda que en ambos campos los investigadores no obstante clasifican lo que ellos explican. Pero al dejarlo así fracasa en producir importantes diferencias en la forma en que los científicos y los historiadores comúnmente usan sus palabras clasificatorias. Pues una vez que un científico puede decir que lo que va a explicar es ‘un tal y tal’, está en posición de ponerlo bajo una ley explicarlo como un ejemplo de un caso. Pero cuando un historiador llama a su objeto de estudio ‘un tal y tal’, sea su término clasificatorio derivado de las ciencias sociales o del lenguaje ordinario, su situación problema es completamente diferente. Indudablemente, sería una ligera exageración decir que el historiador nunca explica lo que él estudia en el nivel de generalidad indicado por su palabra clasificatoria. Un término clasificatorio complejo como ‘Revolución Francesa’ sólo indica lo que ha de ser explicado mientras es analizado por el historiador.

términos generales como revolución, conquista de un país a otro. Para Dray, estos términos generales no obligan al historiador a formular leyes generales, si no a buscar en qué aspectos los acontecimientos considerados y sus circunstancias difieren de aquellos con los que sería natural agruparlos bajo un término clasificador.

Para Dray un historiador no se preocupa de explicar la revolución francesa en cuanto fue una revolución, si no en cuanto que su curso ha sido diferente del otro grupo de acontecimiento que se pueden denominar como revoluciones¹¹. En la medida en que el historiador centra su interés en las diferencias, hace una reagrupación de factores únicos por lo tanto, se puede afirmar que pertenece más al juicio que a la deducción. Por juicio se debe entender la operación que realiza un juez cuando pondera argumentos contrarios y toma una decisión. De la misma manera, para un historiador explicar es defender sus conclusiones contra un adversario que sostiene otro conjunto de factores para defender su tesis. El historiador Justifica sus conclusiones aportando nuevos detalles en apoyo de ella. Este modo de juzgar casos particulares no consiste en colocar un caso bajo una ley, sino en reagrupar factores dispersos y sopesar su importancia respectiva en la producción del resultado final. En este caso el historiador sigue la lógica de la elección práctica más que la de la deducción científica.

Así mismo, siguiendo los argumentos de Dray en contra del modelo de Hempel, puede considerarse que la explicación en historia, y por extensión, en las ciencias sociales, está orientada a describir hechos particulares en los que participa más el punto de vista del historiador y del investigador social que las leyes generales. Que el concepto de explicación en estas ciencias tiene un carácter pragmático, esto es, distinto al procedimiento que propone Hempel, por lo que los investigadores sociales e historiadores no necesitan usar leyes generales para establecer, por ejemplo, una conexión o relación entre factores

¹¹ Para Dray el historiador, cuando se dedica a explicar la Revolución francesa, no está interesado en explicarla, en el sentido en que un astrónomo podría estar interesado en explicar un eclipse.

o hechos, porque pueden hacerlo a través de pruebas inductivas. Además, el modelo nomológico-deductivo es inapropiado para explicar las acciones de los actores sociales o agentes históricos, sus propósitos, metas y objetivos.

Por otra parte, como ejemplos de tipos de explicaciones de sucesos históricos sin subsunción nómica, tenemos lo que se ha denominado: “explicar cómo fue posible” planteado por Dray a partir del planteamiento de una idea de explicación orientada por una pregunta distinta a la que implícitamente guía al modelo nomológico deductivo. Este modelo, por otra parte, intenta seguir el esquema de la narrativa. La pregunta inicial se interesa por algún hecho específico, del cual no tenemos conocimiento que explique y dé cuenta de algún acontecimiento llamativo, ya que, de acuerdo con nuestras expectativas, el mismo resulta imposible. La explicación revelaría una pieza de un rompecabezas que daría sentido a toda la situación mostrándola como posible.

2.1 La explicación racional

Dray propone para la historia, en contraposición al modelo de cobertura legal de Hempel, la explicación racional. Explicar una acción individual por razones es “reconstruir el cálculo hecho por el agente, de los medios que debe adoptar con vistas al fin que ha escogido a la luz de las circunstancias en las que se ha encontrado”¹². Para explicar la acción necesitamos conocer las consideraciones que lo han convencido de que debía obrar como lo ha hecho. Explicar la acción es esclarecer este cálculo. ¿Que constituye lo racional de la acción? De ahí el término de explicación racional. Explicar es mostrar que lo que se ha hecho era lo que había que hacer, vistas las razones y las circunstancias. Explicar es, pues, justificar, con el matiz de evaluación que implica este término; es explicar cómo una determinada acción ha sido apropiada. Se trata de evaluar la acción con arreglo a los fines del agente, a sus creencias incluso erróneas, a las circunstancias tal como las ha conocido, se puede ver en la explicación racional un intento por alcanzar una especie de equilibrio lógico.

¹² Ibid. cap. 6.

El término equilibrio lógico es el que Dray propone para distanciarse de la comprensión por congenialidad. Para alcanzar este punto de equilibrio es necesario reunir, por vía inductiva, las pruebas materiales que permitan apreciar el problema tal como lo ha visto el agente.

El modelo racional de explicación planteado por William Dray pretende explicar los sucesos contruidos por el historiador, y no los sucesos brutos. La reconstrucción histórica presupone reflexión analítica sobre las conexiones para establecer los hechos o conjuntos de hechos. El micro acontecimiento también es una reconstrucción (en la que hay teoría con una diferencia de grado con el macro acontecimiento).

CONCLUSIONES

Con la reconstrucción de las críticas hechas por William Dray al modelo de cobertura legal, queda claro que en la historia los hechos no se explican por leyes generales.

Dray nos muestra la manera cómo la historia se diferencia de otras disciplinas y por lo tanto, la necesidad de crear un método específicamente histórico. Dray demuestra la dificultad que existe para hacer generalizaciones en el caso de la historia, el objeto de estudio de la historia está constituido por hechos sociales y acciones humanas, los cuales no requieren regularidades naturales, dado que el hombre es capaz de cambiar el rumbo de los acontecimientos y puede actuar como producto de la toma de decisiones y de la libre elección. La existencia del libre albedrío hace imposible establecer generalizaciones en el ámbito de la historia porque ante circunstancias idénticas, las personas pueden actuar de maneras diferentes. La variabilidad en la historia es la razón por la cual no es posible establecer regularidades ya que necesitaríamos observar muchos fenómenos diferentes que tuvieran alguna característica similar. Los hechos estudiados por la historia involucran tantos factores distintos que la posibilidad de establecer regularidades es mínima, lo que imposibilita la explicación que apela a leyes generales.

Dray hace una precisión muy importante con respecto a las preguntas que se formulan en el campo de la historia y que dan origen al tipo de explicación que se pueden construir en esta disciplina, preguntas que responde a un ¿Por qué? y a un ¿Cómo?

Para este autor, un acontecimiento es explicado, cuando se logra captar el objetivo previsto por el actor y se explica el medio elegido en función del objetivo previsto. Este modelo de explicación racional de la historia sólo puede aplicarse a las intenciones que caracterizan las acciones humanas.

Dray sostiene que en el problema de la explicación histórica, el historiador se enfrenta con el hecho de que no conoce la razón por la cual el agente se comporta como lo hace. Su trabajo es buscar aquello que motivó al actor a crear determinadas situaciones. Este modelo de explicación intencional se basa en el propósito de explicar el movimiento histórico como transcripción inmediata de la acción humana y social.

El modelo de explicación racional propuesto por Dray para la historia, articula la explicación con la comprensión. La imputación causal singular no es una explicación causal del tipo de la ciencia natural, pues consiste en proponer un acontecimiento como el más apto para aparecer como la causa de lo sucedido. En la historia el análisis causal es un análisis esencialmente selectivo que tiende a verificar las razones de tal o cual candidato en función de la causa. Las razones para ocupar el lugar del porque como respuesta a la pregunta ¿por qué?, la selección consiste en proponer y analizar una serie de factores de los cuales se elige uno como el más apto, como aquél sin el cual los acontecimientos no hubieran sucedido. En este sentido, el modelo alternativo propuesto por Dray está más cerca a los desarrollos de la tradición hermenéutica.

En la historia no se explica a través de leyes generales porque a diferencia de otras disciplinas se ocupa de lo particular, del acontecimiento histórico como algo único, y explicar un hecho particular consiste en aducir otro hecho particular.

BIBLIOGRAFÍA

DANTO, Arthur. *Historia y Narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Barcelona: Paidós, 1989. Obra original: *Analythical philosophy of history*. Cambridge, 1965.

DRAY, William. *Laws and Explanation in History*. 3ª ed., Oxford: At the Clarendon Press - Oxford University Press, 1970.

DÍEZ, José A. y MOULINES C., Ulises. *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Barcelona: Editorial Ariel Filosofía, 1997.

GARDINER, Patrick. *La naturaleza de la explicación histórica*. México: UNAM, 1961.

HEMPEL, Carl. *La explicación científica*. Barcelona: Ariel, 1979.

_____. *La Lógica de la Explicación. La Explicación Científica*. Barcelona: Editorial Paidós, 1988.

_____. *La función de las leyes generales en la historia en la lógica de la explicación*. Buenos Aires: Paidós.

PARRA, María Eugenia. *El dualismo explicación, comprensión en la metodología de la investigación. Cinta de Moebio*. Chile: Universidad de Chile - Facultad de Ciencias Sociales, septiembre de 1977.

SCHUSTER, Félix. *Explicación y predicción*. 2a. ed., Buenos Aires: CLACSO, 1982

VERDUGO SERNA, Carlos. "Popper y la explicación científica". En: *Seminario Internacional Complutense "Filosofía analítica y de la ciencia Hispanoamericana en el contexto internacional"*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid - Facultad de Filosofía, 2-4 de noviembre del 2004.

VON WRIGHT, G. *Explicación y comprensión*. Alianza: Madrid, 1979.

San Agustín: una axiomática de la autoridad

JORGE HERNÁN TORO ACOSTA*

Universidad Libre

Bogotá

Este ensayo presenta un modelo de la teoría agustiniana de la autoridad. El modelo, que está integrado por tres tipos de relaciones, surge a mi modo de ver las condiciones necesarias y suficientes para axiomatizar el concepto de la autoridad. La exposición del modelo, el primer paso, allana el camino a la construcción axiomática.

Las tres relaciones consideradas aquí son: a) *La relación jerárquicamente ordenada*, b) *La relación recta* y c) *la relación de subordinación*. La primera es el vértice de las siguientes. Cuentan además un con postulado inicial que expone la gramática interna de cada una.

Por lo tanto, nos interesa en primera instancia formular una teoría de la autoridad, a cuyo objeto procedemos definiendo su concepto a partir de (i) un

* Profesor emérito de la Universidad Nacional de Colombia. Catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre de Bogotá.

postulado básico y (ii) un conjunto de relaciones válidas de él. A renglón seguido examinamos la posibilidad de su axiomatización con base en esas relaciones.

El método muestra el nexo lógico entre definir un concepto ('autoridad'), describir la relación interna de sus propiedades y proceder a su axiomatización. Ésta, en efecto, es el producto de la definición y la descripción del concepto¹. Ahora bien, un conjunto de axiomas sinoptiza propiedades esenciales, establece una cadena deductiva y apuntala la demostración de teoremas especiales.

A modo de ejemplo, definamos 'autoridad' en términos de una relación recta, relación que es válida en el ámbito de la teoría agustiniana de la Creación. Según nuestro planteo, tendríamos entonces:

Ejemplo 1. El concepto de relación recta es la condición necesaria y suficiente para establecer la deducción de los conceptos ordinales de la teología agustiniana de la Creación. Sean estos conceptos ordinales Dios y la serie de expresiones | categorías | términos incluidos en la definición de Dios creador. Entonces si ellos satisfacen el concepto de relación recta, quedara sentado que la autoridad es una relación primaria constitutiva y válida de la teoría agustiniana de la Creación.

Para la demostración, definimos primero la noción de relación recta:

Definición 0. Una relación recta es *una relación dirigida desde lo superior hacia lo inferior* y está integrada por cuatro funciones: *ser superior en rango a...*, *tener dominio sobre*, *ordenar n a m* y *subordinar a x bajo y*.

La demostración indicará que la teología de la Creación está determinada por la sintaxis de la relación recta. Si es así, el mundo creado y sus criaturas están sometidas a la autoridad de Dios puesto que la teología de la Creación proyecta una relación recta, luego aquélla puede ser reducida a esta última.

¹ WILDER, Raymond L. "El método axiomático". En: *Sigma. El mundo de las matemáticas*, 5. Décima edición, 1968, pp. 48 y 49.

Las funciones señaladas en la *definición 0* son la imagen de tres valores cardinales dominantes en el ámbito de la relación recta: la soberanía, el señorío y el dominio. De modo que toda soberanía, el señorío y dominio son propiedades de una relación recta. Por este camino podemos axiomatizar la teoría de la Creación convirtiendo a la relación recta en un axioma cuando se enuncia su definición. Definir es axiomatizar.

La superioridad corresponde a la omnipotencia del sujeto jerárquico; la dirección, a su poder o potencia, y el ordenar y subordinar expresan *el señorío de la autoridad*. La autoridad determina el señorío y el señorío está subordinado a la superioridad del sujeto jerárquico. Por último, la relación recta *va* desde lo superior a lo inferior y ordena lo inferior a lo superior. Por lo tanto, una relación recta, en cuanto expresa superioridad, soberanía y poder de dominio, es una relación subordinante.

El ejemplo arriba expuesto aplica la relación recta para ilustrar al lector sobre la metodología de este ensayo y el tratamiento concedido en él a la temática central. La relación recta, sin embargo, es un caso particular de las relaciones aquí tratadas. Ahora bien, tales relaciones son subsidiarias del postulado que define las condiciones necesarias y suficientes de la autoridad. El postulado plantea:

Postulado 1. Las condiciones necesarias y suficientes de la autoridad están satisfechas por los conceptos de ‘poder’, ‘poder *de* poder’ y ‘poder *del* poder’. ‘Poder’ es el primer tipo de orden; ‘poder *de* poder’ es el segundo tipo de orden y ‘poder *del* poder’ es el tercer tipo de orden a considerar en una gramática teológica de la autoridad.

El poder (en general) está vinculado con un sujeto del poder (que es poderoso o tiene el poder); el ‘poder *de* poder’ con un *agente* del poder; el ‘poder *del* poder’ con un *acto* del poder. El postulado es, por consiguiente, una construcción genética de la sintaxis de la autoridad a partir del verbo ‘poder’ y la proposición ‘de’. El sentido del postulado es generativo y deductivo. *Poder* es un radical básico o primario y tiene la propiedad de reduplicarse, puesto que el poder es auge, aumento, crecimiento.

Huelga señalar a renglón seguido que el sujeto, el agente y el acto del agente admiten una doble manera de consideración.

En la primera, los tres son iguales por estar coordinados entre sí. En la segunda, son diferentes porque la coordinación queda distribuida en sus respectivos exponentes en virtud de la potencialidad: el poder tiene *el poder-de*. La identidad expresada en la gramática del enunciado es válida de Dios en cuanto sujeto, persona y agente. La primera dice que el poder *es* la definición genética del poder y la segunda que el poder *está* distribuido en lugares sintácticos. Dice, por tanto, *qué* es el poder y *cómo* esta ordenado.

Analícemos el primer modo de consideración. Si Dios es poder e igualmente el sujeto del poder, Dios es así mismo ‘poder *de* poder’. Esto significa que Dios es *tanto* el sujeto *cuanto* el agente de poder. Considerado en esta relación, el sujeto del poder puede o no ser agente de poder, quedando eso al arbitrio de su voluntad. Es importante además tener en cuenta esta distinción entre sujeto y agente, sin perder de vista que un agente tiene que reunir condiciones necesarias y suficientes y éstas las da el sujeto. En efecto, un agente actúa solo si reúne las condiciones de sujeto que determina su poder. El agente tiene que ser un sujeto, pues de lo contrario no sería agente. Y la autoridad sería irracional.

Analícemos ahora el segundo modo de consideración. En éste, la diferencia atañe tanto a los exponentes o grados de *poder-de* cuanto a la categoría o el rango de las acciones o funciones propias del *poder del poder*. La distribución de la coordinación da de suyo la noción de jerarquía. Ella está definida por la distribución del poder respecto a ‘poder-de’ y respecto a ‘poder del poder’. Una jerarquía, por ende, es un *poder de poder en el poder del poder* y, viceversa, es un *poder del poder en el poder de poder*. La primera posición corresponde al grado de poder; la segunda, a la categoría de rango.

Por ejemplo, Cristo-Jesús, en la condición de Hijo, es un poder de poder, a saber, el poder de ser Hijo de Dios, y en la calidad de Hijo de Dios es el poder del poder en tanto el poder del Padre *en* el Hijo. Así mismo, un párroco, en la condición de sacerdote católico, es un poder y un poder de poder, y un sacerdote católico, en la calidad de párroco, es un poder del poder (de la Iglesia católica).

Por ende, 'Hijo de Dios' y 'sacerdote párroco' son posiciones jerárquicas de rango superior e inferior respectivamente.

En el segundo modo de consideración, tenemos pues que el sujeto de poder puede distribuir su propio poder, exponiéndolo en grados del mismo, por una parte, y en rangos o categorías, por otra. Tales grados son exponentes del factor 'poder *de* poder' y constan de sus respectivos agentes y actos legislativos. El sujeto, en virtud de su *propio* poder sobre *su* poder, ejerce un poder de poder separando y diferenciando poderes y éste es el poder del poder. Ahora bien, *el poder del poder está distribuido en rangos o categorías*. Los rangos están coordinados y determinados por el poder-de. En suma, el sujeto jerarquiza en cuanto diferencia entre: el poder del sujeto, el poder del agente y poder del acto.

Esta distinción es válida de cualquier jerarquía, orden jerárquico o rango de de orden (con salvedad claro está del partido anarquista). Estas tres denominaciones son unívocas. La palabra 'jerarquía' tiene un sabor cualitativo. Se apoya en el título, vocea el nombre, proclama honory categoría. En igual sentido, 'orden y rango de jerarquía' dicen exactamente lo mismo: dicen poder, coordinación del poder y distribución del poder. 'Jerarquía' en general es poder en el orden y orden del poder en el poder. Por una parte, ordenamiento del poder; por otra, el poder en el ordenamiento.

Con base en el postulado definiremos el orden jerárquico así:

Definición 1: Un orden jerárquico está definido por la coordinación de: un poder con un sujeto del poder, un poder de poder con un agente del poder y un poder del poder con un acto del poder. Decimos también que la coordinación está distribuida respecto de tres poderes: el del sujeto, el del agente y el del acto o función del agente. El sujeto tiene poder, el agente tiene un grado de poder y el acto tiene efecto de poder en cuanto compele, exige u obliga.

La distribución de la coordinación da la relación entre categoría de poder y rango de poder. Si la categoría es 'poder', entonces el rango es 'sujeto de poder'; si la categoría es 'poder de poder', entonces el rango es 'el agente' y si es 'poder

del poder’, el rango es ‘el agente del poder’ y ‘la acción’ o ‘función del agente de poder’. Las tres categorías definen y determinan tres rangos.

La definición puede aplicarse a cualquier entidad pertinente a este contexto. A una teología como la paulina o la agustiniana. A un Estado. A una familia (natural o mafiosa). A una sociedad (animal, humana). A una jerarquía (religiosa o militar). Una jerarquía religiosa, por ejemplo, es un poder *de* poder unido a un poder *del* poder a *título de* un poder divino supremo y superior: es un grado –o rango o posición– de poder con una autoridad especial para ejercer el poder del poder. Una teología puede estructurar una concepción del poder divino poniendo en tela de juicio la jerarquía eclesiástica católica en pro de una autoridad carismática como la luterana, o bien puede reforzar el poder de la jerarquía sea teológica, sea eclesiástica, contra la autoridad carismática, como hace Agustín a veces en su teología de la Iglesia². Y el refuerzo redundaría en beneficio de una teología de la autoridad, que termina absorbiendo por entero la teología.

Es necesario exponer a continuación las relaciones fundadas en esta definición y derivadas del postulado. Comenzaremos, por tanto, definiendo y analizando la primera de ellas: la relación jerárquicamente ordenada.

1. LA RELACIÓN JERÁRQUICAMENTE ORDENADA

La relación jerárquicamente ordenada compendia la teología agustiniana, de modo que las afirmaciones acerca de la esencia de Dios y el orden de la personas en la Trinidad verifican *grosso modo* esta relación central. El punto de partida del análisis es un significativo texto de los *Sermones*, donde Agustín enuncia:

² Era Agustín del sentir que “la Iglesia de Roma... es superior en dignidad y autoridad a la Iglesia de Cartago... Parece que Agustín fue uno de los que más apoyaron la concentración de la autoridad en Roma”. VAN BAVEL, Tarsicius J. “Iglesia”. En: *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Director: Allan D. Fitzgerald, o.s.a., traducción de Constantino Ruíz-Garrido, Editorial Monte Carmelo, 2001, p. 671.

“[...] Se nos presenta en el Padre el origen [la auctoritas | potestad]; en el Hijo la Natividad; en el Espíritu Santo, la comunidad del Padre y del Hijo, y en los tres la igualdad”³.

Tenemos acá jerarquía y orden. Jerarquía según el sujeto del poder y el rango superior de este poder. El orden está presente, desde luego, en la sucesión de las personas. Hay, por tanto, un orden en la jerarquía y una jerarquía en el orden.

Precisemos ahora la relación recíproca entre jerarquía y orden, examinando su coordinación. Tendríamos dos posibilidades de componer la sintaxis de la relación: *a)* el orden está subordinado a la jerarquía o *b)* la jerarquía está subordinada al orden. En el primer caso, la jerarquía determinaría el orden; en el segundo, el orden determinaría a la jerarquía. Para ambos casos tendríamos que una relación *jerárquicamente* ordenada está definida por una función del tipo: *orden x jerarquía*, o bien *jerarquía x orden*.

A este respecto, cabe notar ahora que la relación considerada combina a la vez ambos factores. La jerarquía no es el factor determinante de la relación: también los miembros de la jerarquía están distribuidos según una pauta de orden que determina a los sujetos de la jerarquía. Tenemos así tanto una jerarquía *con* orden cuanto un orden *con* jerarquía. Vista de este modo, la relación jerárquicamente ordenada es una relación *ordenadamente* jerárquica. Ella, en suma, está distribuida *tanto* jerárquica *cuanto* ordenadamente.

Esta distribución equilibrada de los factores es el criterio necesario y suficiente del orden interno de la relación. Es menester concluir que no es verdadero afirmar una determinación ni una subordinación entre los factores constituyentes. Por tanto, el orden no es mayor que la jerarquía ni la jerarquía es menor que el orden. Los componentes son equivalentes e iguales. Así tenemos:

Definición 2: Una relación jerárquicamente ordenada está suficientemente definida por sí misma y por su conversa.

³ *Ac per hoc pro captu nostro, quantum ista per speculum et in aenigmate (cf. 1 Cor 13,12), praesertim talibus quales adhuc sumus videre conceditur, insinuat nobis in patre auctoritas, in filio nativitas, in spiritu sancto patris filique communitas, in tribus aequalitas* [Sermo (2°) LXXI, 18].

Demostración: Si suprimimos la conversa, suprimimos también la racionalidad de la autoridad. La autoridad ciertamente implica de modo inmediato un sujeto jerárquico. Pero este, a su vez, *debe* estar ordenado respecto de sí mismo. Si el sujeto tiene poder, este poder ha de estar sometido a su autoridad, es decir, a tener poder sobre ese poder; por ende, ha de subordinarse a la persona.

A lo dicho arriba sobre la racionalidad de la autoridad, agréguese que una relación jerárquica es una relación de orden superior por incluir también la comunidad y la igualdad dentro de sus propiedades y mantener un equilibrio entre la categoría jerárquica y el rango jerárquico. Es una característica de la religión cristiana la igualdad y la comunidad en la jerarquía, expresada por la categoría y el rango de las personas divinas, por ejemplo. Habiendo comunidad e igualdad, la distinción de personas no obsta una distinción según el poder de autoridad.

La segunda parte de esta argumentación remite a la teología de la Creación y precisa la relación expuesta. El siguiente análisis finca en un examen del concepto de ‘Dios’ abstraído del siguiente conjunto de proposiciones:

“Dios omnipotente, creador supremo y soberanamente bueno...”⁴.

“Dios creador, sabio y justísimo ordenador de todos los seres... de todas las naturalezas”⁵.

“Dios, principio supremo y soberano”⁶.

