

COLECCIÓN  
INVESTIGACIÓN

# La justicia como objeto de combate: Perspectivas filosóficas sobre la desigualdad y el conflicto armado en Colombia

José Gabriel Cristancho Altuzarra  
(Coordinador)

**José Gabriel  
Cristancho Altuzarra**  
(Coordinador)

Doctor en Educación, Universidad Pedagógica Nacional; Docente investigador de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC) y de la Universidad Pedagógica Nacional.  
Correo electrónico:  
jose.cristancho01@uptc.edu.co;  
jogacralpro@gmail.com

**Óscar  
Mejía Quintana**

Profesor Titular del Departamento de Derecho de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo (UNC), M.A. en Filosofía Moral y PH.D. en Filosofía Política (P.W.U., USA). Adelantó un segundo Doctorado en Filosofía del Derecho bajo la dirección del maestro Guillermo Hoyos (UNC).  
Correo electrónico:  
omejaq@unal.edu.co

**Diana  
Hincapié Cetina**

Profesora Ocasional de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la UNC, codirectora del grupo de Investigación REPENSARElDERECHO; abogada, Magister en Derecho Constitucional, doctoranda en Derecho de la misma universidad.  
Correo electrónico:  
dmhincapiec@unal.edu.co

**Diana Alexandra  
Riveros Rueda**

Licenciada en Filosofía, Universidad de San Buenaventura y Magíster en Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia.  
Correo electrónico:  
alexandra.riverueda@gmail.com

La justicia como objeto de combate:  
Perspectivas filosóficas  
sobre la desigualdad y el conflicto  
armado en Colombia



**La justicia como objeto de combate:  
Perspectivas filosóficas  
sobre la desigualdad y el conflicto  
armado en Colombia**

**José Gabriel Cristancho Altuzarra**  
(Coordinador)

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia  
Sede Tunja  
2018

La justicia como objeto de combate. Perspectivas filosóficas sobre la desigualdad y el conflicto armado en Colombia/ Cristancho Altuzarra, José Gabriel (Coord). Tunja: Editorial UPTC, 2018. 246 p.

ISBN 978-958-660-297-6

1. Justicia. 2. Filosofía política. 3. Colombia. 4. Conflicto armado. 5. Desigualdad. (Dewey 324/21).



**Uptc**  
Universidad Pedagógica y  
Tecnológica de Colombia  
VIGILADA MINEDUCACIÓN



### Primera Edición, 2018

200 ejemplares (impresos)

La justicia como objeto de combate. Perspectivas filosóficas sobre la desigualdad y el conflicto armado en Colombia

ISBN 978-958-660-297-6

Colección de Investigación UPTC No. 105

- © José Gabriel Cristancho Altuzarra, 2018
- © Oscar Mejía Quintana, 2018
- © Diana Hincapié, 2018
- © Alexandra Riveros, 2018
- © Ronald Díaz, 2018
- © Nelson Orlando Vargas, 2018
- © Lizeth Castro, 2018
- © Patrick Durand Baquero, 2018
- © Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2018

### Editorial UPTC

Edificio Administrativo – Piso 4  
Avenida Central del Norte 39-115, Tunja, Boyacá  
comite.editorial@uptc.edu.co  
www.uptc.edu.co

### Rector, UPTC

Alfonso López Díaz

### Comité Editorial

Hugo Alfonso Rojas Sarmiento, Ph. D.  
Enrique Vera López, Ph. D.  
Yolima Bolívar Suárez, Mg.  
Sandra Gabriela Numpaqué Piracoca, Mg.  
Olga Yaneth Acuña Rodríguez, Ph. D.  
María Eugenia Morales Puentes, Ph. D.  
Rafael Enrique Buitrago Bonilla, Ph. D.  
Nubia Yaneth Gómez Velasco, Ph. D.  
Carlos Mauricio Moreno Téllez, Ph. D.

### Editora en Jefe

Ruth Nayibe Cárdenas Soler, Ph. D.

### Coordinadora Editorial

Andrea María Numpaqué Acosta, Mg.

### Corrección de Estilo

Martha Liliana Álvarez Ayala

### Fotografía carátula

Ronald Díaz

### Diseño y diagramación

Andrés A. López Ramírez  
andres.lopez@uptc.edu.co

### Impresión

Libro financiado por la Dirección de Investigaciones de la UPTC. Se permite la reproducción parcial o total, con la autorización expresa de los titulares del derecho de autor. Este libro es registrado en Depósito Legal, según lo establecido en la Ley 44 de 1993, el Decreto 460 de 16 de marzo de 1995, el Decreto 2150 de 1995 y el Decreto 358 de 2000.

Libro resultado del Proyecto de investigación Aproximaciones críticas a algunas concepciones filosóficas de la justicia de la época contemporánea con SGI número 2158

Citación: Cristancho, Altuzarra, J. (Coord.) (2018). *La justicia como objeto de combate. Perspectivas filosóficas sobre la desigualdad y el conflicto armado en Colombia*. Tunja: Editorial UPTC.

## Contenido

La justicia como categoría y objeto de estudio transdisciplinario. Introducción a un libro y a un debate <i>José Gabriel Cristancho Altuzarra</i> .....	7
Primera parte: <b>Fundamentación teórica</b> .....	22
De la justicia como virtud a la justicia política y constitucional. Un recorrido sobre las teorías de la justicia <i>Oscar Mejía y Diana Hincapié</i> .....	23
Segunda parte: <b>Desigualdad y Conflicto armado en Colombia: Aristas del debate sobre la Justicia</b> .....	80
Aportes de las ciencias sociales a la comprensión de la desigualdad y el conflicto armado en Colombia <i>Alexandra Riveros y José Gabriel Cristancho Altuzarra</i> .....	81
La justicia en Richard Rorty, una narrativa de identidades morales en tiempos de verdad, justicia y reparación <i>Ronald Díaz</i> .....	125
A propósito de la filosofía social. Una mirada a las injusticias desde Axel Honneth <i>Nelson Orlando Vargas</i> .....	149
“La justicia” en Michel Foucault: una categoría metodológica <i>Lizeth Castro</i> .....	175
Abrir la vida al mundo como vía para repensar la comunidad: Una mirada a la idea de justicia de Giorgio Agamben <i>Patrick Durand Baquero</i> .....	193
Justicia, desigualdad y conflicto armado en Colombia: un análisis desde las apuestas teóricas de Chantal Mouffe <i>José Gabriel Cristancho Altuzarra</i> .....	217

## Índice de figuras

Figura 1. Metáfora hidrúlica de esclusas.....	73
---	----

# La justicia como categoría y objeto de estudio transdisciplinario.

## Introducción a un libro y a un debate

*José Gabriel Cristancho Altuzarra<sup>1</sup>*

### **La situación conceptual y social de la justicia en Colombia como problema de investigación**

La época contemporánea ha estado marcada por acontecimientos convulsionados; en efecto, el siglo XX implicó, entre otras cosas, las dos Guerras Mundiales, el totalitarismo, los genocidios y la Guerra Fría, mientras que el siglo XXI se ha caracterizado por el auge de la Globalización, la hegemonía del Primer mundo, el incremento exorbitante de las desigualdades sociales, culturales y económicas pese al avance creciente de la tecnología, la sobreexplotación de los recursos naturales, el cambio climático y el ascenso de discursos antiterroristas, xenófobos y nacionalistas.

En el caso colombiano, la situación es particularmente compleja con relación a dos problemas particulares que están relacionados: la desigualdad y el conflicto armado; en efecto, la desigualdad en los ámbitos socio-económico, étnico, político, geopolítico y de género que han caracterizado a Colombia, y los procesos de exclusión y discriminación que implican (Arango, 1991; Camacho y Martínez, 2017; Faundes, 2017; Gallo, 2010; Garcés, 2011; Lozano, 2009; Mosquera, 2015;), han alimentado profundamente el conflicto armado en el país; al mismo tiempo, dicho conflicto ha afectado la vida y el acceso a los bienes que cubren las necesidades de personas de la sociedad civil (Grupo de Memoria Histórica; 2013; Restrepo y Rojas, 2016).