“Dios omnipotente, creador supremo y soberanamente bueno, ayuda y recompensa a las buenas voluntades, abandona y condena a las malas y pone orden a unas y otras”⁷.

Mediante esta excerpta resulta posible componer la siguiente definición (bien ordenada) de Dios:

Definición 3: *Dios = Principio supremo omnipotente y Creador soberanamente bueno y Ordenador sabio y justísimo.*

⁴ Civitas Dei. XIV, 26, pp. 134-135.

⁵ Civitas Dei. XIX, 12, p. 587.

⁶ Civitas Dei. XIV, 13, p. 103.

⁷ Civitas Dei XIV, 26, pp. 134-135.

Al objeto de una descripción de la ecuación, la definición es presentada en una serie de tres ternas. La definición entera ofrece, por tanto, una composición triple del definido. Esta composición integra una relación compuesta por las tres ternas. Cada terna presenta un sujeto propio, una coordinación de predicados y una distribución tanto de los predicados respecto de los sujetos como de los sujetos entre sí. Muestra la coordinación de esos predicados con sus respectivos sujetos y viceversa. Y es de notar sobre todo la anteposición jerárquica de los sujetos respecto de los adjetivos, en especial en la última terna (el Ordenador). Los sujetos, por tanto, son las bases y los predicados los exponentes de la relación.

La relación está ordenada *pars pro pars* desde 'principio' hasta 'creador' y desde 'creador' hasta 'ordenador'. Según los predicados, está ordenada desde la 'superioridad' hasta la 'soberanía', por un lado, y desde la 'sabiduría' hasta la 'justicia', por el otro. Por último, la relación está total y suficientemente ordenada desde 'principio omnipotente supremo', pasando por 'creador soberano (o soberanamente) bueno' hasta 'ordenador sabio y justísimo'.

Para establecer y destacar ahora el orden interno de la jerarquía expresado por la definición, obsérvese a continuación, en primer lugar, que los adjetivos 'sabio' y 'justo' tienen que estar coordinados a los de la segunda terna y éstos a la primera; adviértase, en segundo lugar, que tanto el ordenador como el creador están coordinados, en la definición 2, al principio omnipotente supremo. Esta relación de terceros respecto a segundos y de segundos respecto a un primero ilustra, por ende, el orden interno de la estructura de la jerarquía⁸. El análisis sintáctico aclara que los sujetos son primeros y están en el primer lugar del rango y que los atributos son secundarios o están en el segundo lugar en el rango.

Dios, en consecuencia, es la función satisfecha por este orden interno que resulta de coordinar y distribuir *en orden de jerarquía* el sujeto consigo mismo, los adjetivos o atributos respecto del sujeto y, por último, los atributos entre sí.

⁸ Escoto define el orden como la relación de un tercero y un segundo respecto de un primero. Tratado acerca del Primer Principio. C.1. 4.

El primero en orden y rango de jerarquía es el Principio, el segundo el Creador y el tercero el Ordenador, mientras que la primera categoría de jerarquía es la supremacía; la segunda, la soberanía; la tercera, la sabiduría y la justicia. Este es el *Rangordnung* preferido de Agustín; para él, la relación jerárquica está compuesta a partir de los sujetos; en consecuencia, el orden de rango definido por los sujetos determina su idea de relación jerárquica: es propiedad de los sujetos constituir sus atributos, no a la inversa. Su concepción parece estar pues inclinada hacia el orden jerárquico de los sujetos.

Para mejor ilustración, constatemos ahora la distribución numeral de la jerarquía según los sujetos que la integran. La jerarquía está *compuesta por* tres sujetos: 1: el Dios-Principio, 2: el Dios-Creador y 3: el Dios-Ordenador. Así mismo, hay cuatro jerarquías o categorías de rango, que constituyen el *orden interno de jerarquía*: Primera, la superioridad; segunda, la soberanía; tercera, la sabiduría y cuarta la justicia.

Si estipulamos ahora *el rango de la jerarquía*, quedará acotada la idea de Agustín acerca de qué es en rigor una relación jerárquicamente ordenada *por* los sujetos y *ordenada* a los mismos. A tal fin establecemos una coordinación de tipo cardinal entre los sujetos arriba enumerados y los respectivos atributos también enumerados.

A tenor de lo cual, tendríamos la siguiente distribución: Primero en el rango jerárquico es el Dios-principio y primera en el rango de jerarquía es la superioridad; segundo en el rango jerárquico es el Dios Creador y segunda en rango de jerarquía es la soberanía; tercero en rango jerárquico es el Dios ordenador y tercera en rango de jerarquía son la sabiduría y la justicia. Tenemos, por tanto, la coordinación par biunívoca “primero-primera”. Esta coordinación estipula además un criterio de orden estricto, pues la conversión opuesta: “primera-primero”, no es válida de la teología agustiniana según esta gramática.

La coordinación de las distribuciones cardinales en términos de *la primera x el primero* constata ahora dos dominios de la jerarquía, divididos en dos tipos de rango: rango jerárquico y rango de jerarquía (= grado de categoría). La tarea ahora es mostrar que *el primero determina el segundo*.

La coordinación par distribuida en el orden *la primera x el primero* establece el tipo de orden jerárquico necesario y suficiente a considerar en una axiomática agustiniana de la autoridad. Postula que el primer elemento del par ordenado es el antecedente y el segundo el consecuente. Asienta que el rango jerárquico del sujeto condiciona el grado de categoría. El rango jerárquico del sujeto es el criterio de la autoridad. Ésta, por su parte, es un atributo sito en el sujeto del rango: la superioridad de la autoridad está determinada por el poder del autor.

Así mismo, tal coordinación define una teoría general del orden. El orden, en efecto, es el orden que resulta de coordinar el primer atributo de la primera terna con el sujeto correspondiente a ella. De donde sigue que la omnipotencia *tiene que ser* antecedente; por ende, la superioridad *debe ser* su consecuente; la autoridad, por tanto, *es* la superioridad de la omnipotencia.

Por esta razón la autoridad es la primera categoría que, derivada directamente de la omnipotencia, encaja con ella, siendo en rigor una propiedad por antonomasia del sujeto jerárquico. *La autoridad expresa la superioridad de un sujeto omnipotente*. La superioridad del agente, basada en su omnipotencia, funda *el orden vertical de la autoridad*. Ésta es la conclusión necesaria y suficiente de nuestro planteamiento. En consecuencia, el concepto superior de orden está definido por una *relación jerárquica ordenada por rangos distribuidos según el sujeto jerárquico en el primer lugar y los atributos de jerarquía en el segundo lugar*.

A tenor de Agustín, todo orden y todo ordenamiento deben subordinarse a un sujeto jerárquico antecedente. Ambos –orden y ordenamiento– quedan sometidos al arbitrio de la inescrutable voluntad del sujeto omnipotente. Éste es el principio medular de la teología agustiniana, a partir del cual es posible construir el teorema de la autoridad que funda el cristianismo católico-romano en la versión agustiniana.

2. LA RELACIÓN RECTA

Para disponer los términos del teorema y el sentido de la demostración, enunciamos a continuación el concepto de *relación recta*.

Definición 4: Una relación recta es una relación vertical, dirigida desde lo superior hacia lo inferior, que ordena todo lo inferior colineal a una dirección perpendicular.

Tesis. La relación recta es satisfecha en el ámbito de la Creación, rige en ella y en ella tiene su imagen.

Teorema 1. La Creación verifica el caso de una relación recta vertical con sentido perpendicular.

Al objeto de la demostración, tengamos en cuenta primero que la tercera y segunda terna contienen *implicite* la relación mencionada en la tesis. El creador hace *ex nihil* un mundo de seres vivos. Luego establece un mandato expreso. Así, la relación recta vertical traza, en virtud de la palabra creadora, una perpendicular llamada universo | mundo. La Creación define el poder que ejerce la altura sobre un dominio que, en calidad de base, extiende y amplía la omnipotencia suprema en dominio soberano. La Creación por tanto es la relación de la omnipotencia consigo misma en el dominio y la relación de la superioridad consigo misma en la soberanía.

Corolario 1. La Creación es la coincidencia del poder supremo con la soberanía de la dominación en una base que está ordenada (por sabiduría y justicia) *hacia* la soberanía del Omnipotente. La gloria, en consecuencia, es el sentido de la Creación. Exalta a Dios entero.

Corolario 2. La Creación es la unión que da lugar a la intersección de una serie de relaciones rectas definidas por el Creador respecto de las criaturas.

Tesis: Las relaciones de rectitud establecen las condiciones necesarias y suficientes para deducir las funciones ordinales y cardinales de la teología agustiniana de la autoridad con valimiento en el mundo creado.

Demostración: El mundo creado está subordinado a la rectitud vertical del Principio omnipotente, a la rectitud perpendicular del Creador soberano y a la rectitud de la sabiduría y la justicia con la que todo ha sido ordenado, pues “los caminos del Señor | de la Sabiduría son rectos”.

Corolario 3. La relación recta de la sabia justicia soberana funda la posibilidad de igualdad dentro la desigualdad ontológica de lo creado respecto del Creador, en virtud de la sabiduría de su misericordia y *por medio de* la justicia del ordenador, que tiene a bien corregir o rectificar por el Hijo (y por su cuerpo, la Iglesia) a la criatura caída redimiéndola a su estado recto original.

Excurso: Teología de la Creación.

Para mayor abundamiento de los corolarios, tengamos en cuenta que la Creación es una íntegra manifestación del poder de Dios. En primera instancia, el significado primordial de ese poder es la generación de la vida en todos los dominios de la naturaleza. En segunda instancia, la Creación es la afirmación de la voluntad divina y remite a un agente del poder, cuya omnipotencia es el supremo poder sobre la nada, pues crea *ex nihil* la totalidad de lo existente. En tercer lugar, el poder creativo del agente realiza una voluntad de dominio en la forma del *señorío*. Dios es el Señor del ser: crea un orden, primero según el poder de la voluntad y segundo conforme a la soberanía del bien, y estatuye a continuación dentro de éste, según su sabiduría y justicia, un ordenamiento total, dirigido y gobernado por él: *Él hizo, Él dirige, Él gobierna a su propia voluntad, Él ordena los tiempos y Él por sí mismo distribuye los movimientos*⁹. Por último, ese poder absoluto crea su propia imagen revelándose y comunicándose a la vez en la Creación en calidad de Dios-Padre por medio del Hijo, cuya Natividad y misión es la última fase y término de la creación. La Creación tiene cuatro etapas: constitución religiosa del mundo, caída, imperio de la Ley y redención de la Ley. El sentido de la Creación es el retorno del hombre a la relación recta con Dios por imitación de la autoridad del Hijo.

La siguiente cuestión debe establecer ahora cómo ha sido creado el hombre. El hombre ha sido hecho, es decir, es una cosa (*res*) compuesta de alma y cuerpo. Tiene dos componentes: el material y el espiritual, estando el

⁹ *Ipse fecit, ipse regit, ipsius nutu gubernantur, ipse traicit tempora, momenta ipse instaurat, per se ipsum instaurat*: En. in Psal 148, 15.

primero subordinado a al poder del segundo. Bajo ambos aspectos, el hombre es un ser-hecho, una criatura del Hacedor. La constitución del hombre ilustra el sentido técnico de la creación, pues el hombre es un ser perfecto, ordenado en cuerpo y alma. En su alma hay dos polos rectores: la voluntad y la razón. El orden original es la armonía y la paz entre ellas. Tal es la constitución del hombre recién hecho, del hombre original salido de las manos de su Hacedor.

Examinemos ahora su constitución espiritual. En su constitución espiritual, el hombre ha sido creado deónticamente, esto es, en el deber de la obediencia, pues ha sido constituido bajo el dominio del creador: *rationalis creaturae sub Creatore Domino constitutae*¹⁰. Su constitución de criatura es apta para realizar la destinación y predestinación, estipuladas ambas en el plan de la Creación, pertenecientes a su condición. Estando condicionado en su constitución, el hombre está así mismo predestinado.

La constitución deóntica del hombre es, primero, el estar sometido a Dios y, segundo, la obediencia espiritual dentro de la relaciones rectas de lealtad y fidelidad de corazón a los mandatos del Hijo, quien proclamó y proclama en el presente histórico el imperativo del amor. Esto se explica así: el sentido de una criatura tal que el hombre es la religión. El culto de religión es la expresión espiritual de la obediencia y la forma de vida superior para la cual él ha sido destinado: la religión es la racionalización espiritual del *misterio de la obediencia*. Esta criatura tiene que vivir su vida dentro de relaciones religiosas. Fuera de ellas, su vida es fallida e inauténtica. Puesto que el hombre es una *criatura* configurada por la obediencia, la religión es la espiritualidad de la servidumbre en el deber de justa obediencia.

Para la ilustración de todo lo tratado, tenemos:

*“Antepón a Dios, porque es Dios. El padre te engendró dándote su carne, Dios te creó manifestando su poder”*¹¹.

¹⁰ Civitas Dei. XIII, 20, pp. 41-42.

¹¹ *Creavit te Deus adhibendo potentiam sua*. En. in Psal: 127, 12.

“Dios ha creado el hombre; por tanto, él no puede sustraerse a sí mismo de la autoridad de Dios”¹².

“La obediencia es la gran virtud de la criatura racional sujeta al Creador, su Señor”¹³.

La principal relación de la naturaleza creada con el Creador es la subordinación en obediencia al Ser Superior. La obediencia, por tanto, es la expresión de la relación recta correspondiente al orden de *todo* ser creado. Instituida por Dios en la Creación, la obediencia tiene carácter absoluto: es principio, fundamento, condición y centro de la vida humana. Virtud ordinal y cardinal, ella es “el *origen y madre de todas las virtudes*”, dispuesta por Dios para el hombre “de modo que con todo sea necesario que viva bajo la potestad de ser mejor”¹⁴.

Teorema 4. *La obediencia es una la relación recta ordinal y cardinal.*

La demostración parte de la tesis de que el hombre está destinado a obedecer porque ha sido *creado recto*, es decir, para hacer la voluntad de su creador: “La realidad es que el hombre ha sido creado recto no para vivir según él mismo, sino según el que lo creó. Es decir, para hacer la voluntad de aquél con preferencia a la suya. Y no vivir como lo exigía su Creación constituye una mentira”¹⁵. La rectitud del hombre, por ende, es la obediencia a Dios.

En el mismo orden de ideas, la racionalidad del hombre, el primer elemento constituyente de su rectitud, es la obediencia. El hombre es una criatura racional solo si está orientado a su ser original, solo si es fiel y leal, solo si vive en el reconocimiento de su origen primordial y lo actualiza en la representación de su condición de criatura, de cosa constituida y, por ende, hecha y determinada a la dependencia, a la sumisión, a mantener por tanto su recta constitución.

¹² Civitas Dei. XIX, 21, 1, p. 609.

¹³ *Sed propter commendandum purae et simplicis oboedientia bonum, quae magna virtus est rationalis creaturae sub Creatore Domino constitutae.* Civitas Dei. XIII, 20, pp. 41-42.

¹⁴ Contra adversus. I, XIV, 19, pp. 702-703.

¹⁵ Civitas Dei. XIV, 4, pp. 71-72.

Corolario 4. Religión [católica-romana de fuente paulina] es una relación deóntica recta.

Se probaría que la teoría de la Creación contiene una ontología de la autoridad instalada ya en la constitución material y espiritual del hombre. La obediencia es una relación de subordinación y ésta acusa una deontología, toda vez que Dios gobierna su propia Creación con su soberano ordenamiento y poder. Puesto que el hombre ha sido creado deónticamente, la ontología de la Creación incluye una teoría de las relaciones rectas, contando entre ellas a la justicia, el deber y el derecho.

Corolario 5. Hay una relación directamente proporcional entre la necesidad de la autoridad (dentro de la organización de la vida religiosa humana) y la inhabitación de la nada en la naturaleza del hombre.

Demostración: El hombre precisa de la autoridad porque lleva la nada en su ser. El hombre por ende necesita ser rectificado una y otra vez. La misión de la Iglesia, en consecuencia, es rectificar la oblicuidad humana y disciplinar al hombre.

El hombre es naturaleza y naturaleza hecha de la nada¹⁶. En cuanto ha sido creado, ha venido a ser *ex nihilo*¹⁷. Subsiste una inhabitación de la nada en el hombre. Constituido *ex nihilo*, el hombre lleva en su naturaleza tanto la huella de su origen cuanto el poder impreso de su Creador: “El ser naturaleza le viene de Dios, que le hizo; pero el apartarse de lo que es le viene de haber sido hecho de la nada”¹⁸. Aparece aquí una relación dialéctica muy importante: el hombre está sometido al poder de Dios porque él sacó al hombre de la nada y esa nada está

¹⁶ También tenía determinado que ese linaje no moriría en cada uno de sus miembros si los dos primeros, creados el uno de la nada y el otro del primero, no se hubiesen hecho acreedores a la muerte por la desobediencia (Civitas Dei XIV. 1, p. 63).

¹⁷ Y no hay naturaleza que pueda ser pervertida por el vicio sino la que ha sido hecha de la nada (Civitas Dei. XIV, 13, p. 102).

¹⁸ Civitas Dei. XIV, 13, p. 102.

presente en el hombre porque es criatura. Por tanto, el hombre es portador de una imagen de la nada, que Dios puede actualizar en cualquier momento para realzar su justicia.

C. La relación de subordinación

Discurramos someramente sobre los valores y funciones cardinales de la autoridad en la vida humana. La autoridad tiene valores primarios positivos: el cuidado, la protección y la educación. La autoridad cuida, protege y educa. Hay una gramática de la autoridad expuesta en un famoso fragmento *De moribus Eccles. Cath.* Citado por extenso, detalla:

"Tú [la Iglesia católica romana] ejercitas y adoctrinas según la edad, no solo del cuerpo, sino del alma de cada uno: infantilmente, a los niños; enérgicamente, a los jóvenes; serenamente a los ancianos.

"Tú sometes las mujeres a los esposos –no para saciar la liviandad, sino para propagar la prole y poner en común los bienes familiares– con obediencia casta y leal.

"Tú das autoridad a los maridos sobre sus mujeres, no para que engañen al sexo más débil, sino con leyes de verdadero amor. Tú atas los hijos a los padres en libre servidumbre, y los progenitores a los hijos con afectuoso dominio.

"Tú unes los hermanos a los hermanos con el vínculo de la religión, que es más sólido y apretado que el de la sangre.

"Tú enseñas a los criados la fidelidad hacia los amos, no tanto porque les obligue a ello su propia condición, sino convirtiendo su deber en un placer.

"Tú vuelves bondadosos a los amos para con sus criados, por consideración hacia el Sumo Dios, Señor de todos, y los inclinas más a aconsejar que a obligar.

"Tú unes los ciudadanos a los ciudadanos, los pueblos a los pueblos y, en general, a los hombres entre sí, mediante el recuerdo de los primeros progenitores no solo para que formen una sociedad, sino incluso una especie de fraternidad.

"Tú enseñas a los reyes a que cuiden de los pueblos y amonestas para que se sometan a los reyes.

"Tú enseñas activamente a quién hay que temer, a quien hay que consolar, a quién hay que amonestar, a quién hay que exhortar, a quien hay que enseñar, a quien hay que censurar y a quien hay que castigar, haciendo ver al mismo tiempo que no se debe todo a todos, pero que a todos se debe amor y con ninguno hay que ser injusto"¹⁹.

Una interpretación de la gramática profunda del texto muestra que Agustín asigna cuatro funciones a la autoridad de la Iglesia: enseñar, unir, someter y conferir autoridad.

Las relaciones de subordinación dominan el ámbito de las funciones docéticas, que ocupan el primer lugar entre todas las funciones eclesiológicas enumeradas por el texto. La principal parte de una relación de subordinación, pues ha de enseñarse al inferior la fidelidad al superior e inculcar el deber de la servidumbre. De manera recíproca, enseña también la bondad del superior respecto del inferior. Así mismo, la Iglesia es la máxima fuente de poder por cuanto tiene autoridad sobre el orden político: Enseña a cuidar a los pueblos y los amonesta para el sometimiento a los gobernantes. Bajo su autoridad cae también la enseñanza de la justicia, de que "no se debe todo a todos". La iglesia misma es la fuente suprema de la autoridad que ella otorga "con leyes de verdadero amor". Por último, es necesario destacar la enseñanza del temor (a Dios), aspecto que contiene el nervio de la autoridad de la Iglesia cristiana y regula la estructura de la autoridad y garantiza el sometimiento ante los poderes de la ciudad terrena y el poder eclesiológico estructurado en jerarquías de autoridad. En conclusión, la autoridad de la Iglesia, en particular, somete o subordina con obediencia "casta y leal" y *ata* o vincula "en servidumbre". Enseña, ejercita o adoctrina al inferior en el temor, la bondad y la justicia.

La autoridad implica obediencia y sometimiento toda vez que ésta es el principal ingrediente de las relaciones de subordinación. Una generalización

¹⁹ De moribus Eccles. Cathol. 63.

teológica de esta idea es la afirmación según la cual “la obediencia del hombre está ordenada según la fe bajo la ley eterna”²⁰. Otra paráfrasis podrá extender más el significado de la proposición anterior, pero en un sentido positivo y más importante: “La obediencia del hombre está ordenada según la fe (al Hijo) bajo la ley eterna (del Padre)”. Y una tercera paráfrasis lleva a una teoría especial de la autoridad tal cual está expuesta en *Tratados del Evangelio de san Juan*: “La obediencia del Hijo está ordenada según la fe bajo la voluntad del Padre”. El Hijo es el modelo de la obediencia a la autoridad.

CONCLUSIONES

Agustín oscila entre un criterio racional y un criterio irracional (autoritario) de la autoridad. Es racional cuando recomienda someterse a la autoridad del sabio o de la misma sabiduría; cuando afirma que el justo ejerce con paciencia su autoridad en la vida mortal y por deber u obligación; cuando afirma también que Dios eligió a su pueblo de una tribu de pastores de ovejas y rebaños, y por último cuando sostiene que no habrá menester de ninguna autoridad en el reino de los justos.

El criterio irracional está presente en su teoría de la gracia y de la predestinación, en los planteamientos negativos sobre el libre albedrío humano y también en la disputa con los donatistas. La relación de sometimiento del hombre respecto de Dios es, por su índole paulina, gnóstica: no cabe posibilidad de escudriñar la *Voluntad* divina.

Me parece que el acento, cargado definitivamente –en las obras de la última década de su vida intelectual– sobre la voluntad de Dios determina que la noción de autoridad de Agustín dé lugar a plantear que su teología queda resuelta en una teoría totalitaria de la autoridad. A ello apunta la afilada ironía

²⁰ Civitas Dei. XIX, 13, p. 588.

de Antole France en *La isla de los Pinguinos* y las observaciones de Jaspers a tenor de las cuales Agustín fue un pensador totalitario. En resumen, el determinismo divino es el límite de la teología agustiniana, la cual evoca una semejanza con la teología autoritaria de los Testigos de Jehová.

Creo que estas conclusiones deben volver a revisarse, corregirse y ampliarse tanto como sea posible en estudios más especiales. Defecto de este trabajo fue el no haber considerado qué tipo de relación es el amor de caridad y el valor de la compasión en el tejido de la autoridad. Mi intención rectora era calar tanto como fuera posible en el contenido autoritario de la teología agustiniana.

(Para Eduardo Castellanos).

BIBLIOGRAFÍA

DE HIPONA, Agustín. *Sermones*.

_____. *Civitas Dei*.

_____. *En. in Psal.*

_____. *Contra adversus*.

_____. *De mor. Eccl.*

Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo. Director Allan D. Fitzgerald, o.s.a.
Editorial Monte Carmelo, 2001. Traducción de Constantino Ruíz-Garrido.

ESCOTO. *Tratado acerca del Primer Principio*.

RAYMOND L., Wilder. *Sigma. El mundo de las matemáticas*. 5. Décima edición, 1968.

El egoísta radical hobbesiano y el ombligo de Adán

JOSÉ REINEL SANCHEZ*

Universidad del Quindío

Armenia (Quindío)

PRESENTACIÓN

La ponencia se propone abordar la naturaleza del individuo hobbesiano y el sistema de obligaciones sociales que tiene dicho individuo respecto de sus amigos y su familia. Para Hobbes al individuo hay que percibirlo desde su origen como un ser único y completo. La pregunta es ¿Qué obligaciones no jurídicas tiene el individuo hobbesiano respecto de sus amigos y parientes?