---

<sup>1</sup> Doctor en Educación, Universidad Pedagógica Nacional; Docente investigador de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC); Investigador principal y coordinador del proyecto *Aproximaciones críticas a algunas concepciones filosóficas de la justicia de la época contemporánea* (código SGI 2158); correo electrónico: jose.cristancho01@uptc.edu.co



Es inevitable que estos problemas ético-políticos llamen la atención; algunos docentes e investigadores de Grupo de Investigación Filosofía Sociedad y Educación (GIFSE) de la Escuela de filosofía de la UPTC nos interesamos en ellos por varias circunstancias: en primer lugar, la situación actual de desigualdad en Colombia acentuada por las brechas entre las comunidades afrodescendientes e indígenas, y los blancos y mestizos, la educación privada y la pública, el sector rural y el sector urbano, las periferias y el centro, así como las dificultades relacionadas con el conflicto armado y el difícil proceso de posconflicto; manifiestan el continuo desconocimiento de derechos hasta en las prácticas más mínimas y relaciones cotidianas que incluso se expresan en la comunidad universitaria.<sup>2</sup>

En segundo lugar, los profesores en mención orientamos asignaturas Socio-humanísticas y Ética y Política del área general<sup>3</sup> que convoca a estudiantes de todas

---

2 En efecto, el insuficiente presupuesto de las universidades públicas ha llevado a que los procesos de selección de aspirantes sea más rígido o que configure un acceso que aumenta las brechas o implica una segregación de clases sociales: por ejemplo, las personas de mejores recursos y capitales culturales (mejores puntajes en pruebas Saber o exámenes de admisión) tienen acceso a ciertas carreras como medicina, enfermería, psicología e ingenierías, mientras que se configura un imaginario de “carreras de menor rango” por sus menores criterios de exigencia en relación a las ya mencionadas para las licenciaturas, quedando de más fácil acceso para personas con bajos recursos económicos y culturales; sin contar que aun así quedan personas sin acceso a ninguna opción. Las universidades públicas también vienen recurriendo a encarecer matrículas en especial en carreras de posgrado. Del mismo modo, mantienen una insuficiente planta docente; por ejemplo, la UPTC a 2015 contaba con un 33% de docentes de planta, mientras el restante 67% era contratado por ocasionalidad u horas cátedra, formas de contratación que aunque impliquen igual o superior exigencia y carga laboral respecto de los profesores de planta, no conlleva igualdad salarial o reconocimiento de derechos. De acuerdo con los estatutos de la universidad los docentes ocasionales y catedráticos no pueden elegir ni ser elegidos como representantes ante instancias como el Consejo Superior, el Consejo Académico o a los Consejos de facultad. (ver [http://www.uptc.edu.co/export/sites/default/universidad/administracion/doc\\_th/vinc\\_laboral\\_2015.pdf](http://www.uptc.edu.co/export/sites/default/universidad/administracion/doc_th/vinc_laboral_2015.pdf) y acuerdo 066 del 2005 del Consejo Superior de la UPTC).

3 La UPTC tenía organizado su currículo según el acuerdo 050 de 2018 en el que se especifica que “la Estructura Curricular de cada Programa Académico, estará conformada por las siguientes áreas: 1. General; 2. Interdisciplinar; 3. Disciplinar y de Profundización” (Artículo 5); esta organización curricular ha sido objeto de modificación en virtud del acuerdo 061 de 2018; uno de los cambios sustanciales de este acuerdo tiene que ver con el cambio de las áreas por componentes entre los que se encuentran el de fundamentación, el disciplinar y el de libre elección (artículo 3, acuerdo 061 de 2018); según este cambio el área general desaparece y tres de las asignaturas que la componían (Ética y Política, y Sociohumanística I y II) son reducidas a una sola llamada Ética-Humanidades (artículo 5, acuerdo 061 de 2018). Se han dado directrices a las escuelas para que se reajusten las mallas curriculares de los programas a estos nuevos lineamientos. Todo esto se ha dado con tensos debates académicos y administrativos al interior de la universidad que aún están vigentes; uno de los temas que genera debate es que se reduce la formación ético-política y humanística y aún es muy poco tiempo de vigencia del acuerdo 050 de 2008 para establecer la pertinencia o no de la anterior estructura. Algunos de los autores de este libro realizamos nuestro análisis crítico a esta reforma antes de que se promulgara oficialmente y advertimos al Consejo Superior y al Consejo Académico de las fallas del mismo; algunas de las observaciones hechas se tuvieron en cuenta; otras, como la reducción de la formación ético-política y humanística no lo fueron, como se evidencia en lo ya dicho.

las carreras profesionales, lo que mantiene a los docentes en permanente reflexión acerca de la enseñanza e investigación sobre problemas éticos y políticos que tengan relación con la sociedad civil y la vida y cultura política de los estudiantes y de sus comunidades.