El tema que voy a plantear puede resultar tonto por lo obvia que parece ser su respuesta. ¿Tiene amigos el individuo hobbesiano?¹. No merezco yo por tal razón un desplante o unamala percepción de mi capacidad de pensamiento razonable en cuestiones filosóficas. Ya Humberto Eco, en *El nombre de la rosa*

* Profesor del programa de Filosofía. Asesor de investigaciones de la Facultad Ciencias Humanas y Bellas Artes de la Universidad del Quindío.

¹ El presente texto sólo se ocupa de las relaciones familiares.

(1980), planteó un problema igual de tonto y no sufrió desplante alguno. Su pregunta era la siguiente: ¿Era Cristo dueño de sus ropas? Creo que por la forma abrupta como la discusión fue interrumpida Eco evade la respuesta de manera legítima, a lo mejor porque la calidad de la pregunta impedía una respuesta satisfactoria. Yo no puedo hacer eso porque la pregunta es la razón de ser del presente trabajo.

La clase de pregunta que hago tiene otra característica: casi nadie se la hace. Quizás porque nuestro mundo académico está más preocupado por entender la estructura política de *Leviathan* (1651), la principal obra de Thomas Hobbes, y muy especialmente en comprender cómo su propuesta tan bien concebida (el contrato social) lleva directamente al despotismo del soberano sin considerar la construcción de una sociedad pos-guerra y sin identificar vínculos que fortalezcan el ejercicio del gobierno.

El egoísmo radical hobbesiano es relevante en cuanto que las aspiraciones de su artífice y los problemas que crea siguen vigentes (egoísmo y dependencia). Basta mencionar a David Gauthier quien escribió un artículo intitolado “The incomplet selfish” (1984) en que resalta el egoísmo humano y la necesidad que tiene ese individuo egoísta de satisfacer sus necesidades. Hay otro filósofo no hobbesiano, Alasdair MacIntyre, publicó un trabajo en el cual destaca la ineludible dependencia entre los individuos humanos; la obra se titula *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (1999). En tal obra el autor resalta la necesidad que tenemos de los otros y lo poco acertado de considerar al ser humano como ‘ente’ individual y único.

Esto trae dificultades para nuestra percepción individual-radical de la vida política, social y moral, incluso para Hobbes mismo. Por un lado, debemos reconocer que dependemos de los parientes y necesitamos a los amigos; realmente no es un problema referente a la cooperación que cada uno requiere para hacer trabajos; el afecto, el cuidado y la solidaridad pueden ser necesidades de primer orden aún en una teoría de la justicia. Por otro lado, nuestra vocación individualista ha dado buenos resultados en el desarrollo de las personas, a nivel de los derechos que han proporcionado bienestar y mejoramiento en las expectativas de vida.

El individualismo tiene diversos orígenes y ha tenido ciclos de preponderancia exitosos. Uno de estos ciclos –el del egoísmo radical– se originó en el siglo XVI muy especialmente motivado por el mecanicismo de Thomas Hobbes. En efecto, la obra de Hobbes tiene la importancia de tratar de conocer la naturaleza humana en la perspectiva de la filosofía natural o científica sin la pretensión de describir un deseo.

El individuo hobbesiano debe ser concebido originalmente como un ser único y completo. La pregunta es si el individuo hobbesiano es capaz de tener relaciones sociales diferentes a las consecuencialistas economicistas que son notables: ¿Tiene padres el individuo hobbesiano? ¿Tiene amigos? ¿Cuáles son sus obligaciones para con todos ellos si los tiene? Este es el tema de la presente disertación.

I. LA NATURALEZA DEL INDIVIDUO HOBBSIANO

Para dar una solución a las preguntas del problema que planteo he de considerar los siguientes puntos como propiedades del ‘ser’ humano:

Los individuos hobbesianos son entes atómicos²: cada uno existe por sí mismo, para sí mismo y cuenta por sí mismo.

Tales individuos se implantan en el mundo como seres con inagotable apetito de posesiones que sólo finaliza con la muerte (Cfr. HOBBS, 1906, 75)³.

Toda persona o cosa, externa al individuo posesivo, debe ser sentida y evaluada como un instrumento ineludible para alcanzar los fines que dicho individuo se propone (Cfr. HOBBS, 1906, 66).

² Uso la expresión “atómico” en el sentido de Charles Taylor.

³ “So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power that cease only in Death”.

En este aparte no se tendrá en cuenta la percepción mecánica del movimiento de los cuerpos.

La vida es la posesión más importante del individuo. El temor a perderla es grande (Cfr. HOBBS, 1906, 98).

En atención a (4) + (2) –en este orden– los individuos se obligan al pacto social y posteriormente al pacto de gobierno.

El peso del atomismo (1) es tan grande que ineludiblemente cualquier agregado a la cadena secuencial tiene que ir en la misma dirección: el individuo hobbesiano tiene que concebirse solo. En consecuencia, a pesar de la solución ofrecida como (5) a la insocialidad y beligerancia naturales el problema planteado en (4) no puede desaparecer. Esto puede ser descrito de la siguiente manera: cada cual debe continuar velando por su seguridad y su vida [(1) + (4)] aún después del pacto porque a la vida no se puede renunciar pues esta es una característica ontológica que le pertenece. El deseo del individuo de persistir en su ser son sempiternos y puede conformar la característica (6) pero ésta debe ser entendida bajo las condiciones exigidas por (2), conformando la primera ley natural⁴.

Sin embargo, a pesar de la inevitable sustancialidad del individualismo a la que hay que calificar de ontológica, sorprende que Hobbes dé a entender que tal entidad hay que entenderla solitaria y no completa, lo cual puede ser considerado como una incoherencia. Hobbes afirma que es necesario tener amigos; y para que ellos existan debe existir la posibilidad de que su compañía tenga una razón de ser y se pueda llevar a cabo, pero que evite mostrar la incompletud ontológica del individuo (el individuo usa a su amigo y él lo sabe). Puedo suponer que la razones que el ‘amigo’ oferente debe ayudar a que su ‘amigo’ receptor pueda realizarse en este mundo que siempre será hostil y en el que impera la soledad.

El problema que planteo desde un examen que pretende rigurosidad cuando Hobbes describe el estado de naturaleza no disgregado, codicioso y

⁴ No de naturaleza. La expresión ‘natural’ debe entenderse como consustancial al individuo.

violento: “*What so ever therefore is consequent to a time of Warre, where every man is enemy to every man*” (1909/1651, 96). Uno puede deducir inequívocamente que la principal característica del estado natural del hombre es la antipatía y la rivalidad; y su consecuencia lógica es que en una situación así la vida del individuo, como lo afirma el autor, es “*solitary, poore, nasty, brutish, and short*” (1909/1651, 97)⁵. Ante ese panorama uno puede, legítimamente, concluir que la amistad debe ser vista como una consecuencia del surgimiento de la sociedad ordenada y, también que la amistad o el deseo de cuidar a otro no es natural.

Aparte de la necesidad sentida y de los mandatos de la razón para que el individuo se vincule a otros es de suponerse que debe surgir una nueva variable que permita el advenimiento de un sistema de relaciones confiables y, uno puede suponer que esto se alcance por alguna de estas variables de relación inter-individual:

- (R1) por un sistema de relaciones comerciales del orden contractual (1909/1651, 102)⁶; esto es, dos o más voluntades que se buscan y acuerdan acciones de beneficio mutuo, lo que viene acompañado de sanciones por el incumplimiento de los acuerdos pactados.
- (R2) por puro altruismo (“Procurar el bien ajeno aún a costa del propio”) o,
- (R3) por amistad (relaciones de afecto que obligan cuidado mutuo).

II. EL INDIVIDUO HOBBSIANO Y LOS VÍNCULOS CON LOS OTROS

Miremos bien el asunto. Los individuos hobbesianos construyen una sociedad ordenada que tiene su razón de ser en las voluntades de seres humanos que individualmente y por necesidad –solamente– deciden crear artificialmente

⁵ Algunas interpretaciones contemporáneas como la de David Gauthier nos dicen que el individuo hobbesiano es un egoísta incompleto (GAUTHIER, 1990) o la de Henry Aiken quien lo refiere “insuficiente” (AIKEN, 1948). Los tres autores quienes sostienen el egoísmo individual como base social proporcionan un margen para que el individuo no sea comprendido plenamente como un átomo.

⁶ “The mutual transferring of Right, is that which men call CONTRACT”.

una sociedad. Para ello Hobbes, por cuestiones de método, debe considerar que ‘los hombres’ deben ser concebidos surgiendo espontáneamente y completos. En *De Cive*, el autor afirma que hay que considerar al hombre surgiendo como los hongos (HOBBS, 1983/1642, 158). La construcción de tal sociedad se logra entonces sin educación aconductadora previa por parte de alguien y sin ningún lazo de dependencia o de vínculo afectivo.

Tal idea realmente no es nueva y es posible pensar que haya una analogía consciente o no con el relato bíblico de la Creación (*Génesis* 1, 26, 27). Adán fue creado espontáneamente por Dios, por tanto, sin vínculo natural con nada ni con nadie. Visto de esta manera se puede mostrar una transformación poco notada: lo que era un recurso metodológico se hace una cualidad sustantiva. De esa manera la existencia de padres biológicos resulta sin valor alguno para su teoría; tal afirmación equivale a decir que ni los hombres hobbesianos ni Adán podían tener ombligo: los individuos de ambos grupos humanos deben ser pensados como autónomos y suficientes lo cual haría del ombligo un distintivo superfluo.

La pequeña cicatriz que divide el alto y el bajo vientre muestra el vínculo ineludible entre padres e hijos, revela la existencia forzosa de seres humanos antecedentes a cualquier ser humano existente en el mundo que sea poseedor de ombligo. Por la existencia del ombligo se puede deducir que el individuo no está solo, que cada individuo es altamente dependiente y que en la misma proporción requiere de cuidados y de afecto pero también resalta obligaciones en sentido inverso, esto es, de él con relación a quienes le prodigan cuidado y afecto. El ombligo denota, además, un ‘*attachment behaviour*’, según la expresión de John Bowlby (1958); o sea que si seguimos por la línea de Bowlby, nuestra forma de ver y de ser en el mundo está determinada por el grupo humano en el que crecemos, sus normas y sus horizontes. Al ser concebido ‘surgiendo como surgen los hongos’ el individuo hobbesiano queda impedido para poseer sesgos afectivos y los que puedan surgir del reconocimiento de esa dependencia⁷.

⁷ Ver: MacINTYRE, A. *Animales racionales y dependientes*, 2001 [1999].

El recurso de Hobbes permite considerar que dichos individuos sean tomados sin historia, sin familia⁸ y sin amigos⁹: (DC Cap. 8, 156). Esto me puede llevar a concluir que la confianza requerida para el surgimiento del pacto no puede descansar en (R2 ni R3) porque la modalidad de relaciones inter-individuales se sustenta fundamentalmente en la ley de la oferta y la demanda o cualquier otra modalidad que implique la primacía del beneficio tangible para el comerciante o para el sobreviviente.

III. POR QUÉ NO EL ALTRUISMO

Si se atiende al significado de altruismo (R2) es posible considerar que tal actitud ayude a la construcción de la sociedad pues el altruista está dispuesto a sacrificar su bienestar y su vida por el bienestar de los otros. Pero las decisiones conllevan a una contradicción respecto de los fines pues el egoísta hobbesiano, por orden de la primera ley de naturaleza, no puede hacer acciones que lo conlleven al beneficio de otros en detrimento propio; otro aspecto para tener presente es que el altruista radical prescinde del afecto. El significado del adagio “Has el bien sin mirar a quien” significa que cualquiera –humano y/o no-humano– puede ser beneficiario. Tal visión está implicando que el altruista es el donador universal. Las versiones actuales de altruismo en la modalidad de ‘recíproco’ pueden ser equivocadas.

Voy a proporcionar una razón de por qué obrar a la manera de (R1) no es necesariamente altruista y que simplemente es consecuencialista-economicista.

⁸ Peter King resalta que la relación de padres a hijos es una relación de dominio en la que los niños debe ser considerados como los sirvientes absolutos: *“Hobbes informs us in The Elements of Law 23.10 that children can be treated as subjects rather than as servants by their parents. But this is due to “the natural indulgence of the parents” rather than any rights possessed by or obligations owed to the children. Parents are equally free to treat their children as servants. Furthermore, freedom from dominion is conceptually identical for servants and for children, as Hobbes states in De Cive 9.7 (166)”* (KING, 1998).

⁹ *When the transferring of right, is not mutual: but one of the parties transferred, in hope to gain thereby friendship, or service from another, or from his friends; or in hope to gain the reputation of charity, or magnanimity; or to deliver his mind from the pain of compassion.*

Hobbes parece recurrir a un razonamiento propio de Maquiavelo (para quien no hay amigos), solidarizarse con el amigo va por la línea instrumental (61-1): “tener amigos es poder”, esto puede querer decir que un individuo (I) está con alguien sólo porque le proporciona algo o le facilita alcanzar un objetivo x o que de antemano está con él o a su favor. Pensemos de esta manera: Hobbes es plenamente coherente si tomamos como válida mi descripción de (1) a (5). Lo que yo llamo el numeral (R1) puede ser interpretado de la siguiente manera: el otro (I1) es una extensión de (1) esto es, él es aquello que sin ser sustancialmente un YO forma parte de su ser: sus parientes y/o amigos y pervive por ellos sólo en calidad de socios (61-1), con los que (I) está vinculado por intereses económicos y en atención a las exigencias emocionales del individuo posesivo:

“Natural power is the eminence of the faculties of body, or mind: as extraordinary strength, form, prudence, arts, eloquence, liberality, nobility. Instrumental are those powers, which acquired by these, or by fortune, are means and instruments to acquire more: as riches, reputation, friends, and the secret working of God, which men call good luck. For the nature of power, is in this point, like to fame, increasing as it proceeds; or like the motion of heavy bodies, which the further they go, make still the more haste” (HOBBS, 1906, 66).

Su afirmación sobre el fundamento instrumental de tener amigos es radical, esto no puede ser refutado sin dificultad porque la amistad representa fuerzas unidas: “Therefore to have servants, is power; to have friends, is power: for they are strengths united” (HOBBS, 1906, 66)¹⁰.

IV. POR QUÉ NO LA AMISTAD

La imposibilidad de una socialidad auténtica fundada en vínculos afectivos se da porque el individuo posee un sistema de pasiones (o disposiciones psicológicas) que persiguen el deseo de gloria y lo conducen inexorablemente

¹⁰ “Also riches joined with liberality, is power; because it procureth friends, and servants: without liberality, not so; because in this case they defend not; but expose men to envy, as a prey” (HOBBS, 1906, 66).

a la competencia y la envidia (2). El otro, que bien puede ser su madre o su padre o hermano (etc.) es potencialmente objeto de la envidia, del odio y del resentimiento del individuo, porque ese otro puede tener más o ser mejor; esto si queremos guardar la coherencia con (1) y (2). Hobbes fue un lector de la biblia. Seguramente tuvo presente relatos de relaciones familiares hostiles. Los ejemplos no son difíciles de enunciar: Eva engaña a Adán; Caín mata a Abel por envidia, Abraham no tiene objeciones para matar a su hijo Isaac (Génesis 22), Jacob chantajea y abusa de Esaú y (Génesis 27), José es vendido por sus hermanos. Estos ejemplos se pueden mostrar cómo el otro puede ser visto como un enemigo a pesar de la proximidad de sangre y amor que se reconocen. Percibida así la vida humana la desconfianza es la virtud y la soledad el precio.

Ya he dicho que Hobbes hace incoherente su teoría. Cuando afirma que la vida humana en tiempos de guerra es pobre, triste y breve resulta razonable, pero que apele al argumento de una vida solitaria puede no tener peso real en la teoría. Mi razón para desconocer el argumento de la soledad humana en tiempos de guerra como lo plantea Hobbes considera que tal situación no la vive nadie solo¹¹, siempre está acompañado (SÁNCHEZ, 2004)¹², es posible que el campo de confianza en otros sea menor y de poca extensión pero debe haber al menos un individuo a quien a través de un acto de confianza se le entregue hasta la vida¹³.

De hecho, el argumento mencionado puede dar razones válidas para entender el pacto de sociedad puesto que la motivación al pacto de sociedad es dada por el interés del individuo en proteger su vida y sus propiedades y,

¹¹ Es posible que considerar que los seres vivos (cuáles) sean autómatas y tengan vida artificial tenga algún peso: 'artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y de ruedas como lo hace un reloj': "¿Qué es el corazón sino un resorte; y los nervios qué son sino diversas fibras; y las articulaciones sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el artífice se lo propuso..." (HOBBS, 1906, 8).

¹² SÁNCHEZ, José Reinel. "Una respuesta a la pregunta "¿qué es la guerra?" (SÁNCHEZ, 2004). Esto puede ser cierto por una variable propia de la tesis de Platón que reza que los malos no tienen amigos o por la disposición estratégica de los políticos: no hay amigos.

¹³ Es posible que a lo que se refiere a Hobbes es a la idea de que si le tengo desconfianza a todos sencillamente puede ser interpretado como 'estar solo'.

a juicio de Hobbes, esto no lo puede hacer solo un individuo¹⁴. Sin embargo, al momento de hacer el contrato social o pacto de gobierno, Hobbes llama la atención sobre un aspecto que muchos hobbesianos pueden resaltar como positivo en perspectiva solidaria. Retomemos (6), esto es, cada cual debe velar por su seguridad y su vida aún después del pacto. En un estado constituido por un acuerdo contractual queda explícito que ante el temor a sufrir penas o morir por decisiones estatales, el individuo lícitamente debe ponerse al margen de Estado, o sea, ponerse en un estado de naturaleza. De hecho, un individuo¹⁵ “solo” contra el Estado suena a ‘tontería’, él debe estar acompañado. No se trata del individuo contra la sociedad aunque debería ser así pues antes del surgimiento del soberano no hay sociedad.

Sin embargo, (6) ha de existir sólo en una modalidad que oriente al respaldo solidario, surgido por algo más que por un contrato de protección asociativa¹⁶; ya planteé que el altruismo es insuficiente por el autosacrificio que indica y por la neutralidad de sus beneficiarios; nos queda entonces la amistad la cual he referido como variable (C3).

Según Hobbes, en una situación de estado de naturaleza nos es permitido recibir y brindar apoyo ‘de’ o ‘a’ otras personas. Sin embargo, la tesis se sostiene aún en un Estado ya ordenado: un individuo que haya resistido injustamente con un gran número de hombres al ‘poder soberano’ y por ese hecho fuese acreedor a la pena de muerte puede lícitamente asociarse con ellos para defender su vida:

¹⁴ Hobbes considera que un pacto de defenderse a uno mismo con ‘la fuerza contra la fuerza’ es siempre nulo (HOBBS, 1906, 108) lo cual es coherente dado el alto grado de autointerés concedido al individuo. Al abordar el mismo asunto respecto de parientes o allegados Hobbes resalta que tampoco estamos obligados a ello si con ello caemos en la miseria: “*which being Force, a man is not obliged not to resist. The same is also true, of the Accusation of those, by whose Condemnation a man falls into misery; as of a Father, Wife, or Benefactor*”.

¹⁵ Esto puede formar parte de nuestra tradición política que ve al estado como un enemigo potencial.

¹⁶ De hecho el problema es mayor. Si los vínculos de sangre pueden ser traicionados los designios de la voluntad tendrían mayores posibilidades. El pacto de sociedad social y el pacto de gobierno sólo son posibles porque suponen que los lazos naturales son superables por la decisión de voluntades decididas. La dignidad de cada individuo está dada por la permanencia de su palabra empeñada.

“But in case a great many men together, have already resisted the Sovereign Power unjustly, or committed some Capital crime, for which every one of them expected death, whether have they not the Liberty then to join together, and assist, and defend one another? Certainly they have: For they but defend their lives, which the Guilty man may as well do, as the Innocent. There was indeed injustice in the first breach of their duty” (HOBBS, 1906, 168).

V. EL PELIGRO DE MUERTE

Esto se justifica solamente por el hecho de que la vida del cooperador solidario (el que recibe beneficios de los otros pero que también aporta) se encuentra en peligro:

Sin embargo, Hobbes afirma que tal prerrogativa no opera en el sentido de la idea estándar del altruismo y de alguna posible obligación entre parientes y amigos. Afirma el autor que los individuos no pueden brindar apoyo a un reo mientras su propia vida no corra peligro; expresamente dice el autor: *“To resist the Sword of the Common-wealth, in defense of another man, guilty or innocent, no man had Liberty”* (HOBBS, 1906, 168) esto debe implicar que vale plenamente aún si dicho hombre es algún pariente cercano o un gran amigo.

La afirmación, entonces, puede interpretarse de la siguiente manera:

Cualquier apoyo recibido u ofrecido es dado sólo en perspectiva de la ventaja.

No es motivado por amistad ni por afecto alguno.

El apoyo está autorizado por el número de los que se sienten afectados. De otra manera puede ser tildado de tontería.

El problema que experimente o viva un individuo no es un problema de otro; con justicia o sin ella. Esto quiere decir que el individuo no debe meterse donde no lo han llamado.

El vínculo de un individuo (I) con otro (I1) no es de solidaridad sino de autoprotección, e interesado. Tal acto de solidaridad puede leerse en una variable del moderno concepto de altruismo –por ejemplo Axelrod y Trivers (TRIVERS, 1971)¹⁷, pero excepto por la asistencia de reciprocidad en las ayudas (*Tipfortap*), no hay tal prueba de amistad, hay expectativa y puede haber consideración. Exceptuando la referencia a defender a los amigos en consideración a su valor instrumental no hay otras referencias en *Leviathan* que indiquen exigencias de amistad como virtud básica en el mantenimiento de la vida humana tal como lo demandaría la lectura estándar del Aristóteles de la Política.

La cicatriz umbilical puede ser considerada como una depresión superflua de la naturaleza del cuerpo del individuo radical hobbesiano pues el funcionamiento de la sociedad debidamente estructurada –ideada por Hobbes– debe prescindir del tipo de relaciones de apego que tenemos y que el hecho de tener ombligo revela.

BIBLIOGRAFÍA

AIKEN, Henry. *Hume Moral and Political Philosophy*. New York: Hafner Publishing Company, 1948.

BOWLBY, John. “The Nature of the Child’s tie to his Mother”. In: *International Journal of Psycho-Analysis*, 1958, pp. 350-373.

GAUTHIER, David. “The Incomplete Egoist”. In: GAUTHIER, David. *In Moral Dealing: contract, ethics and reason*. New York: Cornell University Press, 1990, pp. 234-273.

HOBBS, Thomas. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983 [1642].

_____. *Leviathan*. London: Oxford University Press, 1906.

¹⁷ Por ejemplo a la manera de la teoría de los juegos y las acciones conjuntas “Altruismo recíproco”. Véase AXELRODY, Robert y TRIVERS, Robert L. *Altruismo recíproco* (TRIVERS, 1971).

KING, Peter. "Thomas Hobbes's children". In: KING, Peter. *The Philosopher's Child*. University of Rochester Press, 1998, pp. 65-83.

SÁNCHEZ, José Reinel. *Una respuesta a la pregunta qué es la guerra*. Aposta Digital, 2004.

TRIVERS, Robert L. "The Evolution of Reciprocal Altruism". In: *The Quarterly Review of Biology*, 46, No. 1, Chicago: The University of Chicago Press, march 1971.

TUGENDHAT, Ernst. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Madrid: Gedisa, 1997.

Crucifijos y escuelas: el estancamiento del mundo laico

LUIS REMIGIO SOLORZA ROMERO*

Universidad Libre

Bogotá

PRESENTACIÓN

La ponencia gira en torno a la polémica desatada con la sentencia proferida por la Corte Europea de Derechos Humanos - Gran Sala, el día 18 de marzo del año 2011, que avala la presencia de crucifijos en los sistemas escolares; la situación obliga entonces, a caracterizar la época actual, luego retomar los conceptos claves de laicidad y secularización que permiten comprender la vía que tomó occidente y cómo ésta resulta atacada al dársele más prevalencia a una visión de mundo que a otras, aspecto potencialmente conflictivo y que señala el triunfo judicial de los discursos ortodoxos del momento

La Corte Europeo de Derechos Humanos Gran Sala, ha avalado la presencia de crucifijos en las escuelas públicas de Abano Terme en Italia. La situación

* Abogado egresado de la Universidad Santo Tomás - Bogotá; actualmente funcionario judicial. Estudiante de maestría en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica - Universidad Libre de Colombia. El contenido de esta ponencia hace parte del trabajo de investigación que se está adelantando en la citada maestría.

parece estar acorde con el momento actual donde se da un reavivamiento de las ortodoxias religiosas con influencia política, incluso en la propia Europa. Estas atacan la autocomprensión postmetafísica que en los últimos siglos se ha construido en occidente, situación que confirma por una parte, que laicidad y secularización no son procesos lineales y están en lucha permanente con los discursos dominantes, los que además afectan las decisiones de los jueces y encuentran en el sistema pedagógico, un dispositivo excepcional en la imposición del arbitrario cultural.