Por eso, en tercer lugar, algunos de los docentes habíamos visto con preocupación que el conocimiento sobre problemáticas como la desigualdad y el conflicto armado en un grueso sector de la población académica y estudiantil se cruzaba con imaginarios sociales contruidos por sus vivencias personales más o menos distantes de estos fenómenos, así como por las mediaciones de las redes sociales y los medios de comunicación que daban cuenta de las distintas versiones de los hechos y sus causas y las disputas por las memorias de la violencia política.

Estos llamados de atención nos convocaron como docentes y como intelectuales a preguntar por el aporte de la filosofía a todas estas cuestiones y circunstancias. Por eso, volvimos la mirada hacia las concepciones de justicia en cuanto que han buscado articular el sentido de los contratos sociales y sus constituciones al tiempo que aspiran a orientar lo político en el orden institucional, ya sea porque tienen un profundo anclaje o emergen de unas procesos históricos y de cultura política, o porque tienen posibles repercusiones en la vida social donde se pretenden imponer. Esto mismo ayuda a comprender que, si bien la pregunta por la justicia es filosófica, requiere una mirada de diversas disciplinas de las ciencias sociales y humanas, principalmente, la economía, la antropología, la sociología, la ciencia política y el derecho.

Por esta razón estos contextos convulsionados y las reflexiones en torno a ellos dieron origen a dos problemas fundamentales: el primero, la manera como la filosofía ha conceptualizado la categoría de la justicia y cómo puede hacer un balance de ese ejercicio teórico. Si bien filósofos y filósofas han buscado atender a la necesidad de conceptualizar lo mejor posible la justicia, el debate ha sido y seguirá siendo permanente, debido a la multiplicidad de intereses y concepciones del mundo en juego. Pero eso no quita la necesidad de mantener la problematización vigente del concepto, ya que en diversos ámbitos de la vida cotidiana la manera como los grupos humanos, Estados y demás órdenes sociales conciben la justicia es determinante en el modo como se procesen los conflictos sociales y las formas como se organicen las sociedades.

La segunda problemática es la postura política que el filósofo, como intelectual puede asumir, más allá de su análisis teórico, frente a las profundas desigualdades y procesos conflictivos de su contexto y en qué medida puede aportar a incidir en las luchas y procesos que busquen unas mejores condiciones de vida para todas y

todos. Esta problemática implicaba volver la mirada hacia otros campos de estudio, en especial relacionados con las ciencias sociales y humanas para ver de qué manera aportan a la discusión.

Así, tomando en cuenta la necesidad de conocer con profundidad algunas concepciones de justicia que se han planteado en la Época Contemporánea, determinar de qué manera surgieron y cuáles son sus efectos en la resolución de problemas éticos y políticos que se dan en contextos contemporáneos, se formuló un proyecto de investigación titulado *Aproximaciones críticas a algunas concepciones filosóficas de la justicia de la época contemporánea* (código SGI 2158), apoyado y financiado por la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Así, este libro y sus capítulos son resultado de este proyecto de investigación, que se formuló como interrogante principal ¿cuáles son los alcances y limitaciones de algunas concepciones filosóficas de la justicia que se han planteado en la época contemporánea? Esta pregunta de investigación implicó plantearse como objetivo general *determinar los alcances y limitaciones de algunas concepciones filosóficas de la justicia que se han planteado en la época contemporánea* y como objetivos específicos, en primer lugar, caracterizar las concepciones de justicia propuestas implícita o explícitamente por algunas vertientes filosóficas contemporáneas y las condiciones sociales, culturales en las que se propusieron.

En segundo lugar, determinar las implicaciones de las concepciones de justicia estudiadas en al menos dos problemas éticos y políticos contemporáneos, a saber, la desigualdad social y el conflicto armado en Colombia, por las razones expuestas anteriormente. Finalmente, el tercer objetivo específico fue establecer los alcances y limitaciones teóricas de las vertientes filosóficas analizadas en los cuatro problemas éticos y políticos estudiados.

## **Apuestas metodológicas para una problematización transdisciplinaria de la justicia**

¿Qué perspectiva metodológica se consideró más adecuada para realizar la investigación? Se han configurado posturas filosóficas que cuestionan el interés de postular conceptos universales y válidos con definiciones acabadas y posiblemente esencialistas. Al cuestionar este proceder, se descubre que los conceptos llevan implícitos unos intereses ideológicos y están anclados en relaciones de poder. Dado este principio, el interés se desplaza a determinar las condiciones de posibilidad

de los conceptos, sus condiciones de emergencia e, incluso, a desarmarlos o deconstruirlos.

Asumir una perspectiva como ésta exigió desplazar el interés de buscar una concepción de justicia pertinente y con condiciones de validez más o menos universalizantes, a la deconstrucción de este concepto anclado en un entramado de relaciones sociales y de poder. Así, se configura una pauta de trabajo para analizar la justicia, un examen de las relaciones de estos conceptos con el contexto y sus condiciones sociales y culturales en los cuales emergen y se aplican.

Estos elementos se constituyeron en el fundamento metodológico de la investigación: el examen y análisis de las concepciones de justicia y las condiciones de posibilidad y validez de estas teorías en problemas éticos y políticos concretos; dicho de otro modo, una filosofía con enfoque crítico social (Cristancho, 2017) y de sospecha sobre las condiciones sociales, culturales y materiales en las cuales han emergido dichas concepciones. La característica del enfoque sociocrítico es problematizar las condiciones de posibilidad del conocimiento anclado en su contexto social y de la problematización de sus condiciones culturales, materiales y sociales (Habermas, 1996; 1984; Cristancho, 2017).

La perspectiva metodológica del estudio se basó en dos principios; por un lado, una apuesta de corte histórico-interpretativo (Habermas, 1988; Gadamer, 2005) ya que se propuso analizar el problema y alcanzar los objetivos realizando la comprensión y exégesis de fuentes primarias como lo fueron las obras de los autores que se inscriben en las vertientes filosóficas que fueron estudiadas.

Gadamer (2005) concibe el esfuerzo hermenéutico, la comprensión, como una condición existencial del ser humano, que surge de nuestras precomprensiones y se ilumina con la capacidad de preguntar (Gadamer, 2005); a través de ello se da el proceso de construcción de sentido, en tres momentos principales.

Entender, que implica por un lado, entender los textos, que exige atenernos a fuentes primarias tomando las variantes de traducción de términos clave; para efectos de este proyecto, se tomarán en cuenta las traducciones críticas de las principales obras de las vertientes filosóficas por estudiar; pero además se requiere entender el contexto; en este caso fuentes secundarias ayudan a comprender el espacio y el tiempo en el cual fueron planteadas las teorías de los autores.

El segundo momento del esfuerzo de comprensión es descifrar, que emerge del anterior, ya que al ver los textos en su contexto es posible ver lo oculto, es decir, las posiciones ideológicas y los rasgos culturales que fueron condición de posibilidad

de los planteamientos de los autores. Para esto se tomarán en cuenta las fuentes ya indicadas y trabajos de bases de datos de la universidad.

Finalmente, el tercer momento es el de aplicar, que recoge lo anteriormente analizado y lo compara con el contexto actual, es decir, los cuatro problemas éticos y políticos escogidos; en este caso se usarán dos fuentes: las fuentes principales de las vertientes filosóficas, y algunos documentos en donde se expongan debates sobre los cuatro problemas éticos y políticos escogidos.

El segundo principio metodológico que orientó esta investigación fue la exigencia transdisciplinaria que aportan los estudios culturales (Grossberg, 2009), para permitir a investigadores tener una mirada más allá de la filosofía y acercarse al aporte de otras disciplinas, para ver la pregunta por la justicia a través del contexto en el que se materializan las luchas por la justicia en todas sus dimensiones.

Para comprender la apuesta de los estudios culturales, es preciso señalar que surgen como un interés de renovar el marxismo a partir de los principios gramscianos; en efecto, se parte de la idea de que el ser humano se configura históricamente “mediante la producción de sus propios medios de vida” (Williams, 2000, p. 30), sus condiciones y relaciones sociales y materiales.

Como el marxismo partió de una lectura idealista de lo cultural (superestructura, ideología, falsa conciencia, reflejo de la condiciones materiales y sociales o infraestructura), el estudio de lo cultural quedó o bien relegado a un segundo plano, o bien supeditado a la configuración de una conciencia de clase en tanto desideologización, pero sin resolver la aporía idealista de diferenciar entre “falsa y verdadera conciencia”.