La ponencia hará alusión sucintamente a las tendencias espirituales que dominan la época actual, de donde se desprende la necesidad de impulsar procesos de laicidad y secularización, indispensables en la construcción de una sociedad democrática, aspecto que nos obliga a conceptualizar dichas categorías y así comprender que tales procesos dependen de los diversos factores de poder por los que transite la sociedad, circunstancia que explicaría el triunfo parcial de las derechas europeas respaldadas por los pronunciamientos de los jueces.

SITUACIÓN ACTUAL

El instante por el que transitan las sociedades, con excepción de algunos países de Europa, revela de manera paradigmática el reavivamiento de las religiones; de otra parte, se choca con un fortalecimiento neopositivista radical, reduccionista de la condición humana, que pretende explicar el comportamiento a partir de procesos exclusivamente neuro-genéticos.

Habermas caracteriza el problema entre dos tendencias opuestas, la expansión de las imágenes naturalistas del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas, esta última como una inesperada revitalización y una politización a escala mundial de las comunidades y tradiciones religiosas, aspecto que para la filosofía se vincula al desafío de una crítica radical a la autocomprensión postmetafísica y no religiosa de la modernidad occidental, versando el punto no sobre el hecho de que ya sólo es posible configurar la política dentro del marco de las infraestructuras científico-técnicas y económicas surgidas en occidente, para las que ya no

existen alternativas, sino sobre la interpretación correcta de las consecuencias secularizadoras de una racionalización cultural y social que los defensores de las ortodoxias religiosas denigran cada vez más como la verdadera “vía singular” (SONDERWEG) de Occidente en la historia universal¹.

Esta revitalización política de la religión rompe con las premisas liberales de la ilustración; precisamente, “el moderno Estado constitucional se inventó también para posibilitar un pluralismo religioso pacífico y sólo el ejercicio de un poder político laico, constituido en la forma de Estado de Derecho, y que se mantenga neutral hacia las diversas cosmovisiones puede garantizar una convivencia tolerante y en igualdad de derechos, de comunidades religiosas que siguen siendo irreconciliables en la sustancia de sus visiones del mundo o de sus doctrinas. La secularización del poder estatal y la libertad positiva y negativa de las prácticas religiosas son dos caras de la misma moneda. Han protegido a las comunidades religiosas no sólo de las consecuencias destructivas de los conflictos sangrientos entre ellas, sino también de la mentalidad antirreligiosa”².

Paradójicamente, las ortodoxias religiosas y políticas al asumir una actitud proselitista, cuestionan por esa vía la vigencia del Estado de Derecho y su concepción de neutralidad, la que permitió la superación de los conflictos y guerras religiosas que tuvieron su origen en Europa³, así mismo, ese modelo político logró consagrar la libertad positiva y negativa de religión, que protege a las comunidades religiosas de los ataques de sectores sociales antirreligiosos, aspecto que claramente define al poder político laico como garante de la religión, aun cuando no hace parte de ningún credo oficial como lo caracteriza Baubérot en el caso francés⁴.

¹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Ed. Paidós, 2005, pp. 9-10.

² *Ibíd.*

³ KALMANOVITZ, Salomón. “El estado laico”. En: *Periódico ELESPECTADOR.COM*, Bogotá - Colombia, 15 de mayo de 2011. Disponible en: <http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columnna-270007-el-estado-laico>.

⁴ BAUBÉROT, Jean. *La laicidad*. Disponible en: <http://www.ambafrance-co.org/spip.php?article345>.

La ponencia hace eco del problema que contunúa desafiando a la filosofía política, que sólo desde un ejercicio laico neutral del poder político hacia las diversas cosmovisiones, es como se puede garantizar una convivencia pluralista e inclusiva, esto lleva implícito otro asunto, saber hasta donde va una correcta interpretación de las consecuencias secularizadoras del mundo.

LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN

Blancarte nos aproxima al concepto de laicidad resaltando su connotación democrática, lo define como “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos”. Es decir, hay un momento en la historia de Occidente en el que el poder político deja de ser legitimado por lo sagrado y la soberanía ya no reside en una persona (el monarca)”⁵.

En cuanto al término laicité, precisamente indica que se le ubica en un contexto en el que se propugna por una educación libre de instrucción religiosa, se le utiliza por primera vez en el año de 1871 por parte del Consejo General de la Región del Sena, situación que ha llevado a identificarlo con la experiencia francesa⁶.

Sin embargo, debe quedar claro como señala Baubérot, que la laicidad francesa no se construyó históricamente como un caso único sino que, como lo indican varios historiadores, se trató de un caso de “transferencias culturales” que recibió más influencia de Kant que del propio Iluminismo francés⁷.

⁵ BLANCARTE, Roberto. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México D.F.: El Colegio de México - Centro de Estudios Sociológicos, 2008, p. 30.–

⁶ Ídem.

⁷ BAUBÉROT, Jean. “Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa”. En: BLANCARTE, Roberto. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México D.F.: El Colegio de México - Centro de Estudios Sociológicos, 2008, pp. 47-48.

Esto significa que en otros contextos se dio esa realidad, Micheline Milot lo señala para Canadá, donde la morfología de la sociedad dio lugar a cierta laicidad, aun cuando la misma no se consagró en una formulación jurídica, pero que es posible rastrear en una serie de adaptaciones políticas y jurídicas, lo que exige que la laicidad se sustraiga de su anclaje histórico francés y se establezca más como una herramienta de análisis⁸.

Asu vez, por secularización expresa Milot, se entiende la pérdida progresiva de pertinencia social y cultural de la religión en tanto que marco normativo orientador de las conductas y la vida moral, si bien la religión sigue siendo pertinente en los individuos, y socialmente legítima, ya no puede imponer ni su concepción de la vida ni sus normas morales al conjunto de la sociedad⁹.

Además, estas categorías no deben considerarse como realidades concretas y directamente observables, son conceptos que sirven como herramientas teóricas, “tipos ideales” en el sentido weberiano, que permiten evaluar diversas situaciones empíricas¹⁰.

Hay que tener en cuenta según Mallimaci, que estos son fenómenos complementarios y deben ser estudiados en forma paralela, la laicidad relacionada con lo institucional y político en tanto la secularización apuntando a lo social y ese proceso continuo de recomposición que la modernidad realiza en lo religioso¹¹.

Igualmente, no se debe perder de vista que si bien las palabras laicas y seculares poseen en su origen una connotación religiosa positiva, actualmente esos términos se identifican como algo distinto, incluso opuesto a lo religioso.

⁸ MILOT, Micheline. “La laicización y la secularización en Canadá: dos procesos distintos”. En: BLANCARTE, Roberto. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México D.F.: El Colegio de México - Centro de Estudios Sociológicos, 2008, p. 339.

⁹ *Ibid.* p. 341.

¹⁰ *Ídem.*

¹¹ MALLIMACI, Fortunato. “Nacionalismo Católico y Cultura Laica en Argentina”. En: BLANCARTE, Roberto. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México D.F.: El Colegio de México - Centro de Estudios Sociológicos, 2008, p. 241.

No obstante, los procesos de secularización no conllevan a la extinción del fenómeno religioso, tampoco a una distinción radical entre las cosas sagradas respecto de las profanas¹², aun cuando si comporta su reposicionamiento en las instituciones y la sociedad.

Estos fenómenos son un resultado de procesos de diferenciación social, que Tschannen propone abordar bajo la noción de paradigma, n lugar de teoría de la secularización¹³.

Un paradigma es un marco de referencia teórico compartido por un sector de una comunidad científica, el de la secularización ha sido construido por varias generaciones de investigadores sociales desde el advenimiento de la ciencia positiva (siglo XIX) que considera la crisis de la religión como un anuncio de su futura desaparición en una lógica evolutiva simple, hasta el despertar religioso que se produce en Estados Unidos desde 1950, que lleva al interés de sociólogos no católicos y su reconocimiento como promotores de una sociología especializada sin connotación confesional¹⁴.

Así, Tschannen alineado en la perspectiva de Kunh, describe el paradigma a partir de un modelo compuesto de tres partes, de este mencionaremos únicamente la diferenciación, que resulta ser el presupuesto de todo proceso de secularización, consiste en que las diferentes esferas institucionales adoptan funciones particulares en el seno de una sociedad¹⁵.

Es la consecuencia del tránsito de una organización social de tipo comunitario, a formas de integración de tipo social caracterizada por una amplia división del trabajo¹⁶.

¹² Ídem.

¹³ BELTRÁN CELY, William. "Secularización: ¿teoría o paradigma?". En: *Revista Colombiana de Sociología*, Vol. 26, Bogotá: Departamento de Sociología - Facultad de Ciencias Humanas - Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 61.

¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁵ *Ibid.* p. 65.

¹⁶ Ídem.

A su vez Martin –otro teórico– considera una de las facetas más importantes en la diferenciación, la separación Iglesia y Estado, que en países de tradición católica equivale a una confrontación de sectores laicos a favor de esa separación, en tanto que en naciones de tradición protestante esta separación no implica confrontación¹⁷.

Especial mención le merece a Tschannen, Fenn, para quien en la medida en que las sociedades se diferencian, pierden coherencia cultural, en tanto lo sagrado es definido de forma diferente por una creciente diversidad de actores, lo que refleja el estado de las luchas de diferentes sectores sociales en un proceso donde lo sagrado se dispersa o fragmenta, en la medida en que cada grupo en lucha quiere apropiarse de él, perspectiva que para Tschannen es rica porque muestra a la secularización no como el producto de fuerzas impersonales sino como resultado de luchas de actores sociales que entran en conflicto al defender diversos sistemas de creencias¹⁸.

Para Tschannen la diferenciación incluye a su vez la autonomización, esta implica una modificación del estado de las fuerzas entre las esferas religiosa y no religiosa¹⁹, que Berger (1967) precisa como la autonomización del Estado de la tutela religiosa, generalmente en manos de una iglesia oficial, proceso conflictivo, acompañado de la expropiación de tierras eclesiásticas, emancipación de la educación escolar, pérdida de los privilegios estatales de la religión dominante y de la posibilidad de acudir al uso legítimo de la fuerza como mecanismos para imponerse a la sociedad.

En el asunto bajo estudio se confirma la fluctuación del paradigma en cuanto al reavivamiento del fenómeno religioso, dos, porque se ve cómo el gobierno de Berlusconi aliado con el Vaticano, acude al derecho y logra obtener de éste un pronunciamiento que permite mantener en el sistema escolar público el máximo estandarte simbólico del catolicismo, el crucifijo.

¹⁷ *Ibíd.* p. 66.

¹⁸ *Ibíd.* p. 68.

¹⁹ *Ídem.*

EL PODER DE LOS SÍMBOLOS Y DE LOS JUECES

Al inicio de la ponencia se indicó que los sectores conservadores han obtenido un triunfo judicial con la sentencia de la Corte Europea de Derechos Humanos del mes de marzo del año 2011, que avala la presencia de crucifijos en las aulas del sistema escolar del Estado italiano²⁰, pronunciamiento que no puede ser escindido de la connotación política del símbolo y de las ortodoxias religiosas que defiende, representadas, p. ej., en Ratzinger quien fustiga a la secularización y llama a que el derecho se fundamente también en la fe²¹, discursos que hacen sentir su influencia en la determinación judicial mencionada.

Los símbolos están cargados de las ideologías que le sustentan; son esponjas que les absorbe, en este caso, el símbolo del crucifijo tiene la capacidad de anidarse en el inconsciente colectivo de las sociedades permeadas por el catolicismo.

Esto es posible gracias a que la cultura es un asunto que se aprende, aprendizaje que depende precisamente de la capacidad exclusiva del ser humano de utilizar símbolos²², es decir, que la sociedad se apropia del sistema preestablecido de significados y símbolos²³.

Por ello Bourdieu, retomando la perspectiva de Durkheim “define los símbolos como instrumentos por excelencia de la “integración social” en tanto instrumentos de conocimiento y de comunicación que hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo social, lo cual contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden establecido; la integración “lógica” es la condición de la integración moral”²⁴.

²⁰ Strasbourg. European Court Human Rights Cour Européenne Des Droits De L’Homme. Sentencia de 18 de marzo de 2011, Caso: Of Lautsi and others v. Italy, Application No. 30814/06.

²¹ <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,15410269,00.html>.

²² KOTTAR, C. Phillip. Antropología cultural. Ed. McGraw Hill, 2006, p. 60.

²³ Ídem.

²⁴ MORENO DURÁN, Álvaro y RAMÍREZ, José Ernesto. *Ramírez: Pierre Bourdieu. Introducción Elemental*. Bogotá: Ed. Panamericana, 2003, p. 37.

El orden establecido es el de las clases dominantes y su producción simbólica respalda sus intereses; la cultura dominante contribuye a una integración real de la clase también dominante, asegurando una comunicación inmediata entre todos sus miembros y distinguiéndolos de las otras clases²⁵; Gurvitch dice sobre los modelos culturales y especialmente los que tienen funciones reguladoras y de control, que están penetrados por sentidos simbólicos que expresan valores espirituales encerrados en hechos sociales²⁶.

La sentencia de la Corte Europea de Derechos Humanos proferida el día 18 de marzo del año 2011²⁷, tiene ese gran subtexto como fundamento; no se trata de un pronunciamiento transparente, sino que en este convergen las presiones de los sectores políticos y religiosos de Italia y otros Estados de Europa.

Si bien la Corte Europea reconoce que cada país puede valorar símbolos religiosos dentro de su propia historia cultural e identidad, también afirma que el crucifijo no supone una violación de la libertad religiosa de los alumnos ya que se trata de un símbolo esencialmente pasivo²⁸, argumento falaz que se proyecta funcional a los intereses de los grupos conservadores exteriores al campo y confirma las tesis de Bourdieu en cuanto el “campo de producción simbólica es un microcosmos de luchas entre las clases, y sirve a sus propios intereses en la pugna interna en el campo de la producción como los productos sirven a los intereses de los grupos exteriores al mismo campo”²⁹.

Ahora bien, el asunto es que la decisión judicial desconoce uno de los grandes logros de la modernidad, la libertad religiosa negativa, esto es, el

²⁵ Ídem.

²⁶ GURVITCH, G. *Sociología del derecho*. Argentina: Ed. Rosario, 1945.

²⁷ Strasbourg. European Court Human Rights Cour Européenne Des Droits De L’Homme. Sentencia de 18 de marzo de 2011, Caso: Of Lautsi and others v. Italy, Application No. 30814/06.

²⁸ “72. Furthermore, a crucifix on a wall is an essentially passive symbol and this point is of importance in the Court’s view, particularly having regard to the principle of neutrality (see paragraph 60 above). It cannot be deemed to have an influence on pupils comparable to that of didactic speech or participation in religious activities (see on these points Folgerø and Zengin, cited above, § 94 and § 64 respectively)”.

²⁹ MORENO DURÁN, Álvaro y RAMÍREZ, José Ernesto. *Ramírez. Op. cit.*, p. 38.

derecho a no recibir adoctrinamiento religioso directo o indirecto, por lo mismo, la sentencia no logra solucionar adecuadamente la dicotomía de la cultura occidental enfrentada entre el logos y el mito.

El fallo eventualmente sienta un precedente transversal, frente a los intereses de una Europa que busca frenar la propagación del islam, en donde la laicidad abandona su connotación política neutral y se transforma en un instrumento que solapa el uso estratégico del poder político (caso francés con Sarkozy), decisión judicial que en todo caso disminuye las posibilidades de comunicación entre culturas, necesaria según Habermas³⁰.

De otra parte, la pugna interna en el campo de producción simbólica (Corte) se hace patente, el escenario nos muestra la batalla por el monopolio del derecho a decir el derecho, por establecer cual la buena distribución (nomos) o el buen orden³¹. La Corte Europea de Derechos Humanos reunida en Gran Sala, tumba la sentencia inicial de una de sus salas, proferida el día 3 de noviembre del año 2009, ésta ordenó el retiro de los crucifijos de las escuelas públicas de Abano Terme (Padua Italia), debido a la vulneración del derecho de una madre que sentía que la exhibición de los crucifijos en la escuela en la que estudiaba su hijo, le violentaba su derecho a educarlo bajo sus principios. El fallo recuerda que el crucifijo no es esencialmente un símbolo ético, sino que predomina su representación de la religión católica, de ahí se deriva que su exposición en las aulas vulnera el artículo 9º de la Convención de los Derechos Humanos que protege la libertad de conciencia, religión y pensamiento³².

Por el contrario, la Corte Europea de Derechos Humanos - Gran Sala, indica que no se vulnera derecho alguno por cuanto el símbolo es esencialmente

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Ed. Trotta, 1999, p. 40.

³¹ BOURDIEU, Pierre y TEUBNER, Gunther. *La fuerza del derecho*. Segunda reimpresión, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2005, p. 160.

³² <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=94622>

pasivo. Como ya se indicó, es un argumento difícilmente sostenible, pues, si hay un símbolo cargado, es el crucifijo en el que están contenidas historias de amor, odio, pasión, guerra, hambre, justicia, arbitrariedad, dolor.

De hecho, en el siglo y milenio que transcurre, la prisión se sigue imponiendo a quien se niegue a aceptar su presencia.

En España en el año 2006, un juez se negó a presidir una audiencia en una sala en la que se encontraba un crucifijo; la respuesta del establecimiento fue su encarcelamiento. La sentencia penal fue revocada por una instancia superior en el mes de marzo de 2010, con todo y ello, en represalia el órgano administrativo del poder judicial, separó al juez del cargo³³.

En Italia el caso del juez Tosti es infame, fue condenado a siete meses de prisión porque se negó a practicar justicia bajo la presencia de un crucifijo. El Tribunal de Casación lo absolvió de esta condena en el mes de julio de 2009, sin embargo, en represalia el Consejo Superior de la Magistratura cesó al juez el 22 de enero del año 2010, medida que ha sido recurrida ante la autoridad correspondiente³⁴.

Estos hechos desde luego, ya produjeron un gran impacto en esas sociedades, es decir, se ha hecho conciencia de la potencia y arbitrariedad que el símbolo impone, en esa medida, el producto (sentencia) del campo de producción simbólica sirve también a los intereses de los grupos dominados exteriores al campo, impulsando procesos contra-hegemónicos.

Es claro que en el interregno entre la primera sentencia y la segunda, se da en España la reacción de los movimientos laicos, que obligaron al Gobierno de Zapatero a presentar al Congreso en enero del año 2010, un anteproyecto de ley que busca reglamentar la exhibición de crucifijos en ayuntamientos,

³³ FEDERACIÓN NACIONAL DEL LIBREPENSAMIENTO. 10/12 rue des Fossés-Saint-Jacques 75005 Paris. Telf.: 01 46 34 21 50 - Fax: 01 46 34 21 84 - Courriel: Libre.Pensee@wanadoo.fr.

³⁴ <http://usolucena6.blogspot.com/2010/02/en-defensa-del-juez-tosti.html>.

juzgados y escuelas, con la finalidad que la sociedad pueda diferenciar claramente entre lo público y lo privado, sin embargo, la resistencia de los sectores conservadores es fuerte³⁵.

Igualmente, en Italia, asociaciones prolaicas defensoras de la causa del juez Tosti, recolectaron firmas como muestra de solidaridad debido a su encarcelamiento.

En estas circunstancias, el crucifijo busca imponer por la fuerza del derecho una identidad cultural y religiosa que se mantiene y reproduce a partir del adoctrinamiento que se torna permanente a través de la acción pedagógica del sistema escolar.

Si bien es cierto Ansart indica que no es la única función de la escuela, la de renovar la arbitrariedad cultural o imponer la legitimidad de las clases dominantes, es una acción específica que se suele pasar por alto e indica una correspondencia de la escuela con la estructura de las relaciones de clases, en este sentido, el sistema escolar ejerce una violencia simbólica que inculca el arbitrario cultural e impone el habitus conforme al orden de las clases sociales.

Es el pedagógico uno de los campos ideales de esa reproducción cultural; el crucifijo emplazado en las escuelas públicas italianas es un dispositivo que adoctrina en los valores de la cultura católica y a su vez se constituye en un mecanismo de orden y control social que impone la arbitrariedad cultural por medio de su presencia y la práctica pedagógica que se impone a los agentes escolarizados, ahora con la anuencia de los jueces internacionales.

Conclusión. La ponencia muestra que los procesos de laicidad y secularización son proyectos socio-históricos inacabados, dependen no solo de los colectivos sociales, también de los gobiernos, jueces y maestros; el mantenimiento de

³⁵ Líderes de varias hermandades religiosas se oponen al proyecto de Zapatero y han decidido, como contrapropuesta, repartir cientos de crucifijos en una población de España llamada Fuengirola. Ver: www.rincóncofrade.com. Consultado el 15 febrero de 2010.

estos complejos procesos, está en riesgo frente al reavivamiento de las religiones con repercusión política y judicial, que promete reconquistar o permanecer en espacios que deben estar liberados de su presencia-control, problemática que se traslada a la filosofía política como saber que intenta la búsqueda de modelos sociales democráticos que frenen o limiten el empuje de las ortodoxias políticas o religiosas.

Los creyentes deberían reflexionar en las palabras de Jaspers que invitan a buscar “el terreno en el que los hombres procedentes de todas las creencias puedan encontrarse razonablemente dispuestos en este mundo a asumir de nuevo su propia tradición histórica, purificarla y transformarla, pero sin renunciar a ella. El terreno común para la pluralidad de creencias sería únicamente la claridad del modo de pensamiento, la veracidad y un saber fundamental común. Sólo estos (tres elementos) hacen posible aquella comunicación ilimitada en la que los orígenes de las respectivas creencias se atraen recíprocamente en razón de su seriedad”³⁶, esto les haría más creyentes.

Igualmente, se requieren jueces diferentes que comprendan la magnitud de los complejos procesos que se libran en las aulas de clase, que debe ser un territorio en el que estén representadas las diversas culturas; la sentencia de la Corte Europea de Derechos Humanos reduce esas posibilidades, de una educación que genere procesos pluralistas, situación que exige desde luego, la exclusión del proselitismo directo o indirecto en la escuela³⁷.

BIBLIOGRAFÍA

BALANDIER, George. *El desorden*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2003.

³⁶ JASPERS, Karl. *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid: Ed. Gredos, 1968, p. 7.

³⁷ SANABRIA, Fabián. “La laicidad: un requisito para la educación pluralista”. En: *Revista Palimpsestvs*, Vol. 05: Tolerancia, diversidad, pluralismo, Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas - Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 278-283.

BELTRÁN CELY, William. "Secularización: ¿teoría o paradigma?". En: *Revista Colombiana de Sociología*, Vol. 26, Bogotá: Departamento de Sociología - Facultad de Ciencias Humanas - Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 61-81.

BAUBÉROT, Jean. "Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa". En: BLANCARTE, Roberto. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México D.F.: El Colegio de México - Centro de Estudios Sociológicos, 2008, pp. 47-48.

BOURDIEU, Pierre y TEUBNER, Gunther. *La fuerza del derecho*. Segunda reimpression, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2005.

FEDERACIÓN NACIONAL DEL LIBREPENSAMIENTO. 10/12 rue des Fossés-Saint-Jacques 75005 Paris. Telf.: 01 46 34 21 50 - Fax: 01 46 34 21 84 - Courriel: Libre.Pensee@wanadoo.fr.

GURVITCH, G. *Sociología del derecho*. Argentina: Ed. Rosario, 1945.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Ed. Paidós, 2005.

_____. *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Ed. Trotta, 1999.

JASPERS, Karl. *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid: Ed. Gredos, 1968.

KOTTAR C., Phillip. *Antropología cultural*. Ed. McGraw Hill, 2006.

MALLIMACI, Fortunato. "Nacionalismo Católico y Cultura Laica en Argentina". En: BLANCARTE, Roberto. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México D.F.: El Colegio de México - Centro de Estudios Sociológicos, 2008.

MILLOT, Micheline. "La laicización y la secularización en Canadá: dos procesos distintos". En: BLANCARTE, Roberto. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México D.F.: El Colegio de México - Centro de Estudios Sociológicos, 2008.

MORENO DURÁN, Álvaro y RAMÍREZ, José Ernesto. Ramírez: Pierre Bourdieu. Introducción Elemental. Bogotá: Ed. Panamericana, 2003, p. 37.

SANABRIA, Fabián. “La laicidad: un requisito para la educación pluralista”. En: *Revista Palimpsestvs*, Vol. 05: Tolerancia, diversidad, pluralismo, Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas - Universidad Nacional de Colombia, 2006.

Strasbourg. European Court Human Rights Cour Européenne Des Droits De L’Homme. Sentencia de 18 de marzo de 2011, Caso: Of Lautsi and others v. Italy, Application No. 30814/06.

Direcciones electrónicas

<http://usolucena6.blogspot.com/2010/02/en-defensa-del-juez-tosti.html>.

<http://eu.vlex.com/vid/case-lautsi-others-italy-261332414>.

www.rebellion.org/noticia.php?id=94622.

www.rincóncofrade.com 15 febrero 2010.

Actualidad del pensamiento político de Herbert Marcuse



LUIS ALFONSO ZÚÑIGA HERAZO*

Universidad de Cartagena

Cartagena (Bolívar)

INTRODUCCIÓN

Herbert Marcuse no es propiamente un pensador que sea muy leído en nuestro tiempos, pues su filosofía se considera serviría sólo para explicar fenómenos políticos propios de la época de los regímenes nazi-fascistas y también experiencias políticas como la del mayo 68, pero la pregunta que tendríamos que hacer es ¿cómo un pensamiento que se realizó dentro de un contexto determinado puede trascender al mismo y seguir siendo vigente en otro contexto aparentemente distinto.

En este trabajo intentamos mostrar que si bien la filosofía política de Marcuse se desarrolló a la luz de experiencias históricas que hoy no existen

* Filósofo de la Universidad de Cartagena. Magíster en Filosofía de la Universidad de Los Andes (Bogotá). Profesor del programa de Filosofía de la Universidad de Cartagena y de la Universidad Tecnológica de Bolívar. Miembro del grupo de investigación de Filosofía Política “Civitas” de la Universidad de Cartagena.

como la llamada guerra fría, o que han sufrido como el Estado de bienestar transformaciones en las últimas tres décadas, su pensamiento político mantiene en muchos aspectos su vigencia. Para ese propósito hemos dividido el trabajo en dos apartados, en el primero donde haremos una explicación general sobre lo que Marcuse denomina como el pensamiento político unidimensional, y el segundo donde analizamos la vigencia de las posibles alternativas para la superación de dicho pensamiento.

1. EL PENSAMIENTO POLÍTICO UNIDIMENSIONAL

Cuando nos referimos a la filosofía política de Marcuse es preciso aclarar que al igual que otros miembros de la primera generación de la escuela de Frankfurt, él no la concibe como una simple elaboración de preceptos normativos que pudiéramos presuponer deberían ser aplicados a unas prácticas políticas concretas. Tampoco se trataría de una praxis sin teoría que espera de las puras acciones de los hombres unos resultados objetivos específicos. Marcuse concibe más bien la filosofía política como una reflexión más amplia de la sociedad en la que se deben dilucidar tanto las determinaciones objetivas de una determinada formación social, como la forma en que estas determinaciones objetivas son asimiladas subjetivamente. La política no es para Marcuse un fenómeno exclusivamente perteneciente a la superestructura, es decir, no es consecuencia sólo de los procesos de reproducción de la vida material, ni es tampoco una esfera independiente de las relaciones sociales. Mas bien entre la política la economía, la ciencia y la cultura se presentan relaciones de influencias recíprocas, de forma que ellas inciden sobre la política y esta última a su vez incide sobre aquellas esferas de la vida social. Los análisis realizados por Adorno y Marcuse sobre la conducta y el comportamiento de los alemanes ante la propaganda, el manejo de la simbología, la música y la apelación de los sentimientos nacionalistas por parte de los nazis, muestran claramente que el análisis de la política no puede realizarse como si esta fuera una dimensión especializada y autónoma de la vida cotidiana y de las relaciones humanas, la psicología y especialmente el psicoanálisis cumplen para los miembros de la escuela de Frankfurt una labor muy importante en el análisis de la conducta y el comportamiento político de los individuos en la sociedad contemporánea.

A hora bien, en contraste a lo que suelen sostener algunos críticos de la primera generación de la escuela de Frankfurt, los estudios de la psicología de las masas no sólo sirvieron para explicar los procesos de manipulación y administración del comportamientos de los individuos dentro de los regímenes totalitarios, sino también han contribuido a explicar dentro de las llamadas democracias liberales las actitudes, los comportamientos y las reacciones de las personas en ámbitos de la política como los procesos electorales.

Al respecto hay poca duda de la influencia que ejercen sobre la psique del individuo y sus procesos conscientes e inconscientes los mensajes subliminales, la propaganda y los discursos de los formadores de la llamada opinión pública. A través de los medios de comunicación el sistema social fomenta, reproduce y difunde el pensamiento que Marcuse denomina como unidimensional. Dicho pensamiento se caracteriza según Marcuse, por una permanente unificación de los opuestos, una parálisis del ejercicio de la crítica, y una constante asociación en la mente de los individuos de lo dado o lo que existe de hecho con lo que puede ser por un lado posible, y por otro con aquello que es también racional. El triunfo de este pensamiento unidimensional termina por disolver el carácter bidimensional y hasta tridimensional de las formas de pensar de épocas anteriores.

Si Marcuse sostenía que en la sociedad capitalista avanzada lo que predominaba en la política era un pensamiento de carácter unidimensional es porque consideraba entonces que habían desaparecidos los conflictos, las contradicciones y las luchas entre proyectos políticos opuestos. La oposición y competencia entre capitalismo y socialismo, los conflictos entre la burguesía y el proletariado, y la lucha entre aquella y la aristocracia en otras épocas había cesado frente a la permanente unificación y coincidencia de los que eran anteriormente antagónicos. En general en la reflexión filosófica, incluyendo la realizada por miembros de la generación más reciente de la escuela de Frankfurt, han considerado que este análisis de Marcuse termina siendo profundamente escéptico¹,

¹ Los críticos de Marcuse si bien procede de vertientes de la Filosofía muy diversas, coinciden en resaltar el carácter escéptico de su pensamiento político. Ernesto Laclau y Chantal Moufe

pues su concepción de la política como una dimensión cerrada sería en gran forma una lectura muy empobrecida, en la cual se desconocerían las capacidades creadoras e imaginativas de los sujetos para pensar y hacer política más allá de los determinismos económicos e imposiciones del sistema.

A tales consideraciones, tendríamos que aclarar que en realidad Marcuse tal vez fue uno de los primeros en reconocer las luchas y la capacidades creativas de aquellos movimientos sociales que Michel Foucault denominó como originadores de las micro-políticas, esto es, aquellos ámbitos donde la política se realiza de manera fragmentaria y dispersa, adquiriendo características de resistencias contra diversas formas de poder, tales como las luchas de las mujeres por el predominio de poder patriarcal, la lucha de minorías étnicas contra el poder de ciertos grupos raciales mayoritarios y la lucha de las minorías homosexuales contra el poder ejercido por la mayoría heterosexual, etc.

Las luchas recientes de movimientos como el de los indignados en España y la llamada primavera árabe, así como la institucionalización de ciertos derechos de los grupos étnicos, de género y de minorías homosexuales en constituciones de diferentes países en el mundo han generado ciertas expectativas de que estaríamos asistiendo a una época de conflictos, de contradicciones y de lucha por la emancipación, que podrían conducir a cierta crisis de la hegemonía del sistema capitalista, y en especial de la forma actual como este se presenta bajo su programa neoliberal.

Cont. nota 1

si bien coinciden con Marcuse en que el actual sistema capitalista ha ampliado su dominio a otras dimensiones de las relaciones humanas que incluye el control hasta el tiempo libre, no comparten la tesis de que el universo político estuviera completamente cerrado, y que no existieran por así decir conflictos y luchas en la sociedad capitalista. Para una ampliación de esta idea ver a LACLAU, Ernesto y MOUFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987. Para Helmut Dubile el contexto de acción desde el cual un individuo puede ejercer la reflexión no puede estar bloqueado en forma absoluta, pues la crítica misma presupone una dimensión en la cual pensamiento pueda desarrollarse libremente, salvo que a diferencias de los demás individuos sólo yo pudiera estar libre de tales controles (DUBIEL, Helmut. *La teoría crítica ayer y hoy*. México: Plaza y Valdes, 2000).

En este trabajo no se desconoce ese momento que en realidad poco dista del que vivió Marcuse en la década de los años sesentas del siglo XX, pero se advierte precisamente que por no tener grandes diferencias sustanciales el contexto político actual con el de aquella época, es que debemos tener cuidado de evitar predeterminar ya el alcance de aquellas movilizaciones y protestas, pues esas luchas en menor y mayor intensidad tienen ya medio siglo, sin que el sistema haya estado en peligro de perder realmente su poder hegemónico. Los alcances y las reales implicaciones de estos movimientos tendrían que determinarse en un futuro próximo, pues existe el gran riesgo que como en hechos históricos del pasado, la caída de cierto regimenes despóticos (en países como Egipto) no implique necesariamente el establecimiento de un orden social más racional y justo. Al contrario existe el riesgo de que derroque un régimen dictatorial y autocrático y se sustituya este por otro igual o aún peor².

En lo que sigue Intento mostrar que hay al menos cinco aspectos del análisis crítico que realizaba Marcuse de la sociedad capitalista durante la década de los años cincuenta y sesenta del siglo XX, que siguen teniendo a nuestro modo de ver vigencia hoy.

El primero de esos aspectos se asocia a la permanencia misma del pensamiento político unidimensional, pensamiento que se caracteriza por el debilitamiento de todas las fuerzas de oposición y negación al sistema capitalista, debido entre otros motivos a la integración del movimiento obrero a la lógica de acumulación de capital en los países desarrollados, a la ausencia en estos países de diferencias notorias en los programas de los partidos políticos, y a la pérdida en general de las organizaciones de izquierda de su capacidad de negación de la hegemonía capitalista. El contexto actual no parece diferir mucho de estas tendencias, los procesos de flexibilización y tercerización de la actividad productiva y con ellas la inestabilidad en el empleo ha conducido a una permanente disminución tanto de la composición de los sectores proletariados dentro de la totalidad del conjunto

² Lo que debe establecerse también son las características de cada uno de esos movimientos, que sólo en algunos casos podrían adquirir forma de luchas anticapitalistas.

de los trabajadores como de la reducción de las capacidades de movilización y resistencia de las organizaciones sindicales, cada vez con menos afiliados.

Así mismo, la caída del llamado socialismo real en los países de la Europa oriental ha impuesto la idea de que no es posible pensar en la existencia de un sistema económico y social alternativo al dominante, incluso los gobiernos denominados socialistas escasamente se alejan en el desarrollo de sus programas económicos y sociales de las imposiciones de la banca multilateral. La realidad de la democracia actual es la administración del miedo entre el conjunto amplio de la población, bajo la apelación del “nerviosismo de los mercados” cada vez que dentro de los procesos electorales algún candidato plantea trascender o plantear alternativas distintas a las políticas económicas impuestas por la banca internacional.

El segundo aspecto está relacionado con la vigencia de la cultura de masas³, como cultura que caracteriza al capitalismo tardío, dicha cultura se ha constituido desde la segunda mitad del siglo veinte en una de las formas más eficaces de consolidación de la ideología del sistema, y su predominio se extiende hoy incluso a sociedades menos desarrolladas. En países como el nuestro que están muy lejos de alcanzar un desarrollo en materia de ciencia y tecnología, y una satisfacción de necesidades prioritarias como la dotación adecuada de los servicios públicos y obras de infraestructura como carreteras y puentes, los diversos productos de la industria de cultura y los medios de comunicación de masas son masificados prácticamente en todos los estratos de la sociedad. Este incremento en la producción y distribución de los productos pertenecientes a las industrias culturales⁴ que son vendidos como bienes de

³ La actualidad de lo que se denomina como teoría crítica de la cultura de masas se expresa en los trabajos recientes que sobre la temática han desarrollado Blanca Muñoz y Alicia Entel. MUÑOZ, Blanca y ADORNO, T. *Teoría crítica y cultura de masas*. Madrid: Fundamentos, 2000. ENTEL, Alicia. *Acerca de la Felicidad: Un análisis de tres escritos de Herbert Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo, 2001.

⁴ Concepto utilizado por Adorno para referirse a la forma como la llamada superestructura cultural (integrada principalmente en la primera mitad del siglo XX por la televisión, el cine y la radio) se encontraba claramente articulada con la infraestructura económica del sistema.

consumo privado representa una de las formas de valorización y profundización de la acumulación de capital en la llamada globalización neoliberal, y a través de ellos el sistema impone su tendencia a la homogenización cultural socavando las tradiciones y las identidades culturales de grupos que en sus costumbres y valores son contrarios a la lógica de acumulación capitalista.

La crítica realizada por Adorno y Marcuse a la reducción puramente mercantil en que se habían transformado los productos de la cultura (los productos del espíritu) y su fácil acceso por los diversos sectores de la población no sólo continua sino que se ha profundizado a esferas como la recreación y el deporte, la lúdicas y la sexualidad, convertidas por la industria cultural en simples valores de cambio, en puras mercancías. Desde la perspectiva de la política, la actual cultura de masa no sólo cumple una función en control y administración de las ocupaciones del tiempo de libre de los individuos, transformado en simple tiempo de ocio, sino que también desarrolla una noción de ciudadanía que esta asociada más al consumo y a la gratificación de necesidades privadas que al interés por los asuntos realmente públicos.

Tercero, lo que Marcuse denominaba como el pensamiento unidimensional se caracterizaba igualmente por el dominio de la racionalidad técnica instrumental y el predominio en todas las ciencias (incluyendo las ciencias sociales) del pensamiento positivista. Pensamiento que se caracterizaba o se caracteriza por su excesivo énfasis en la experiencia como criterio para determinar lo que es válido y verdadero, y por su rechazo al mismo tiempo de todo conocimiento que no sea susceptible de ser verificado a través de los hechos. Se podría decir que desde sus propios orígenes la teoría crítica habría emprendido un debate contra el predominio de la estructura conceptual y metodológica del positivismo en las ciencias sociales, y este debate hacía parte de la defensa misma del pensamiento crítico, pues lo que termina negando en últimas un pensamiento que como el positivista se atiene sólo a los hechos es la posibilidad de toda trascendencia de la realidad, trascendencia hacía la que tiende el pensamiento crítico.

Al rendirse a los hechos como criterio único de un conocimiento válido, el positivismo termina convirtiéndose en una nueva ideología, ya que construye

una imagen distorsionada de la realidad al hipostasiar en hechos naturales e inmodificables lo que son en realidad procesos sociales e históricos que podrían ser objeto de transformación. Esta nueva ideología se diferencia sin embargo, de la que existía en estadios de menor desarrollo del capitalismo porque no tiene como fundamento a la religión sino a la propia ciencia y tecnología⁵, en ese sentido su propósito de dominar y controlar la naturaleza es menos el producto de una ilusión, y como se encuentra apoyada por la capacidad que tiene su aparato tecnológico para difundir y producir a escala masiva la industria de bienes y servicios se vuelve más fácil su asimilación por los diversos estratos sociales de la población. La conciencia feliz se convierte en la forma como se manifiesta esta ideología en los individuos, conciencia para la cual todo lo real es racional y no hay forma de pensar en un mundo cualitativamente distinto.

Hay poca duda del predominio que tiene el pensamiento positivista en la mayoría de las ciencias, así como del desarrollo alcanzado por la racionalidad técnico instrumental y su estructura metodológica de eficiencia, cálculo, y racionalización en el control, dominio y explotación tanto de la naturaleza como del trabajo humano. Políticamente esta ideología está representada por la llamada conciencia tecnocrática cuya presencia se encuentra incluso en sociedades que como la nuestra está muy lejana de los desarrollos obtenidos en ciencia y tecnología por otras sociedades. La característica principal de la ideología tecnocrática radica precisamente en su supuesta neutralidad ideológica y valorativa, pues sus criterios no proceden de la política sino de la ciencia, tales como la objetividad, el rigor científico y técnico, su capacidad de predicción y cálculo. Como lo resaltan diversos análisis la presencia de la tecnócratas como asesores en las decisiones de las políticas públicas de los gobiernos afecta el propio desarrollo de los valores democráticos de la participación ciudadana en las sociedades contemporáneas⁶, pues son estos los que determinan en últimas

⁵ MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Madrid: Planeta Agostini, 1994, p. 108.

⁶ En este sentido se ha referido Norberto Bobbio quien considera que uno de los límites de las democracias contemporáneas es precisamente la existencia de los tecnócratas quienes son los que llevan el papel principal en la sociedad y no los ciudadanos (BOBBIO, Norberto. *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000).

hacia donde se deben orientar las políticas públicas, como se deben distribuir los recursos, que prioridades deben tener los presupuestos, que impuestos deben crearse y de que forma deben cobrarse, etc. Hay con la tecnocracia una especie de vaciamiento de la política⁷.

Cuarto, valiéndose de categorías psicoanalíticas, Marcuse como otros miembros de la Escuela de Frankfurt tuvo dentro de su preocupaciones fundamentales el problema de explicar cómo era posible reducir los niveles de violencia y agresividad entre los hombres que nos permitiera evitar regresar a la barbarie tan característica durante la existencia de los regimenes totalitarios. La primera generación de la Escuela de Frankfurt aceptó la existencia entre los hombres de un instinto de agresión, sin embargo, Marcuse intentó superar el pesimismo freudiano según el cual no era posible para el individuo trascender las causas de su malestar frente a la cultura.

Tomando como referencia las propias categorías freudianas que establecían de que la causa del malestar del individuo frente a la cultura era producida por la necesidad que tenía esta última de reprimir los instintos humanos a causa de la escasez de recursos⁸, Marcuse estableció la posibilidad de disminuir a un mínimo la represión ejercida por la cultura a los instintos humanos. Para ese propósito ubicó históricamente los conceptos freudianos de forma que el principio de realidad de Freud lo denominó principio de actuación, que es el principio de realidad que predomina en la sociedad capitalista donde han sido técnicamente creadas las condiciones materiales e intelectuales que permitirían disminuir gran parte de las restricciones que existen contra la gratificación de los instintos humanos.

⁷ No se duda que en cierto nivel operativos de la inversión pública se requiere de criterios como la eficiencia, el cálculo y la predicción técnica, pero si el criterio técnico penetra la misma instancia de la toma de las decisiones entonces lo que se puede esperar es un vaciamiento de la dimensión política, en la que desaparecen las diferencias políticas que puedan existir en los programas de los partidos políticos ; sus diferentes conceptos sobre la forma como debe organizarse el Estado, la sociedad, y los criterios a los que deben responder esferas como la salud pública, la educación, las telecomunicaciones y otros servicios.

⁸ Para una ampliación de esta idea ver a MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983.

Marcuse introdujo una diferencia entre lo que denominaba como represión básica y lo que el llamaba represión excedente o plus represión. La primera haría referencia a los controles que una sociedad necesita para su propia conservación. La necesidad por ejemplo de conservar las prohibiciones contra el homicidio y prácticas como el incesto y el canibalismo. La represión excedente o plus represión estaría en cambio asociada a aquellos controles adicionales e innecesarios que realiza una determinada formación social sobre sus miembros. Esa represión excedente se expresaría en la persistencia del hambre y la miseria en el mundo a pesar de las innegables capacidades científicas y técnicas de esta sociedad para abolirlas.

Ahora bien, no es sólo que en la sociedad actual permanezca el desequilibrio entre desarrollo y atraso por un lado, y riqueza y pobreza por el otro, sino también que en medio de los peligros evidentes de destrucción de la naturaleza generados por la contaminación de los ríos y mares, la destrucción de las reservas forestales, la urbanización agresiva sobre humedales, la contaminación del aire y la producción de todo tipo de desechos, siga teniendo sentido la distinción que realizaba Marcuse entre necesidades verdaderas y necesidades falsas⁹.

Quinto, hemos anotado que uno de los temas de interés de la filosofía política de Marcuse era determinar la forma cómo se podía eliminar el permanente uso de la violencia como forma de resolver nuestros conflictos y tensiones. Interés que habría surgido por la forma como habían sido afectados los miembros de la Escuela de Frankfurt tanto por las experiencias históricas del Nazismo en

⁹ Ciertas interpretaciones han desconocido por ejemplo, que cuando Marcuse se refiere a la posibilidad de eliminar el hambre y la miseria no está contemplando la posibilidad de que se distribuyan en todos los habitantes los productos ya existentes de hecho en la sociedad capitalista desarrollada, es decir, el problema de la abolición del hambre y la miseria no es sólo un problema distributivo, es sobre todo un problema de reorientar con otras prioridades lo que se produce, pues mucho de lo que se produce no constituyen sino obsolescencias, derroche planificado, publicidad y artículos innecesarios. Nos referimos entre otras interpretaciones a los trabajos Paul Wolff y Manuel Foyaca. FOYACA DE LA CONCHA, Manuel. Leyendo a Marcuse: El final de la utopía y Eros y civilización. Madrid: Bailen, 1969, p. 26. WOLFF, Paul Robert. Marcuse: The tolerance of theories. Vol. 6, No. 4, 1974, pp. 469-479. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3234027>.

Alemania como por los hechos posteriores de la guerra fría y la guerra en el Vietnam, nuestra tesis aquí es que, si bien las causas y las características de esta última por ejemplo, pudo ser diferente al conflicto bélico producido por las intervenciones de los Estados Unidos en países como Irak y Afganistán, las reflexiones de Marcuse inspiradas por la guerra del Vietnam podrían servir para analizar en ciertos aspectos la forma como los intereses económicos y políticos de sectores particulares poderosos son capaces de movilizar a las personas hacia la violencia. En ese sentido podemos pensar en la actualidad del concepto de desublimación represiva, con el que Marcuse hace referencia a la forma como los instintos humanos son liberados bajo condiciones que hacen más susceptible su administración y control por parte de la sociedad¹⁰. Y esta pseudo-liberación opera tanto para las pulsiones sexuales como para las pulsiones de agresión. Las pulsiones de sexualidad se les impiden su carácter polimorfo y su fuerza revolucionaria al ser reducidas su satisfacción a simple gratificación genital, y al incorporarse respectivamente la sexualidad como un valor del mercado y de las costumbres sociales.

Las pulsiones de agresión son pseudo-liberadas bajo las capacidades técnicas de esta sociedad que puede presentar a través de los medios de comunicación el crimen, la tortura y la destrucción como sucesos normales de la vida cotidiana, habituando psicológicamente a la guerra a una población que no conoce directamente sus embates, pero que puede contemplarla indirectamente a través de imágenes brutales que aparecen en los diarios, revistas, televisión y recientemente en el Internet.

Esta pseudo liberación del instinto de agresión no debilita la agresión sino la incrementa, pues la utilización para Marcuse del cohete o el misil como medio técnicos para hacer la guerra en vez del cañón y la espada, suponen una transferencia de la agresión del sujeto al objeto, que por una parte, debilita el sentimiento de culpa del agresor, y por otra, no sacia plenamente la agresión del individuo como sucedía en los otrora combates de cuerpo a cuerpo, de modo

¹⁰ MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Op. cit., p. 47.

que el sujeto requiera nuevamente de repetir el acto agresivo¹¹. Ciertamente no hay forma de demostrar empíricamente la existencia de tal pulsión de la agresión, rechazada en general por las tendencias de la psicología tradicional. Sin embargo, deberíamos pensar en los efectos contrarios que tiene para todo propósito político que pretenda disminuir la violencia como forma de resolver nuestros conflictos, el hecho de que tal como racionalizamos y perfeccionamos nuestros métodos de producción hayamos simultáneamente racionalizado y perfeccionado los métodos y las técnicas de destrucción masiva de la población. La desaparición de la antigua Unión soviética y la culminación con ella del enfrentamiento entre los dos bloques no a eliminado como se podría haber pensado en otra época la posibilidad de una guerra nuclear, ese temor se mantiene inclusive hasta en países que aparentemente viven en un ambiente tanto interno como externo de paz. La necesidad de introducir razón en el mundo como pensaba Horkheimer se mantiene vigente en virtud de la irracionalidad general¹². Cuatro décadas después de la muerte de Marcuse el sistema hegemónico no ha podido superar la dialéctica que su propio desarrollo genera entre civilización y barbarie, progreso y decadencia, racionalización e irracionalidad.