No obstante, para la década de los años 60 estos principios carecían de asidero histórico, dado el álgido y complejo contexto de la Guerra Fría y la existencia de un socialismo real que dejaba muchas decepciones y dudas sobre el marxismo y sobre el principio de que la transformación pasaba por el cambio radical de las estructuras. Así, para la izquierda británica el reto fue, en principio, repensar estos procesos, en particular ese modo de ver marxista de lo cultural.

Los frutos de ese análisis fueron fundamentales: para efectos analíticos y metodológicos no puede asumirse la categoría cultura refiriéndose únicamente a las producciones intelectuales refinadamente cultivadas y aceptadas socialmente porque esto mismo hace parte de la discusión en el marco de las condiciones y relaciones sociales (cf. Hall, 2010, pp. 31-32); hay que incluir en la categoría cultura también las prácticas y producciones rituales, simbólicas y estéticas que en diversos sectores sociales se tejen (cf. Hall, 2010, pp. 32-36); “La cultura nos da acceso a

la textura de la vida como es vivida, en tanto se desarrolla en un contexto moral e histórico particular; nos dice qué se sentía estar vivo en cierta época y lugar”. (Grossberg, 2009, p. 22)

Además de esto, se comprende que “la conciencia y sus productos siempre forman parte, aunque de forma muy variable, del propio proceso social y material (...)” (Williams, 2000, p. 79); así, pensar, imaginar, construir una casa, habitarla, pintar, escribir, leer, tejer, esculpir una estatua, componer e interpretar una pieza musical o una obra de teatro, son procesos sociales y materiales; las ideas y demás producciones culturales del ser humano no son meros reflejos de las condiciones sociales y materiales (cf. Grossberg, 2009, p. 28; Hall, 2010, p. 33; Williams, 2000, pp. 76-77).

Más bien, la producción material (condiciones sociales y materiales) es condición de posibilidad de la producción cultural, tanto como que la producción cultural es condición de posibilidad de la producción material.

Aquí aparece una categoría que ayuda a pensar estos procesos: hegemonía; esta es entendida según Williams (2000), siguiendo a Gramsci, como las fuerzas activas que configuran los elementos necesarios de un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales (p. 129). La hegemonía más que ideología o formas de control para manipular o adoctrinar “constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos, dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo” (Williams, 2000, p. 131); es un complejo más o menos organizado de modos de comprender que “en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente” (Williams, 2000, p. 131). Más adelante Williams (2000) dirá: “la verdadera condición de la hegemonía es la efectiva *autoidentificación* con las formas hegemónicas” (p. 141).

La hegemonía sin embargo, no es un sistema o estructura sino un proceso, “un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes” (Williams, 2000, p. 134). Así, si bien es dominante, no lo es absolutamente; “las numerosas formas de oposición y lucha son importantes no solo en sí mismas, sino como rasgos indicativos de lo que en la práctica ha tenido que actuar el proceso hegemónico con la finalidad de ejercer el control” (Williams, 2000, p. 135).

Williams (2000) enfatiza en que las producciones culturales, en tanto objetos acabados (llámense libros, pinturas, esculturas, filmes, ideas, conceptos, etc.) pueden ser asumidas, erróneamente, como objetos estáticos como algo realizado

en un pasado, sin conexión con el presente (p. 151); sin embargo, se accede a ellos en virtud de unas actividades en el presente (leer, contemplar una obra, ver una película).

Aunque Williams no lo mencione, podemos pensar no solamente en estas actividades sino en las que posibilitan su producción (pensar, escribir, pintar, esculpir, filmar); de este planteamiento comprendemos que la obra no es una “cosa” sino está en relación con el ser humano, siempre; así, estudiar un libro implica entenderlo en el marco de procesos productivos como la escritura y la lectura; esto exige identificar sus vínculos con otros libros, obras, procesos productivos, con las condiciones sociales, materiales y culturales y comprender en todo ello, las determinaciones y la configuración de la hegemonía.

A partir de lo presentado anteriormente se infieren varios elementos: el primero, que lo cultural requiere ser estudiado en tanto que en ello se materializa y se expresa la disputa y el ejercicio del poder que son los núcleos de lo político (Cristancho, 2018, pp. 51-58); el segundo, que la justicia y las diversas concepciones de la misma, son productos culturales en tanto se configuran en virtud de la reflexión y teorización filosófica, que son ellas mismas prácticas culturales de intelectuales orgánicos (los filósofos en el sentido estricto) y por cualquier ser humano en tanto intelectual desde su sentido común, como diría Gramsci.