2. DE LA POLÍTICA A LA ANTROPOLOGÍA COMO NUEVA ALTERNATIVA DE LA EMANCIPACIÓN

No hay duda de que gran parte de la institucionalización de los derechos humanos de segunda, tercera y hasta cuarta generación es consecuencia de las reivindicaciones alcanzadas por las diversas luchas de los llamados movimientos sociales. Marcuse tal vez fue uno de los primeros en advertir la importancia de las luchas de los estudiantes, las minorías étnicas, los movimientos feministas y ecológicos¹³, entre otros. Confiaba Marcuse en lo que podrían representar

¹¹ MARCUSE, Herbert. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza, 1981, p. 24.

¹² El irracionalismo de las grandes inversiones en la construcción de plantas nucleares por los gobiernos de muchas naciones en medio de la existencia todavía en el mundo de las hambrunas.

¹³ Estos grupos para Marcuse podían actuar como catalizadores en el proceso de transformación social, pero no eran de ningún modo los nuevos sujetos de la revolución, para una idea más amplia, ver a MARCUSE, Herbert. "El problema de la violencia en la oposición". En: *El final de la utopía y otros ensayos*. Bogotá: Planeta Agostini, 1986, pp. 53-62.

estos grupos de la población como fuerzas opuestas al sistema capitalista. Esa confianza fue fortalecida principalmente por las dimensiones éticas (autonomía- honestidad) y estéticas (sensibilidad, creatividad e imaginación) que adquirieron las luchas del movimiento estudiantil en la década de los años sesenta del siglo XX, y cuya máxima expresión política fue alcanzada en el mayo parisino del 68. Cuatro décadas después nos corresponde analizar que tan válida era esa confianza depositada por Marcuse en el movimiento estudiantil y en los llamados grupos infraprivilegiados.

En ese orden tenemos, que tanto Marcuse como Habermas consideraban que los estudiantes hacían parte de los grupos privilegiados, pues provenían la mayoría de estratos sociales y económicamente favorecidos, es decir, de hogares donde regularmente habían sido satisfechas las necesidades más elementales y donde habían sido superadas las angustias por sobrevivir. Esto hacía que los motivos de su protesta no provinieran de un reclamo de mayores compensaciones. Así mismo, por el ambiente de comprensión en que habían sido educados, bajo principios más bien liberales, determinaba que el origen de su protesta tampoco se pudiera presentar como el tradicional conflicto de la familia burguesa.

El motivo de las protestas de los estudiantes se dirigía más bien contra el propio sistema de compensaciones, que por un reclamo de mayor participación en las compensaciones sociales disponibles, como son los ingresos y el tiempo de ocio¹⁴. Marcuse, quien compartía con Habermas el hecho de que la mayoría de los activistas estudiantiles se encontraba una situación socio-económica ventajosa, sostenía que la oposición de los estudiantes era en realidad contra todo el modo de vida de la sociedad opulenta: contra la sociedad de consumo, la guerra, y la disciplina del trabajo alienado.

Una valoración de los potenciales de transformación de las luchas de los movimientos estudiantiles, no debe olvidar que ellas se encuentran

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, 2000, p. 95.

limitadas primero, porque la condición de estudiantes es apenas para los jóvenes una etapa transitoria de preparación para la inserción al mercado laboral. Segundo, porque como estudiantes los jóvenes no tienen ningún poder material real que pueda amenazar con el funcionamiento del sistema, no pueden paralizar las tecnologías, pues no la controlan. Y tercero, porque los estudiantes tampoco conforman una clase socialmente definible. La constancia de su oposición a la sociedad capitalista está sujeta en gran forma a la falta de oportunidades de empleo que generan la introducción de los procesos de automatización en la industria, tanto de los países desarrollados como de los subdesarrollados.

Sin embargo, es este mismo incremento del desempleo provocado por los procesos de automatización el que contribuye a debilitar las fuerzas de oposición contra el sistema capitalista. Pues el denominado por Marx ejército laboral de reserva¹⁵, o sector de la fuerza de trabajo inutilizada por el capital constituye una fuente potencial a través del cual el capitalismo puede sustituir una fuerza física y mental por otra. Dicho ejército laboral por su número y heterogeneidad constituye un problema en el momento en que la clase trabajadora amenace con retirarse de la actividad productiva.

El asunto aquí es, que si la oposición al sistema va a depender de los estudiantes, o de los profesionales cuando todavía no se han incorporado al mercado laboral, entonces las fuerzas que hacen oposición al sistema estarían por fuera de la infraestructura económica. Esto se torna más evidente cuando Marcuse valora el potencial de antagonismo que pueden tener los infra-privilegiados. Así llama a las minorías raciales y las minorías nacionales de las sociedades avanzadas, y en general a la población desempleada y subempleada.

Ellos existen fuera del proceso democrático, su vida es la necesidad inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así su oposición es revolucionaria, incluso si su conciencia no lo

¹⁵ Este concepto fue utilizado por Marx, especialmente en los Manuscritos y el Capital para referirse a la población trabajadora excluida del proceso de producción.

es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema: es una fuerza que viola las reglas del juego y al hacerlo, lo revela como partido trucado. Cuando se reúnen y salen a la calle sin normas, sin protección, para pedir los derechos civiles más primitivos, saben que tienen que enfrentarse a perros, piedras, bombas, cárcel, los campos de concentración, incluso la muerte¹⁶.

Marcuse confiaba entonces que el “lumpen proletariado”, grupo social al cual Marx le guardaba muchas reservas, pudiera convertirse en una fuerza que desde el exterior atacara a el sistema, es decir, desde su ubicación por fuera del proceso productivo y de la propia sociedad de consumo. En contra de esa confianza, Habermas consideraba, que esa ubicación por fuera de la actividad productiva era lo que justamente le restaba posibilidades de éxito a su acción revolucionaria, pues el sistema no dependía para su funcionamiento de su esfuerzo.

De alguna manera la pregunta sobre el sujeto encargado de realizar el cambio cualitativo, no quedaba claramente definida en el pensamiento de Marcuse. Esa indefinición no respondería únicamente al hecho de que la teoría careciera de un agente histórico específico que pudiera llevarla a la praxis, sino también de la importancia que adquiriría en la idea de cambio cualitativo los procesos de emancipación de la sociedad de consumo.

En un ensayo titulado “La rebelión de los instintos vitales”, parece percatarse de las implicaciones que tendría de que el cambio cualitativo dependiera de una emancipación de la sociedad de consumo:

Se trata de una protesta de todas las clases de la sociedad, motivada por una profunda incapacidad física y moral para hacer el juego y por la decisión de salvar lo que todavía puede salvarse de humano, de alegría y de

¹⁶ MARCUSE, Herbert. “El problema de la violencia en la oposición”. En: *El final de la utopía y otros ensayos*. Bogotá: Planeta Agostini, 1986, p. 53.

autodeterminación: una rebelión de los instintos vitales contra los instintos de muerte organizados socialmente¹⁷.

Es decir, en este ensayo Marcuse es más consistente con la idea de que si la sociedad de consumo había penetrado sobre las diversas clases sociales, entonces la emancipación contra esta no podía ser solo obra de una clase social determinada. La consecuencia de esto es que la idea del cambio cualitativo en Marcuse, parece en últimas tener más una dimensión de carácter antropológico que política. Marcuse mismo reconocía que esta preponderancia de la subjetividad podía ser interpretada como un movimiento englobante, aislado de las masas y con cierto carácter elitista, sin embargo, pensaba que esa desconfianza podía desaparecer tan pronto se reconociera que el valor político de esta subjetivización se hallaba en los valores de autodeterminación. Pero si esto es así, la revolución de los instintos vitales tiene un mayor compromiso con la emancipación que con la realización de una sociedad socialista. Y esto hace que Marcuse se encuentre tan cerca de Marx como lo puede estar de otros filósofos modernos, como Kant o Rousseau.

Este proyecto de emancipación se sustentaba principalmente en la aparición de una nueva sensibilidad que se libera de aquellas concepciones que han subordinado el placer y el gozo (con propósitos políticos y de dominación la mayoría de las veces) al simple acceso y consumo de los productos del mercado capitalista. Nueva sensibilidad que daría origen a la aparición de un nuevo hombre cuyos valores estarían determinados por la armonía, el descanso, la belleza, y la posibilidad de la soledad y el silencio. Una propuesta así no puede ser considerada sino utópica, si pensamos en la vigencia que tiene el hiperconsumo dominante dentro de la población actual. Sin embargo, el carácter utópico inmediato no hace que no sea deseable, se podría decir que los problemas de contaminación ambiental, el calentamiento global causante de recientes y sucesivos desastres naturales, así como los peligros inmediatos de una crisis alimentaria, plantea cada vez

¹⁷ MARCUSE, Herbert. "La rebelión de los instintos vitales". En: *Revista Ideas y Valores*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1993, p. 71.

con más urgencia la necesidad de pensar también la emancipación humana a través de unas relaciones con la naturaleza completamente distintas.

CONCLUSIÓN

Compartimos con Helmutt Dubiel¹⁸ que los contenidos de la teoría crítica no pueden tomarse como un todo acabado, pues su objeto de estudio el sistema capitalista está en permanente transformación, sin embargo, la pregunta es en qué medida los cambios históricos y sociales implican siempre una ruptura absoluta con experiencias sociales, políticas y económicas ya superadas o experimentadas en otras épocas. Dubiel cuestiona por ejemplo, que Marcuse después de la caída de los regímenes totalitarios Nazi y Fascista continuará utilizando el concepto de totalitarismo para referirse a condiciones sociales, políticas y económicas como las que se desarrollaron en los Estados Unidos durante la década de los cincuenta y sesenta del siglo XX. Esta crítica olvida sin embargo, que Marcuse emplea la noción de totalitarismo para referirse no sólo a una organización política que impide la oposición y el pluralismo político, sino a una organización técnica y económica que es capaz de determinar todas las dimensiones de la vida humana. En ese sentido la globalización neoliberal es totalitaria pues pretende revalorizar el capital a través del incremento de la explotación de todos los recursos existentes, de la búsqueda de nuevas formas de explotación del trabajo humano, de la reificación de todas las esferas de la vida humana (la sexualidad, la recreación, el deporte, la salud, la educación, la vejez y la muerte) que tienen que ser tratadas bajo los criterios del lucro, la rentabilidad y eficiencia.

El énfasis dado por la primera generación de la escuela de Frankfurt al análisis de la llamada superestructura cultural limitan en efecto, las posibilidades que tenemos desde sus reflexiones para poder comprender la complejidad de ciertas transformaciones del capitalismo contemporáneo como las nuevas formas

¹⁸ DUBIEL, Helmut. *Op. cit.*, p. 83.

de organización del trabajo, de colonización y recolonización del territorio, de explotación de la biodiversidad, de la privatización del agua, y de la propia comprensión de la globalización neoliberal, habría que incluso para poderlos comprender tener que regresar en ciertos aspectos a los análisis de Marx.

Parece que un pensamiento de carácter radical como el que esboza Marcuse tendría poco que decir frente a las discusiones de problemáticas de nuestra constitución política. Sin embargo, tanto por la reivindicación temprana que hizo de los movimientos sociales, como de su propuesta de construcción de una nueva moral que superara gran parte de los tabú y represiones culturales, podríamos decir que gran parte de las discusiones actuales sobre el reconocimiento de los derechos de las minorías homosexuales, de las reivindicaciones de las minorías étnicas, de los derechos de los inmigrantes y de los reclamos de las mujeres, entre otros grupos de población, ya estaban presentes dentro de la propia reflexión de uno de los teóricos del mayo del 68. Por lo demás el carácter radical de su reflexión estaban muy lejos de pensar que era posible vivir en una sociedad donde no hubiera instituciones, ni ningún tipo de normatividad, por eso deberíamos recordar que Marcuse defendía la existencia de una represión básica, como aquella que era necesaria para la propia preservación de la cultura.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe¹⁹ han sostenido que las luchas de los llamados nuevos movimientos sociales responde a lo que ellos denominarían una profundización de la democracia, pensadores de la generación actual de la teoría crítica como Helmut Dubiel coinciden con ellos en la necesidad de plantear la democracia radical como alternativa al actual hegemonía capitalista, en su momento Marcuse ya había expresado su desconfianza no sólo contra el capitalismo como sistema social sino también contra el llamado socialismo real, para Marcuse como los otros miembros de la escuela la teoría sólo podría presentarse como teoría dialéctica negativa, es decir, como teoría que en

¹⁹ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Cap. 4, Madrid: Siglo XXI, 1987.

principio no podría ser propositiva, pues tenía el riesgo de convertirse en una propuesta más de carácter idealista alejada de la praxis real. Esa limitación deliberada de la teoría tenía como principal función la de defender la crítica, la reflexión y el análisis. Por eso, para la primera generación de la escuela de Frankfurt la labor de la teoría era fundamentalmente la de desenmascarar ideologías y la de hacer visible las diversas formas de racionalización del sistema social, de forma que a través de esto se contribuyera a los procesos de emancipación del individuo.

En realidad la labor propositiva tendría que entenderse como el resultado de fuerzas históricas y tendencias objetivas, más que como el producto de una formulación teórica abstracta que se realiza en un ámbito formal. Desde esta perspectiva es que el proyecto de una democracia radical y plural no es del todo incompatible con los propósitos finales de la teoría crítica, pues este proyecto está fundado en las luchas permanentes por la profundización y radicalización de los imaginarios de la libertad y la igualdad, más que en una propuesta normativa que deberían realizar aquellos movimientos sociales. Coincidimos con Laclau y Moufe en el programa de una democracia radical, en lo que diferimos es en la idealización que se pueda hacer de las luchas aisladas de esos movimientos sociales en el sentido de ser capaces de poner por si solos en cuestión la hegemonía que el sistema mantiene en la cultura, la política, la vida cotidiana, las relaciones humanas, el tiempo libre y la economía.

BIBLIOGRAFÍA

BOBBIO, Norberto. *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

DUBIEL, Helmut, *La teoría crítica ayer y hoy*. México: Plaza y Valdes, 2000.

ENTEL, Alicia. *Acerca de la Felicidad: Un análisis de tres escritos de Herbert Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo, 2001.

FOYACA DE LA CONCHA, Manuel. *Leyendo a Marcuse: El final de la utopía y Eros y civilización*. Madrid: Bailen, 1969.

HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, 2000.

LACLAU, Ernesto y MOUFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Madrid: Planeta Agostini, 1994.

_____. *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983.

_____. “La rebelión de los instintos vitales”. En: *Revista Ideas y Valores*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1993.

_____. “El problema de la violencia en la oposición”. En: *El final de la utopía y otros ensayos*. Bogotá: Planeta Agostini, 1986.

_____. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza, 1981.

MUÑOZ, Blanca y ADORNO, T. *Teoría crítica y cultura de masas*. Madrid: Fundamentos, 2000.

WOLFF, Paul Robert. *Marcuse: The tolerance of theories*. Vol. 6, No. 4, 1974, pp. 469-479.
Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3234027>.

La primavera árabe: un momento decisivo en el proceso civilizatorio

ORLANDO MENESES QUINTANA*

Universidad Libre

Bogotá

PRESENTACIÓN

La llamada “primavera árabe” es un fenómeno socio-político que, como efecto dominó por el que grandes sectores del mundo islámico se están movilizando contra sus veteranos gobernantes, plantea un formidable desafío para la teoría de las relaciones internacionales. De manera similar a lo sucedido durante el colapso del comunismo en 1989, ningún observador, comentarista o estudioso vio venir este proceso de cambio cuyas consecuencias son del todo imprevisibles. Aquí se intenta abordar el caso como un impulso en el proceso civilizatorio general, por el que sectores cada vez más amplios de la población mundial se van integrando en el sistema de interdependencias post- guerra fría, y que tiene al derecho

* Sociólogo, Especialista en Derecho Constitucional, Magister en Ética y Política.

internacional como actor decisivo en este nuevo escenario. Así, se presentan en primer lugar los elementos del proceso civilizatorio, que permiten explicar mejor la intrincada relación entre las esferas política y social; a continuación, se describen esquemáticamente algunas de las razones principales por las que los regímenes que hoy se tambalean resultaron funcionales a la comunidad internacional durante tanto tiempo. Por último, se propone una aproximación a la civilización de la vida política, de la que la “primavera árabe” es un excelente ejemplo, como una gran oportunidad para un derecho internacional por principios.

1. LOS ELEMENTOS DEL PROCESO CIVILIZATORIO

La revista *Foreign Affairs* de junio de 2011 viene dedicada a la “primavera árabe”, ese efecto dominó por el que grandes sectores del mundo islámico se están movilizandando contra sus veteranos gobernantes. Presenta puntos de vista interesantes, como la llamada de atención acerca de las particularidades de la sociedad egipcia, por Lisa Anderson, rectora de la Universidad Americana de El Cairo; las repercusiones de la caída de estas dictaduras en un sistema internacional al que eran funcionales, por John Ikenberry, profesor de la Universidad de Princeton; o el papel de la Corte Penal Internacional y sus efectos en la elección de su nuevo fiscal-jefe, por David Kaye, de la Universidad de California en Los Ángeles.

Todos los artículos involucran elaborados instrumentos de análisis con los que comprender lo que está sucediendo allí, pues se entiende que estamos ante un suceso histórico comparable a la caída del Muro de Berlín o de las Torres Gemelas en 2001. Con todo, el evento y sus posibilidades de sentido invitan a una apertura epistemológica en cuanto a sus repercusiones en la historia universal que se vive cada vez más como una sola, dada la actual confluencia de redes de interdependencia creciente¹. Por eso se intenta aquí una aproximación

¹ Cf. FAZIO, Hugo. *La globalización en su historia*. Bogotá, 2002; *El mundo y la globalización en la época de la historia global*. Bogotá, 2007; *La historia del tiempo presente: historiografía, problemas y métodos*. Bogotá, 2010.

al evento desde la perspectiva de la *Teoría de la Civilización*, que puede brindar elementos de análisis útiles para comprender sus mecanismos profundos².

La Teoría de la Civilización fue elaborada por el sociólogo alemán Norbert Elias en su texto fundamental *El proceso de la civilización*, y desarrollada en su estudio de caso titulado *Los alemanes*. Brevemente debe decirse aquí que en aquellos trabajos Norbert Elias quiso estudiar las complicadas relaciones entre los sucesos colectivos y las decisiones personales. Dada su experiencia en las dos guerras mundiales, experimentó la manera como los individuos pueden verse a merced de fenómenos que ellos no comprenden, y frente a los cuales su acción individual resulta nula.

En *El proceso de la civilización*, Norbert Elias reconstruyó el proceso por el cual la sociedad feudal francesa se transformó en el prototípico Estado nacional, suceso definitivo en el advenimiento de la modernidad. En su etapa feudal, caracterizada por la intrincada fragmentación del territorio y la ausencia de un poder político centralizado, la supervivencia dependía completamente de la capacidad de sus guerreros para repeler los incesantes ataques de los vecinos e invadirlos a su vez, en una lógica de interminable escalada de violencia en lucha perpetua por la hegemonía. Este trasfondo social promueve las conductas militares en aras del prestigio requerido para ascender en la escala social, por lo que se generalizan formas de comportamiento de una violencia extrema en la vida cotidiana, que Norbert Elias logra rastrear en espacios como el de la educación de los hijos, las relaciones entre hombres y mujeres, o el trato dado a los prisioneros de guerra. No es de extrañar, entonces, que en esta etapa el derecho penal tenga como práctica recurrente la tortura física en público para lograr un efecto inmediato sobre la mentalidad colectiva. Lo importante es que en este tipo de sociedad, la violencia cotidiana forma parte de la conciencia personal y colectiva en un entramado que el individuo no ha construido y del que no puede escapar a voluntad.

² Cf. ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización*. México, 1990; *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá, 1998; *Humana Conditio*. Barcelona, 1985.

Al mismo tiempo, Norbert Elias rastrea la manera como una de las tantas familias en pugna, en este caso la Casa de Borbón, lentamente se va imponiendo a sus rivales hasta vencerlos y proclamarse, por fin, como la Dinastía Real de Francia. Fue Luis XIV quien heredó y llevó a término este proceso, que desde luego había tomado siglos y era del todo imprevisible. Con todo, hacia 1680 el nuevo monarca tomó la decisión crucial de congregarse de forma permanente a toda la nobleza en el Palacio de Versalles, con el fin de ejercer un férreo control sobre sus antiguos rivales y prevenir la formación de ejércitos con los que desafiar su recién adquirida supremacía. Sin embargo, con ello estaba fundando algo nuevo, la inédita sociedad cortesana y primer paso del moderno Estado nacional, en un típico caso de consecuencias no voluntarias de acciones voluntarias.

Lo decisivo, sin embargo, es el cambio en los comportamientos que la nueva formación social exige. Los antiguos guerreros se ven de pronto obligados a convivir en un espacio que desconocían, el de las relaciones cara a cara. Surgen entonces los manuales de etiqueta, la música de cámara, los bailes de salón y la conquista galante, todos eventos que concedían prestigio en la nueva escala de valores cortesana. Norbert Elias da cuenta de la manera en que los comportamientos se transforman dramáticamente desde la exhibición de una violencia extrema hasta el refinamiento minucioso, todo ello determinado por la particular relación entre el agente y la estructura que Norbert Elias denomina “proceso civilizatorio”, y que en resumen muestra tres momentos³:

- Cambios en los comportamientos individuales,
- Determinados por los cambios en la estructura social, y
- Que van desde formas de comportamiento más violentas hacia formas de comportamiento paulatinamente menos violentas.

Desde luego, el desarrollo histórico nunca es lineal, y las sociedades pueden seguir un proceso inverso o des-civilizatorio, de exacerbación de los

³ ELIAS. *El proceso de la civilización*.

comportamientos violentos en la vida cotidiana, como el caso de la Alemania nazi, la ex-Yugoslavia o el actual norte de México. Pero a partir de esta pacificación relativa, las sociedades encontraron el espacio para el desarrollo cultural que tuvo como uno de sus resultados el Estado de Derecho, rasgo inequívoco de un proceso civilizatorio.

2. LA PARTICIPACIÓN COMO ELEMENTO ANTROPOLÓGICO DECISIVO

Ahora bien, este proceso tan esquemáticamente reseñado implica también una civilización de las costumbres políticas. Pero el análisis aquí seguido requiere el esclarecimiento del espacio en que se instaura lo específicamente político. Por eso resulta pertinente rescatar el estudio ya clásico que hiciera Hannah Arendt sobre esa experiencia tan escurridiza y un poco venida a menos como es el de la revolución⁴.

Para la pensadora judía, lo específicamente humano se define en el terreno político. En su aspecto puramente biológico, los seres humanos se enfrentan al medio ambiente natural de donde extraen los elementos que permiten la inmediata supervivencia. Pero los humanos dan un paso más, re-inventan el mundo a partir de la construcción de un espacio no natural en el que ejercer actividades propiamente humanas como la memoria colectiva y la planificación; es la cultura que inventa un mundo a la medida humana. Sin embargo, nada de esto es propiamente político. Hannah Arendt insiste en la *pluralidad* como la característica humana fundamental, por la que hemos devenido propiamente humanos en un proceso que ha requerido milenios. Gracias a esta pluralidad, los humanos desnudos sobrevivieron a un medio ambiente hostil, y lo dominaron. Pero ha resultado menos difícil este dominio del medio ambiente natural que el control de la vida en sociedad, frente a la cual los humanos se ven indefensos y desorientados por procesos que no logran comprender.

⁴ Cf. ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid, 1967.

Por eso lo propiamente político implica la *participación* cotidiana en la toma de decisiones frente a lo que a todos compete. Pero esta participación es lo que ha planteado mayores problemas al desarrollo de la vida humana, superados ya en gran medida los avatares de la inmediatez biológica. Según Arendt, la participación política tiene tres precondiciones: i) salir de la vida privada-natural para acceder a la vida pública, que implica sus propias responsabilidades; ii) aparecer en este escenario como un igual frente a los iguales, por lo que sólo en el espacio público surge y se ejerce la libertad; iii) proteger sobre todas las cosas este escenario político, único que garantiza el cuidado de lo que a todos compete.

De ahí que la pensadora judía se esfuerce en establecer claramente la diferencia entre ‘trabajo’ y ‘acción’, el primero referido siempre a la reproducción de la vida y ejercido en la esfera privada, y la segunda abierta a esa dimensión humana por excelencia que es lo político. Lo político se rige siempre por el principio de publicidad, exige presentar transparentemente tanto los asuntos sobre los que se va a decidir, como la manera en que se van a tomar las decisiones. Pero la ejecución de esas decisiones ya no es un aspecto político, sino uno puramente administrativo, instrumental. Y la confusión entre ellos ha traído no pocas consecuencias indeseables.

Lo importante es que la participación de ninguna manera es un aspecto cualquiera de la vida política, sino aquel en el que se define todo el ámbito político. La participación no es la concesión de un gobernante magnánimo, o la convocatoria a elecciones periódicas. La participación es el deber irrenunciable de todo aquel que muestra su rostro en el espacio público, que aparece como igual entre iguales, que accede así a la libertad, y que en ello se crea a sí mismo, nace a una segunda naturaleza, como *ciudadano* (no se es ciudadano en privado). Para Hannah Arendt, esto es lo propiamente revolucionario y la esencia de la vida política republicana.

En su libro *Sobre la revolución*, Arendt analizó desde este punto de vista el significado de la República, en una época confundida respecto al significado de la revolución (1965). En primer lugar, Arendt constata que la experiencia de la república siempre es resultado de una revolución, pero entendida ésta como algo diferente de la mera revuelta. Por eso compara los procesos revolucionarios por excelencia, el francés y el norteamericano, y corrobora así sus planteamientos.

La revolución francesa fue un acontecimiento bastante espontáneo, por el que las masas impusieron sus demandas sobre el sistema político, lo cual implicaba necesariamente el cambio de régimen. La revolución norteamericana, por su parte, no exigía reivindicaciones sociales, porque la población había logrado eludir ya hacía tiempo el acoso de la miseria. Este elemento social provocó la diferencia fundamental en las consecuencias políticas a ambos lados del Atlántico.

En Francia, el nuevo gobierno que había suplantado a la monarquía pronto se vio sometido por las demandas de las masas empobrecidas, por lo que debió hacer de la administración de las cosas y la satisfacción de las necesidades el único motivo de acción pública, sacrificando así el imperativo político de la participación. En Norteamérica, que no conocía la miseria, la expulsión de las tropas inglesas no significó un regreso a la anarquía –lo que hubiera redundado en la aparición de la miseria–, sino la urgencia de una fórmula política que permitiera enfrentar una posible reconquista.

El compromiso no resultaba nada fácil, pues las colonias tenían una larga tradición de auto-gobierno que no les permitía asumir automáticamente un fuerte centralismo. Sin embargo, hasta ese momento no se conocía experimento alguno que con-federara unidades políticas independientes con propósitos permanentes, y esta fue precisamente la solución norteamericana. El reconocimiento de la unidad en la pluralidad fue el elemento político que permitió a la joven nación no solamente sobrevivir, sino proyectarse en un ideal que trascendería con mucho a la generación actual.

Un último aspecto a recordar, no por ello menos importante. Arendt descubre un peligro fundamental en el moderno Estado nacional, cual es el de la territorialidad de la ley. La revolución francesa tomó el camino de la república unitaria, porque estaba marcada por la larga tradición del Estado absolutista. Por eso, cuando el Tercer Estado se declaró en “asamblea nacional”, derivó de su constitución como representante exclusivo de la nación la idea de la ley como expresión de la voluntad popular, sin nada superior a ella misma. Y la ley fue diseñada para atender a la cuestión social, con lo que este principio de soberanía nacional como fuente tanto de la ley como del poder político,

en realidad estaba arrebatando de sus manos la política como participación a cambio de la atención a las necesidades vitales. Esta fue una inflexión en el origen mismo de la modernidad, resultado de la tradición absolutista, que dejaría ver sus consecuencias en los totalitarismos del siglo XX.

La naciente república norteamericana ideó un sistema de pesos y contrapesos sumamente refinado, porque allí no había una tradición de resistencia hacia un Estado fuerte, sino precisamente un temor hacia los desmanes de una multitud caprichosa y violenta. La tradición de autogobierno local fue defendida con decisión, pero a cambio se erigió el principio fundacional de la supremacía constitucional. Esto significó, por un lado, que los *principios constitucionales* estaban dotados de un carácter superior a las leyes estatales, que estas debían respetar por encima incluso de la voluntad popular; y por el otro, que los norteamericanos adaptaron el antiguo principio romano de *potestas in populus, auctoritas in senatus*, es decir, que los avatares normales de la vida cotidiana tenían representación en la Cámara, mientras que los asuntos de Estado, que a todos concierne, se ven defendidos por el Senado.

De esta manera, la naciente república aseguró su porvenir con este complejo sistema político que Arendt denomina *Constitutio libertatis*. Para efectos del análisis, lo importante es establecer claramente la diferencia entre poder y violencia, en cuanto el primero surge allí donde los ciudadanos participan como libres e iguales en la toma de decisiones frente a lo que a todos atañe, instaurando de esa manera el espacio donde aparece lo humano por excelencia. Sólo así surge y se mantiene una república en sentido estricto, es decir, el espacio protegido donde ejercer la *virtù*, el deber de la participación. La *fundación* es lo propiamente revolucionario, y el motivo por el cual la participación no se delega, sólo la administración.

3. LO SOCIAL Y LO POLÍTICO EN LA PRIMAVERA ÁRABE

En realidad, hasta la *Primavera Árabe* no era muy visible, excepto para los expertos, la duración y severidad de los regímenes del norte de África y el Medio Oriente:

- Siria, Bashar Al-Assad, 11 años.
- Argelia, Abdelaziz Bouteflika, 12 años.
- Yemen, Alí Abullah Saleh, 21 años.
- Túnez, Abidín Ben Alí, 24 años.
- Egipto, Hosni Mubarak, 30 años.
- Libia, Muamar Gadafi, 42 años.

Desde luego, el estudiante de primer semestre de Derecho o Ciencia Política entiende que para sostener un régimen tan dilatado, un ‘presidente’ debe valerse de estrategias sumamente eficaces. Sin embargo, en este momento histórico los analistas se preguntan: ¿cómo ha sido esto posible? ¿En las narices de Europa? ¿Alguien se avergüenza por ello? ¿Hay responsables? ¿Por qué hasta ahora se rebelan sus pueblos? ¿Es un evento repentino? ¿Y ahora qué sigue?

Lo cierto es que durante todo este tiempo, a las potencias occidentales les había convenido estos regímenes, aunque su existencia contradijera en sus propias barbas los principios democráticos diseñados y defendidos tan orgullosamente por ellas mismas. De hecho, estos principios son los que han dado pie a todo tipo de certificaciones y avales, condición para que los países productores de materias primas puedan acceder a los mercados del primer mundo (así, por ejemplo, en 2008 los países centroamericanos fueron advertidos por la Unión Europea acerca del respeto a los derechos humanos, y por los Estados Unidos acerca de intensificar su lucha contra el tráfico de estupefacientes, so pena de reducir sus cuotas de exportación de banano e incrementar los aranceles, respectivamente).

Pero no es ese el caso de los países sacudidos por la Primavera Árabe, productores o transportadores de petróleo y gas. Nuestro novel estudiante se percata inmediatamente de la inconveniencia para los complejos industriales de ponerse demasiado exigentes con el respeto a los derechos humanos o el combate al narcotráfico, en aquellas regiones extrañas que los proveen a manos llenas. Por eso, el doble juego resulta estratégico aunque políticamente incorrecto para sus gobernantes, porque los votantes perdonan más fácilmente la corrupción que un invierno sin calefacción. Así, pues, tanto la connivencia apenas disimulada, como la compleja y ferviente actividad tras bambalinas, coexisten por motivos de geo-política energética.

Ahora bien, parece ser que la situación interna de estos países tampoco favorece la promoción de regímenes democráticos⁵. En cada ciudad del Magreb es recurrente la experiencia para el observador de que tan sólo un muro o una avenida separen a un mundo de lujos exóticos, de otro en el que la miseria más abyecta humilla cotidianamente a la masa de la población. En balnearios privilegiados se han construido espacios para el retiro de pensionados europeos, que para las comunidades locales suponen enormes inversiones en servicios que es preciso cuidar. De ahí que ni siquiera los partidos islamistas puedan rechazar tal afluencia, y que, por el contrario, hagan de las ventajas tributarias una parte fundamental de sus agendas políticas⁶.

Estas sociedades viven un típico conflicto de “modernización artificial”⁷, por el que una élite se instala en el proceso económico, mientras que la mayoría de la población participa muy tangencialmente de una dinámica que socava su modo de vida tradicional. Un conflicto tal suele tener como resultado una fuerte reacción tradicionalista, cuyo ejemplo prototípico es el de Irán⁸. Al mismo tiempo, en el escenario de la Primavera Árabe la persistencia de formas de organización tribal plantean un reto formidable para un desarrollo “a lo islámico”, como el que se ha planteado en los últimos decenios en algunos países árabes. El resultado político es la desafortunada práctica del culto a la personalidad del gobernante, cuya imagen éstos se forjan rebuscando raíces en la tradición. Esta dinámica sólo puede obedecer a la lógica de la auto-preservación, en la que los jefes y sus camarillas diseñan políticas que cultiven el clientelismo y el temor hacia el régimen, y nunca la adhesión libre y espontánea de la población. Esa es la razón por la cual estos regímenes desconfían patológicamente de la democracia, a la que acusan de ser peligrosa para el acervo cultural nacional y de favorecer la penetración imperialista, en un discurso típico y predecible como no puede ser de otra manera.

⁵ Cf. KHANNA, Parag. *El segundo mundo*. Barcelona, 2010.

⁶ KHANNA. *El segundo mundo*.

⁷ Cf. EISENSTADT, Shmuel. *Modernización: movimientos de protesta y cambio social*. Buenos Aires, 2001.

⁸ Cf. KEDDIE, Nikki. *Las raíces del Irán moderno*. Bogotá, 2008.

El laberinto lo cierra el paradójico impulso de promover una necesaria modernización en infraestructura, cuya circulación de recursos materiales y simbólicos termina fortaleciendo a las fuerzas antagónicas que hasta ahora habían permanecido agazapadas. Es en estos regímenes autoritarios, forzados a conceder unos mínimos elementos de modernización y cuyo aparato de represión manifiesta la conciencia de su ilegitimidad, que las potencias occidentales encuentran importantes posibilidades de inversión, en connivencia con unos dirigentes que, en ausencia de seguridad jurídica, protegen sus capitales a cambio de la aceptación en el sistema internacional⁹.

Así, las revueltas le llegaron a Gadafi justo cuando las potencias le habían levantado un veto político de más de veinte años, y gracias a lo cual había podido ir a Italia en visita oficial unos meses antes. De ahí su indignación frente al liderazgo asumido por Italia y Francia en la OTAN y el Consejo de Seguridad, a quienes calificó de traidores en una típica voltereta de supervivencia política. Únicamente su antiguo padrino José María Aznar se atrevió a defenderlo públicamente desde su cómoda posición de ex-jefe de gobierno¹⁰.

En todo caso, a Italia y Francia les interesa proteger sus inversiones en la región, pues sólo la petrolera ENI-Spa alcanza los U\$30.000 millones¹¹. La Unión Europea debe conservar a toda costa el flujo de petróleo y gas desde una región que posee el invaluable privilegio de no tener que lidiar con el Canal del Suez, lo que reduce los costos de importación casi a la mitad¹². Y además, conservar el acceso a estas regiones como despensa, dadas sus enormes posibilidades de producción alimenticia¹³. Todo lo cual ayuda a comprender el papel desplegado por la OTAN en la región¹⁴.

⁹ Cf. KHANA. El Segundo mundo; IKENBERRY, John. "The Future of the Liberal World Order". En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 3, May/June 2011, pp. 56-68.

¹⁰ Se puede acceder al audio de la entrevista en http://www.elpais.com/audios/internacional/Aznar/Gadafi/amigo/occidentales/le/atacan/elpauaint/20110416csrsrcrint_2/Aes/.

¹¹ Cf. <http://www.nacion.com/2011-07-15/Mundo/libia-veta-a-italia-de-su-sector-petrolero.aspx>

¹² Cf. McNALLY & LEVY, "A Crude Predicament". En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, July/August 2011, pp. 100-111.

¹³ KHANA. El segundo mundo.

¹⁴ Cf. RASMUSSEN, Anders. "NATO after Libya". En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, July/August 2011, pp. 2-6.

Ahora bien, las actuales revueltas en el mundo árabe tomaron desprevenidos a los analistas, y su asombro persiste frente al futuro inmediato¹⁵. Si Gadafi no cae, las consecuencias para el mercado petrolero y, por ende, para la maltrecha economía occidental, pueden ser desastrosas, dados el oportunismo inversionista chino y la insaciable sed energética en India y los tigres asiáticos. Si cae, Libia deberá enfrentar un monstruo tan temible como el anterior, el acecho del radicalismo islámico, que en situaciones como las descritas encuentra un fácil arraigo popular. En todo caso, parece que el diseño, construcción y consolidación de una inédita democracia “a lo islámico” deberá salvar enemigos formidables, con las consecuencias humanitarias que ello conlleva. Pero la Primavera Árabe, como proceso histórico irreversible, anuncia ya esa posibilidad¹⁶.

En la región más conflictiva del mundo, que ya se extiende desde Marruecos hasta Pakistán, a los conflictos provocados por las potencias occidentales desde hace dos siglos, se añade ahora la influencia de Irán y China, que encuentran en la Primavera Árabe una excelente oportunidad para expandir sus respectivas agendas. Y todo en el patio trasero de la Unión Europea, sofocada como está por la crisis griega, la incontrolable migración y los brotes de inestabilidad social. Casi con seguridad, detrás del romántico discurso que justificó la intervención de la OTAN, estuvo la necesidad estratégica de adelantarse al diseño de un futuro pro-europeo para la región, frente a unos regímenes autoritarios que debían su estabilidad a la concusión de las potencias¹⁷.

4. PERSPECTIVAS: LA CIVILIZACIÓN EN LA VIDA POLÍTICA COMO UNA OPORTUNIDAD PARA EL DERECHO INTERNACIONAL

La sustentación teórica del análisis que aquí se propone sobre la Primavera Árabe muestra los siguientes elementos:

¹⁵ GAUSE III, F. Gregory. “Why Middle East Studies Missed the Arab Spring?”. En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, July/August 2011, pp. 81-90.

¹⁶ KAYE, WEHREY & DORAN. “Arab Spring, Persian Winter”. En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, July/August 2011, pp. 183-188.

¹⁷ RASMUSSEN. “NATO after Libya”.

- El entramado de relaciones en que consiste una figuración, deviene así como sinónimo de ‘sociedad’ en el entendido de su constante transformación, y exhibe una dirección estructurada como consecuencia no deseada de acciones voluntarias
- La figuración así estructurada orienta la conciencia colectiva e individual, generando un tipo específico de comportamientos
- A su vez, conciencia y comportamientos se transforman obedeciendo a los patrones de cambio de la figuración, proceso que exhibe una dirección desde formas de comportamiento más violentas hacia formas de comportamiento paulatinamente menos violentas.
- Es de prever que una tal civilización de las emociones redunde también en una transformación de los comportamientos políticos, en dirección de la participación como expresión de lo humano por excelencia
- En la llamada ‘Primavera Árabe’ se detectan claramente elementos culturales y geopolíticos que obedecen a una transformación en la estructura de interdependencias globales

Este trasfondo teórico permite concluir la presentación, señalando la oportunidad que abre la Primavera Árabe para la implementación de un derecho internacional por principios¹⁸. Sobre este aspecto hubo un importante antecedente en los movimientos de las décadas de 1970 y 1980 en la región, que desplazaron las antiguas dinastías a favor de gobiernos autoritarios.

Entre estos sobresalió muy pronto el de Gadafi, cuyas aventuras terroristas estuvieron enfocadas a consolidar su posición como líder del panarabismo del momento¹⁹. Y aunque ha logrado sostenerse durante 42 años, hoy cabe la pregunta si es Gadafi un buen político. En el momento presente él se sigue declarando

¹⁸ Cf. MENESES, Orlando. “La civilización de las emociones y los caminos hacia una ciudadanía mundial: apuntes al pensamiento ferrajoliano”. En: *Problemas de la filosofía del Derecho, la política y la argumentación jurídica*. Bogotá, 2010, pp. 525-530.

¹⁹ Cf. BYMAN, Daniel. “Terrorism after the Revolutions”. En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 3, May/June 2011, p. 48.

“líder de la revolución”, lo cual resulta sintomático de su frágil posición. En los clásicos términos de Maquiavelo y Hobbes, Gadafi logró la consolidación de un contrato social interno, utilizando la fuerza como instrumento eficaz, y de uno externo, acoplándose a los intereses de sus colegas. Este primer elemento ha sido corroborado contundentemente por la historia.

Ahora bien, Hobbes validaba el aspecto de la fuerza como elemento de inteligencia política, siempre y cuando fuera utilizada para aquello en que se muestra idónea: la *fundación* del Estado. Buen discípulo de Maquiavelo, sabía que en el momento de la creación, el Estado sobrevive si disuade a sus enemigos internos y externos en el terreno estrictamente militar. Sin embargo, y gracias a su experiencia de la Guerra Civil Inglesa²⁰, supo que la “astucia” política que tanto buscó su maestro incorporaba el elemento de la *conservación* basada en la garantía de los derechos fundamentales: vida, libertad, propiedad. En ausencia de tales derechos, la población no podía sino experimentar la misma sensación de inseguridad anterior al contrato, haciendo del gobierno de las armas una experiencia muy similar al estado de naturaleza pre-político²¹.

La teoría hace evidente la falta de ‘astucia’ de Gadafi, que aplastó sistemáticamente cualquier asomo de demanda en la dirección de un Estado de Derecho, cegado por la típica megalomanía del dictador. La terquedad anti-política que ahora deja ver sus consecuencias, se manifiesta igualmente en las medidas desesperadas de su colega jordano (abolición del estado de emergencia vigente hace 30 años, legalización de partidos políticos, sufragio universal), que al ser ofrecidas tardíamente no hacen sino revelar su debilidad. Ninguno de los jefes árabes que hoy se ven comprometidos exhibió la astucia suficiente para interpretar los acontecimientos, como sí lo hicieron Gorbachov y Yeltsin en su momento²².

²⁰ Cf. HOBBS, Thomas. *Behemoth: o el Parlamento Largo*. Madrid, 1992.

²¹ Cf. HOBBS, Thomas. *Del ciudadano y Leviatán*. Madrid, 2011.

²² Cf. TAIBO, Carlos. *Historia de la Unión Soviética*. Madrid, 2010; LEWIN, Moshe. *El siglo soviético*. Barcelona, 2006.

Desde luego, la teoría no puede abarcar por completo la exuberante afluencia de los acontecimientos, que siempre prestan resistencia al análisis, aspecto que, al corroborar plenamente el carácter Imprevisible de la acción colectiva, convierte a los expertos en avisadísimos profetas del pasado²³. Con todo, la estupefacción en que la Primavera Árabe ha sumido a Occidente (como lo había hecho ya la caída del Muro de Berlín o el 9-11), y sobre todo lo decisivo de sus consecuencias, exige una aclaración por parte de la ciencia, así sea tardía.

Cabe, pues, la pregunta: ¿cómo es que han logrado sobrevivir estos regímenes? Y, sobre todo, ¿cuáles son los factores reales de su actual crisis?

En primer lugar, es claro que los regímenes árabes han devenido impopulares, y enfrentan una escalada de desafíos demográficos, económicos y políticos, que el agotamiento de su liderazgo anti-democrático no puede ya gestionar. La ciudadanía ya había venido anunciando el deseo y la capacidad para movilizarse contra sus gobiernos, pero éstos habían sido eficaces en su estrategia de cooptación (promoción de redes clientelistas) y contención (familiares del dictador al comando de las fuerzas armadas).

En segundo lugar, el férreo control estatal (e incluso personal) sobre la economía cayó pronto en el típico círculo vicioso macro-económico, caracterizado por el insoluble conflicto entre concentración y cobertura. La inmensa e ininterrumpida inversión en extracción de petróleo y gas por parte de multinacionales, permitió a estos regímenes paliar la inconformidad con asistencialismo ocasional, pero sin promover la necesaria infraestructura que implique algún nivel de libertad de empresa, legal y de comunicaciones. En un escenario clásico de 'enfermedad holandesa', estos regímenes debían promover políticas de redistribución a través del incremento salarial, altos subsidios para bienes de consumo, ampliación en la oferta de empleos oficiales, subsidios permanentes en educación, salud y otros derechos

²³ Cf. TILLY, Charles. *Big structures, large processes, huge comparisons*. New York, 1984.

individuales. Pero en cambio se cayó en el error común de incentivar la fuga de capitales hacia paraísos fiscales, que así las cosas resulta difícil rastrear si son capitales públicos o privados²⁴.

En tercer lugar, las necesarias reformas económicas y políticas ofrecen allí una resistencia cultural particular, sumada la potencialidad de conflicto inherente a cualquier proceso de modernización²⁵. Incluso, las políticas implantadas por el FMI han precipitado efectos contrarios o perversos, pues parece ser que la modernización económica requiere por su misma dinámica, de una modernización en los sistemas legales y sociales²⁶. Así las cosas, la realidad es que hoy los Estados en cuestión no disponen de los recursos para sostener el viejo contrato social, a través del cual habían logrado proveer una seguridad económica básica a cambio de lealtad política²⁷. Por eso, el pronóstico más conservador augura que después de las revueltas, además del remezón político que tomará un buen tiempo de reacomodación, debiendo sortear incluso episodios de terrorismo oportunista, estas sociedades seguirán atadas a su herencia económica y cultural, a los intereses geopolíticos y al desafío de un panarabismo militante anti-israelí.

Por último, el análisis presentado puede contribuir a la comprensión del significado de las revueltas. Por ahora, lo único cierto es que son expresión de la repulsión popular hacia la privatización y la corrupción concomitante, con lo que la Primavera Árabe tiene poco de política, de “revolución” auténtica, y todo de liberación social. Lo propiamente político en ella sería construir y preservar una república, el acto de fundación y de conservación del espacio para el ejercicio de lo humano por excelencia. ¿O podría enunciarse, acaso, que el acceso a mayores oportunidades económicas compensaría la ausencia de libertad política? Nuestra perspectiva lo afirma sin ambigüedades: *rotundamente no*.

²⁴ GAUSE III, “Why Middle East Studies Missed the Arab Spring”.

²⁵ EISENSTAADT. *Modernización*.

²⁶ NATAN, Andrew. “What China Wants”. En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, July/August 2011, pp. 153-158; KEPING, Yu. *Democracy is a Good Thing: Essays on Politics, Society and Culture in Contemporary China*. Washington D.C., 2009.

²⁷ GAUSE III, “Why Middle East Studies Missed the Arab Spring”.

Es así como la dinámica internacional involucrada en este fenómeno (o en la actual crisis económica global, o en la presión de las telecomunicaciones a partir de *Wiki-Leaks*), abre un espacio para la valoración y acogida de un derecho internacional *por principios*, más que por normas. Como lo propone Luigi Ferrajoli, los valores son propios de cada tradición cultural, y deben ser respetados; pero los principios tienen una pretensión racional universal, por lo que deben informar los escenarios y mecanismos para la solución pacífica de los conflictos. Estos principios irrenunciables pasan mínimamente por, a) presunción de inocencia, b) legítima defensa, y g) juez imparcial. Cada sociedad puede desarrollar la normatividad apropiada a su contexto, pero se entiende que tal normatividad sólo puede resultar eficaz en el marco del Estado de Derecho, que se va globalizando como mecanismo idóneo para la civilización de las mentalidades y de los comportamientos²⁸.

Así las cosas, cabe preguntar: ¿y ahora qué sigue? El desarrollo del movimiento conocido como la Primavera Árabe es impredecible, como lo son todos los aspectos de la vida humana. En todo caso, el análisis debe lograr el equilibrio entre el deber-ser de la teoría, y el ser-real de la evidencia, equilibrio que señala a la negociación como el procedimiento más apropiado para una salida auténticamente política, dado el probado agotamiento de la opción estrictamente militar (agotamiento que incluye, también y por supuesto, al terrorismo). El mejor ejemplo de ello es la inevitable reacomodación que depara el inmediato futuro a la Corte Penal Internacional, que debe elegir a un nuevo Fiscal Jefe en momentos en que su relación con la OTAN en este conflicto no deja de ser cuestionable²⁹.

El análisis de figuraciones encuentra en la Primavera Árabe una transformación de la subjetividad, especialmente entre los más jóvenes, que llevará sin duda a una transformación de la estructura (como ya está sucediendo en Túnez y en Egipto), y que abre una oportunidad para el principio de la participación, de la libertad pública, que nunca está asegurado sino que hay que construirlo y preservarlo como

²⁸ Cf. FERRAJOLI, Luigi. *Principia Iuris 2: Teoría de la democracia*. Madrid, 2011.

²⁹ Cf. KAYE, David. "Who's Afraid of the International Criminal Court?". En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 3, May/June 2011, pp. 118-129.

la Acción que define lo propiamente humano. Asimismo, la Primavera Árabe es ocasión para analizar *in actu* las consecuencias de la anarquía internacional que privilegia la competencia (militar) sobre la colaboración (política). En todo caso, otro escenario posible es el actual movimiento de “indignados” en España, que corrobora lo dicho sobre la globalización del Estado de Derecho, esta vez respecto a la crisis de la democracia de partidos, y cuya cabal comprensión excede con mucho los análisis de corto plazo tan en boga³⁰.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid 1967.

BYMAN, Daniel. “Terrorism After the Revolutions”. En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 3, May/June 2011, p. 48.

EISENSTADT, Shmuel. *Modernización: movimientos de protesta y cambio social*. Buenos Aires 2001.

ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización*. México, 1990.

_____. *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá, 1998.

_____. *Humana Conditio*. Barcelona, 1985.

FAZIO, Hugo. *La globalización en su historia*. Bogotá 2002.

_____. *El mundo y la globalización en la época de la historia global*. Bogotá, 2007.

FERRAJOLI, Luigi. *Principia Iuris 2: Teoría de la democracia*. Madrid, 2011.

GAUSE III, Gregory. “Why Middle East Studies Missed the Arab Spring?”. En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, July/August 2011.

³⁰ Cf. <http://tomalaplaza.net/>

HOBBS, Thomas. *Behemoth: o el Parlamento Largo*. Madrid, 1992.

_____. *Del ciudadano y Leviatán*. Madrid, 2011.

KAYE, David. "Who's Afraid of the International Criminal Court?". En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 3, May/June 2011.

KAYE/WEHREY/DORAN. "Arab Spring, Persian Winter". En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, July/August 2011, pp. 183-188.

KEDDIE, Nikki. *Las raíces del Irán moderno*. Bogotá, 2008.

KEPING, Yu. *Democracy is a Good Thing: Essays on Politics, Society, and Culture in Contemporary China*. Washington D.C., 2009.

KHANNA, Parag. *El segundo mundo*. Barcelona, 2010.

LEWIN, Moshe. *El siglo soviético*. Barcelona, 2006.

McNALLY & LEVY. "A Crude Predicament". En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, July/August 2011.

MENESES, Orlando, "La civilización de las emociones y los caminos hacia una ciudadanía mundial: apuntes al pensamiento ferrajoliano". En: *Problemas de la filosofía del Derecho, la política y la argumentación jurídica*. Bogotá, 2010.

NATAN, Andrew. "What China Wants". En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, July/August 2011.

RASMUSSEN, Anders. "NATO after Libya". En: *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, July/August 2011.

TAIBO, Carlos. *Historia de la Unión Soviética*. Madrid 2010

TILLY, Charles. *Big structures, large processes, huge comparisons*. New York, 1984.

Impacto sociopolítico de la labor institucional realizada por el BAFIM3 en los Montes de María, en el periodo del 2003 al 2008

ROSMARY PATRICIA FLORES JOYA *

HECTOR FABIO LADINA OROZCO **

*Escuela Naval de Cadetes “Almirante Padilla”
Cartagena (Bolívar)*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se encuentra inserto dentro del primer informe de trabajo de investigación titulado “Impacto en los campos de poder de la labor

* Filósofa, Especialista en Pedagogía, Estudios de maestría en Historia. Se ha desempeñado como Docente en las áreas de Humanidades de Universidades de Cartagena, Unilibre, Tecnológico de Comfenalco, así como cargos administrativos como Coordinación y Dirección de Investigación. En la actualidad, se desempeña como Coordinadora de Investigación de la Facultad de Infantería de Marina, de la Escuela Naval de Cadetes “Almirante Padilla”

** Profesional en Ciencias Navales, con especialidad en Gestión de Proyectos. Suboficial en uso de buen retiro de la Armada Nacional. En la actualidad se desempeña como Director del Programa de Infantería Marina, de la Escuela Naval de Cadetes “Almirante Padilla”.

institucional del BAFIM3 en los Montes de María en el periodo del 2003 al 2008”, y presenta la primera revisión del impacto socio-político de esta unidad de la Infantería de Marina, que se localiza en el corregimiento de Malagana, pero que posee injerencia en toda la zona de los Montes de María, zona reconocida a nivel nacional, lamentablemente por el azote de la violencia a la que fue sometida y recrudecieron desde los inicios del 2002 hasta su culminación aproximadamente el año 2008. Por ende, la literatura y antecedentes históricos a través de la cual conocemos este acontecer histórico es profusa y se ha tomado desde los más diversos ángulos.

Sin embargo, una memoria histórica fruto de un esfuerzo de investigativo desde la perspectiva interna de la labor institucional de las unidades militares que participaron activamente en la recuperación de la zona de los Montes de María, en los periodos más álgidos de la violencia en Colombia, es prácticamente nula. Razón por la cual el principal objetivo del presente documento es presentar, a manera de acercamiento analítico, la primera reflexión sobre el Impacto, desde un enfoque sociopolítico, de la labor institucional desarrollada por el Batallón de Infantería de Marina No. 3 en el periodo del 2003 al 2008, en la zona antes mencionada.

Se trata en este sentido, de presentar una valoración entre los acontecimientos históricos del contexto de la violencia en la zona del Caribe colombiano, esto es, los Montes de María y la aplicación de las políticas del Estado, en materia de seguridad nacional, teniendo como marco de aplicación para ello una unidad militar determinada.

Ahora bien, para poder abordar este estudio, se parte de la recopilación de la información que se trabajó bajo dos aspectos fundamentales, la primera fueron las fuentes primarias, que se obtuvo con el personal de la unidad del Batallón de Infantería de marina, así como de los principales actores que participaron en este proceso, a saber civiles, habitantes de la zona y cuERPo administrativo con el que cuenta en la actualidad la zona, objeto de estudio.

A partir de esta primera recopilación, se buscó establecer la relevancia de estos datos con el apoyo de fuentes secundarias validadas con el estudio de

la zona, así como del conflicto durante este periodo, así como de las políticas estatales e institucionales que dieron cuenta de la transformación de todo un proceso y contexto a nivel nacional y por ende su gran incidencia a nivel local.

La captura de dichos datos responden a una búsqueda de información en las fuentes originadoras de las mismas, lo que hizo necesario utilizar dentro de las estrategias para la recopilación de las mismas, las salidas de campo a la unidad del Batallón de Fusileros de Infantería de Marina No. 3, los datos actualizados que posee la presidencia de la República, el centro de atención integral y el Observatorio de Derechos Humanos, con el cual cuenta en la actualidad la universidad de Cartagena, en apoyo con varias instituciones públicas para el estudio de la zona, teniendo como marco el impacto del conflicto y su actual búsqueda de recuperación, en todos y cada uno de los ámbitos que enmarca la zona de los Montes de María.

Por tanto, una vez recopilada toda la información pertinente para el estudio, se procede a clasificar la información de acuerdo al orden de relevancia que ella exige para la presentación clara y precisa de las ideas que estructuran el análisis a plantear, dentro de este marco y como aporte al proyecto general en el que se encuentra enmarcado.

Para el análisis de los datos, se tomaron los referentes de consulta y se realizó una comparación con los objetivos propuestos, con el fin que respondieran a las inquietudes planteadas al inicio del estudio, con el fin que arrojaran a partir de ellos, datos congruentes que validaran las afirmaciones y propuestas lanzadas al inicio.

Por tanto, se encuentra por un lado como base teórica que si bien la armada nacional, concentra toda su capacidad naval militar en la defensa del estado y sus instituciones, contribuir a la consolidación, así como al logro de los objetivos y metas de la política nacional de consolidación de la seguridad democrática con la solidaridad de la ciudadanía.

En la actualidad, en la armada nacional se evidencia que en desarrollo de esta política nacional, se han obtenido una serie de resultados que nos permite

ver la eficacia de la aplicación del plan nacional en las distintas zonas que hasta hace algunos años eran azotadas por el narcoterrorismo, específicamente en una de las zonas del Caribe Colombiano denominada Montes de María, creando una nueva conciencia ciudadana, confianza en nuestra fuerza pública y el amor por las instituciones que nos brindan seguridad a los todos los colombianos.

La armada nacional cumple un papel muy importante para el logro de los objetivos propuestos en la política de seguridad democrática planteada por el actual gobierno, debido a la ubicación de sus tropas, su misión y visión institucional para la contribución al plan nacional y su compromiso social para con la población civil, esto de la mano de organismos estatales y no estatales que brinden el cumplimiento de los derechos consagrados en nuestra constitución, en el derecho internacional humanitario y tratados internacionales relacionados con el *ius in bello* el respeto por la dignidad humana.

En el caso particular de los Montes de María durante los años 2003-2007¹, se da en el territorio una gran ofensiva de la fuerza pública, que permite el desmantelamiento de los Frentes 37 y 35 de las FARC, la desaparición del ERP (la mayoría de sus integrantes se desmoviliza) y la disminución de la capacidad bélica de los Frentes del ELN (José Solano Sepúlveda). A esto se agrega el proceso de desmovilización del bloque Héroes de los Montes de María en el año 2005, con un total de 594 integrantes, en el corregimiento de San Pablo, Marialabaja. Y luego, todo el proceso de recuperación de la zona a partir de las políticas nacionales y las directrices establecidas en el marco del plan de seguridad democrática que se consolida, precisamente hacia estas fechas.

En este sentido, el Estado por su parte establece la política de seguridad democrática (2003-2007) como respuesta a la recuperación de la soberanía del territorio y la gobernabilidad, logrando debilitar el frente 35 y 37 de las

¹ VERDADABIERTA.COM. Cómo se fraguó la tragedia de los Montes de María [en línea]. Disponible en: http://www.verdadabierta.com/gran_especial/montes_de_maria.html. Recuperado el 20 de septiembre de 2010.

FARC, la desmovilización del ERP, el desmantelamiento del ELN, en el 2005 se desmovilizan 594 personas integrantes de las AUC del bloque héroes de los Montes de María en San Pablo y María La Baja.

Desde el aspecto militar los resultados encontrados fueron los siguientes; Con la Zona de Rehabilitación y Consolidación declarada en 2002² se inicia la presencia permanente de la Infantería de Marina con el programa Infante de mi Pueblo en 14 municipios de Bolívar, de los cuales siete corresponden a las poblaciones de los Montes de María.

Se crearon tres puestos de mando de la Armada Nacional, que son estructuras de apoyo a las operaciones militares contra los grupos armados ilegales: en San Jacinto (2003), El Carmen de Bolívar (2005) y Ovejas (2008). Se destaca además el incremento del pie de fuerza con más policías y soldados campesinos en los cascos urbanos, el restablecimiento de la Fuerza Pública en los municipios de Colosó y Chalán, así como la entrada en operación de cinco escuadrones contraguerrilla. Adicionalmente, la activación del Comando Conjunto del Caribe hacia comienzos de 2005 incrementó el pie de fuerza, al sumarse a la Infantería de Marina tropas del Ejército y el apoyo aéreo-táctico de la Fuerza Aérea. Teniendo como objetivo principal lograr el control sobre el extenso territorio de los Montes de María, se introdujo un esquema de coordinación entre las diferentes fuerzas bajo un solo mando responsable de la dirección de las operaciones militares.

Desde el aspecto socio-económico se tiene que la expropiación violenta de la tierra a la población por parte de los grupos armados puede explicarse desde dos hipótesis principales. La primera tiene que ver con el hecho que la ocupación territorial y el desalojo de la población civil se hayan convertido en estrategias de guerra adoptadas por los grupos armados para desocupar el territorio, expandir sus áreas de control y apropiarse de manera violenta de propiedades agrícolas.

² SECRETARÍA DE PRENSA. Invertidos \$84 mil millones en zonas recuperadas por la Fuerza Pública [en línea], marzo 16 de 2006. Disponible en: <http://www.presidencia.gov.co/sne/2006/marzo/16/08162006.htm>. Recuperado el 16 de febrero de 2010.

El análisis nos permite concluir en este aspecto que en el departamento de bolívar las zonas más críticas respecto a la intensificación del conflicto y del desplazamiento son las que presentan el mayor número de hectáreas abandonadas forzosamente. Esta situación se verifica tanto en la subregión de la mojana bolivarense (sur del departamento) como en los montes de maría (centro). Hecho que trajo como consecuencia inmediata un proceso álgido de desplazamiento y aunque ha iniciado en los dos últimos dos años un continuo, pero lento fenómeno de regreso de la población desplazada, esta se halla sin garantías y lo que resulta más grave sin un sustento adecuado para su recuperación y reintegración, coherente con el daño causado por la violenta inserción de los grupos insurgentes.

La segunda se relaciona con la necesidad estratégica de control de ciertos territorios claves en el desarrollo del conflicto, ya sea por su significado político-militar, por sus recursos naturales o por las perspectivas de obtener cuantiosos beneficios a través del desarrollo futuro en dichos territorios de megaproyectos productivos o de infraestructura; factores que resultan tener un gran carácter explicativo a la hora de estudiar las motivaciones que permiten establecer una relación entre conflicto armado, desplazamiento forzado y apropiación violenta de la tierra.

Grafica 1



ASPECTOS GENERADORES DE DISCUSIÓN

Uno de las mayores dificultades que presenta el tratamiento de esta temática recae en las tergiversaciones que a nivel de los diversos mass media presenta sobre los diversos sucesos violentos que han azotado la zona de los Montes de María, y han dado cuenta de un panorama que no en pocas ocasiones, no responde a una certera realidad. Además de lo que sostiene en el documento del capitán de Fragata Carlos Alberto Serrano Guzmán, con respecto a la Armada Nacional “su función principal no es administrar las armas, ni ejercer control militar, su función varió hacia un nuevo rol: ser un “Facilitador” de las actividades militares en las áreas recuperadas en donde pretende llegar con una real oferta estatal”. Dentro de esta declarada ambigüedad, cabe preguntarse ¿cuál es el rol y el cometido principal de las Fuerzas Armadas en los Montes de María?

CONCLUSIONES

Es precisamente la labor institucional realizada por el Bafim n°3 en una de las zonas de Colombia, álgida en otrora tiempo lleno de violencia, lo que permite en la actualidad reconocer la trascendencia de la política de seguridad nacional empleada en dicho momento por el gobierno de turno, y lo que proporciona ahora los elementos y recursos necesarios para realizar un estudio en donde se revise no solo el cumplimiento de los objetivos propuestos en esa misión y la medición de sus resultados por parte del Gobierno, sino que también abre las puertas para indagar sobre el desarrollo y situación de una comunidad muy importante en el sur de bolívar, por el aporte que esta hace al departamento y su contribución a la restitución del orden público nacional, observando desde lo sociopolítico, cual ha sido su trascendencia para la comunidad en pleno.

Por ello, es de gran interés personal el desarrollo de este artículo, puesto que los resultados obtenidos por la armada nacional por medio del Bafim N° 3 en la zona de los Montes de maría, fueron favorables en su mayoría para esta comunidad y en general para el país. Lo que hace que la política de seguridad democrática y su consolidación con el apoyo de la población civil hayan tenido

un gran éxito en esta zona y sea de ejemplo para todo territorio nacional donde se busca normalizar las actividades de las poblaciones que aún están sometidas por los narcoterroristas.

Actualmente el gobierno desarrolla la consolidación y recuperación social del territorio a través de la implementación del Centro de Coordinación de Acción Integral - CCAI³, que busca posesionar el estado en los territorios donde su presencia es marginal o en su defecto la población no percibe o no reconoce tal presencia. Así mismo, fomentando un marco legislativo que garantice no solo la recuperación de la zona sino también la reparación y consecución de la justicia para las víctimas de todo este proceso de violencia que azoto la zona.

No obstante es menester aclarar que, aunque en las distintas perspectivas administrativas los municipios que integran los Montes de María no coinciden exactamente, hay dos elementos centrales en el territorio: 1) el carácter de región natural que define relaciones económicas, sociales, políticas y culturales entre los pobladores de los municipios, y 2) el impacto del conflicto armado debido a la presencia, el accionar y el enfrentamiento entre grupos armados legales e ilegales.

Sobre el 1er aspecto resulta menester aclarar que, por un lado se percibe que la presencia institucional se manifiesta en forma heterogénea, es decir, además de las autoridades administrativas locales, hay agentes u órganos estatales, o autorizados por éstos, que actúan, muchas veces, sin coordinación con el gobierno local. Esta presencia estatal heterogénea supera en recursos a las autoridades locales y con alguna frecuencia realiza actividades que son atribuidas por constitución y por ley al ente territorial, dando como resultado grandes esfuerzos tanto de entidades privadas como públicas, y dentro de las cuales, lamentablemente se observa la participación de la fuerza armada no como un apoyo estatal, sino como una intervención directa, con matices autoritarios que le resta espacio a su sano ejercicio democrático (aunque la ayuda nunca es rechazada).

³ EL UNIVERSAL. “Montes de María, más seguros que nunca”, Informe institucional Armada Nacional 187 años, El Caribe es nuestro norte, sec. B, p. 4., Cartagena, julio 27 de 2010.

Los Montes de María son un espacio apto para definir zonas de refugio, retaguardia y avanzada, queda ubicada entre dos corredores en la Costa Caribe apropiados para la movilización de tropas, el traslado de armas y el comercio ilícito de drogas y que además les permite acceder a centros agrícolas y ganaderos de la zona y a la carga que se transporta entre el interior del país y la Costa⁴. Frente a los municipios que la integran, no hay una completa unanimidad. Para las administraciones públicas departamentales hay una subregión denominada Montes de María. En Sucre la subregión⁵ está integrada por: **Sincelejo, Morroa, Colosó, Chalán y Ovejas**; en Bolívar la Zona de Desarrollo Económico y Social de los Montes de María (ZODES)⁶ está constituida por: **El Carmen de Bolívar, Córdoba, El Guamo, María La Baja, San Jacinto, San Juan Nepomuceno y Zambrano**.

Ahora bien, sobre el segundo aspecto se puede observar que desde el año 2002, con la primera administración de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006), la Política Nacional de Seguridad Democrática ha propiciado que el papel de la Fuerza Pública haya influido en el cambio de la dinámica del conflicto armado, lo que para algunos sectores significó una nueva ola del escalamiento de la violencia en el territorio de los Montes de María. El 21 de septiembre del año 2002 se creó la Zona de Rehabilitación y Consolidación al amparo de la figura del Estado de Conmoción Interior, decretada por el Gobierno Nacional. Esta figura estuvo vigente hasta el 30 de abril de 2003. Tal Zona tenía como objetivo central el restablecimiento de la presencia de la Fuerza Pública por medio del aumentó el número de policías y soldados campesinos, lo cual incrementó significativamente la actividad armada en la región.

Dando paso a una nueva visión de la zona, en donde uno de los resultados tangibles es la disminución de los índices de violencia –resultado de haber

⁴ Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. Panorama Actual de la Región de los Montes de María y su Entorno. Bogotá, agosto de 2003.

⁵ Tomado de: www.sinic.gov.co. Recuperado el 2 de marzo de 2008. <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDep=70&COLTEM=213>. Así mismo, se puede consultar el mapa de las subregiones de Sucre: <http://gobersucre.gov.co/municipios.php>; <http://www.sanonofre-sucre.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=m-m1--&x=1893754>.

⁶ Para consultar el mapa de los Zodes, ver: <http://www.bolivar.gov.co/1-mapas-1.htm>

llevado en 2008 el gasto en defensa y seguridad al 5,6% del PIB– aunque la región esté lejos de alcanzar una verdadera seguridad.

Dado que si bien es cierto que hoy no se tienen las olas de secuestros y desplazamientos masivos de otras épocas, que los paramilitares ya no son los que fueron y que la sombra de Martín Caballero ya no asusta a comunidades, pero no es menos cierto que se sigue despreciando la vida en las calles y de las puertas hacia dentro. ¿De qué sirve derrotar la guerra si los problemas que le dieron origen siguen sin resolver?”⁷.

BIBLIOGRAFÍA

CANTE, Freddy. “Los límites sociales de la seguridad democrática”. En: *Cuadernos de Economía*, Vol. 22, No.39, Bogotá, julio-diciembre de 2003. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=s0121-47722003000200010&script=sci_arttext

CELIS, Luis Eduardo. *Los balances agridulces de la seguridad democrática*. Disponible en: <http://www.polodemocratico.net/los-balances-agridulces>.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS - CIDH. *Pronunciamiento de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre la aplicación y el alcance de la Ley de Justicia y Paz en la República de Colombia*. 2006.

_____. *Lineamientos principales para una Política Integral de Reparaciones*. 2008.

COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECUPERACIÓN - CNRR. “Así va la Ley de Justicia Y Paz”. En: *Boletín No. 10*, 2009.

_____. “La reparación a las víctimas: más que cifras”. *Boletín No. 10*, 2009.

CONSULTORÍA PARA LOS DERECHOS HUMANOS Y EL DESPLAZAMIENTO - CODHES. “Víctimas emergentes”. En: *Boletín Informativo No. 75*, 22 de abril de 2009.

⁷ CASTILLO TORRES, Rafael. “Montes de María: de una búsqueda de la paz que no es fácil... a un esfuerzo que vale la pena”. En: *Revista Javeriana*, Vol. 144, No. 746, Bogotá, julio de 2008, p. 21.

DEFENSORÍA DELEGADA PARA LA EVALUACIÓN DEL RIESGO DE LA POBLACIÓN CIVIL COMO CONSECUENCIA DEL CONFLICTO ARMADO. *Sistema de Alertas Tempranas - SAT*. Informe de Riesgo No. 029-09 AI, noviembre 30 de 2009.

FISCALÍA GENERAL DE LA NACIÓN. *Informe de gestión 2008-2009*, p.118. Disponible en: <http://www.fiscalia.gov.co/pag/divulga/noticias2009/fiscaluario/informe%20de%20gesti%c3%b3n%202009%20final.pdf>.

_____. <http://www.fscalia.gov.co/justciapaz/versiones.asp>.

MINISTERIO DE DEFENSA. *Política de Consolidación de la Seguridad Democrática*. 2007. Disponible en: www.mindefensa.gov.co.

_____. *Colombia. Política de defensa y seguridad democrática - parte I. La política de defensa y seguridad democrática*. Disponible en: http://www.mindefensa.gov.co/daytemplates/images/seguridad_democratica.pdf.

MISIÓN DE APOYO AL PROCESO DE PAZ EN COLOMBIA DE LA ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS - MAPP / OEA. “Justicia y paz los caminos por andar”. En: *Boletín No. 10*, CNRR, 2009

MUÑOZ R., Luis Fernando. “La tal seguridad democrática”. En: *Momento médico*, Asociación Médica de Antioquia, 2004. Disponible en: http://asmedasantioquia.org/momento_medico/edicion_87/seguridad_democratica.htm.

NACIONES UNIDAS. *Informe anual del alto comisionado de las naciones unidas para los derechos humanos e informes de la oficina del alto comisionado y del secretario general*. A/HRC/10/032, 19 de febrero de 2009.

ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS - OEA. *12° informe trimestral del secretario general al Consejo Permanente sobre la Misión de Apoyo al Proceso de Paz en Colombia (MAPP/OEA)*. 9 de febrero de 2009.

RED DE SEGURIDAD Y DEFENSA DE AMÉRICA LATINA - RESDAL. “Seguridad democrática y derechos humanos 2003-02-26. Ponencia del señor Michael Frühling, Director de la Oficina en Colombia del Alto comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos”. En: *Foro “Seguridad, derechos humanos y paz”*, Unión Europea y Programa

Andino para la Democracia y los Derechos Humanos. Disponible en: <http://www.resdal.org/archivo/col-03-part1.htm>.

Legislación

CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia C-175 de 2009.

CONSEJO NACIONAL DE POLÍTICA ECONÓMICA Y SOCIAL - CONPES 2804/1995.

_____. 3057/1999.

Ley 975 de 2005. *Diario Oficial*, No. 45980.

Directiva Presidencial 06/2001.

Directiva Presidencial 07 /2001. 28 de noviembre.

Decreto 976 de 1997 (9 de abril).

Ley 975 de 2005.

Ley 387 de 24 de julio de 1997.

Ley 418 de 1997 (26 de diciembre).

Ley 589 del 6 de julio de 2000.

Ley 1190 de 2008.

Auto 008 de 2009.