Finalmente, el tercer elemento que puede inferirse es que estudiar lo cultural, y en particular, la justicia y sus concepciones requiere una mirada transdisciplinaria, en tanto que sólo desde la mirada de diversos campos y metodologías se pueden identificar la configuración de hegemonías, donde se reivindican de concepciones e imaginarios de lo justo por diversos grupos, o sujetos (Mouffe, 1999, pp. 157-158).

De esta manera, hacer objeto de investigación lo justo desde la perspectiva de los estudios culturales exige tomar en cuenta el contexto sociohistórico en el que emergen las diversas concepciones contemporáneas de justicia, a saber, las dos Guerras Mundiales, los totalitarismos, los genocidios, las revoluciones socialistas, la independencia de las colonias africanas y asiáticas y la Guerra Fría en el s. XX y el auge de la Globalización, la hegemonía del primer mundo, el incremento exorbitante de las desigualdades sociales, culturales y económicas, pese al avance creciente de la tecnología, la sobreexplotación de los recursos naturales, el cambio climático y el ascenso de discursos antiterroristas, xenófobos y nacionalistas en el s. XXI; al fin y al cabo es en estos contextos convulsionados que se dan problemas éticos y políticos concretos y al mismo tiempo surgen concepciones de justicia que buscan responder a los retos que imponen las situaciones sociopolíticas.

Así, para alcanzar el objetivo 1 *Caracterizar las concepciones de justicia propuestas implícita o explícitamente por algunas vertientes filosóficas contemporáneas*, se seleccionaron las fuentes primarias: las investigadoras e investigadores analizaron individual y colectivamente las obras principales de autores como Rorty, Honneth Foucault, Agamben y Mouffe, como se desarrollará en los siguientes capítulos.

A partir del estudio de las fuentes primarias se identificaron las características centrales del concepto de justicia en cada vertiente estudiada, estableciendo la relación con el contexto social y cultural en el que surgen e identificando las semejanzas y diferencias conceptuales con las otras vertientes, tal como lo sugieren los estudios culturales.

Para alcanzar el objetivo 2 *Determinar las implicaciones de las concepciones de justicia estudiadas en cuatro problemas éticos y políticos contemporáneos*, se hizo una búsqueda, selección y análisis de fuentes documentales sobre problemas éticos y políticos abordados desde distintas disciplinas de las ciencias sociales, el derecho, entre otras.

Así, y para alcanzar el objetivo 3 *Establecer los alcances y limitaciones teóricas de la aplicación de las vertientes filosóficas estudiadas en los cuatro problemas éticos y políticos estudiados*, las investigadoras e investigadores compararon las implicaciones de las concepciones de justicia estudiadas en los problemas éticos y políticos, estableciendo los alcances y limitaciones de cada vertiente filosófica aplicada a cada problema ético y político.

Todo el proceso se realizó por medio de búsquedas en archivos y bibliotecas, y reuniones de seminario alemán en las que las investigadoras e investigadores iban produciendo *working papers* que servían de insumos para los informes parcial y final y los productos, realizando un intercambio académico con otros investigadores de otros contextos, socializando los resultados parciales de la investigación y realimentación.

Uno de los retos más grandes de esta investigación fue afrontar estos objetivos en el marco de la herencia de la formación disciplinar de investigadoras e investigadores; en efecto; el esfuerzo de salir de nuestra disciplina filosófica, sus metodologías y sus conceptos para acercarse a otros estilos y marcos teóricos propios de las ciencias sociales no fue fácil debido a los hábitos intelectuales ya adquiridos, sobre todo, la exigencia de la filosofía de elevarse hacia abstractos con miras de conseguir una mirada totalizante de la realidad, o la tendencia a concentrarse en la teoría de un(a) autor(a) en particular y la desconfianza en mirar contextos concretos.



En este sentido, las tensiones e inquietudes estuvieron presentes a lo largo de todo el ejercicio; contribuyó el hecho de que la mayoría contamos con formación posgradual en campos de investigación distintos a la filosofía, de tal forma que esto permitió la disposición necesaria para esforzarnos a lograr los objetivos. Fruto de este análisis se produjeron los capítulos que comprenden la tercera parte de este libro.

La primera parte se compone del capítulo *De la justicia como virtud a la justicia política y constitucional. Un recorrido sobre las teorías de la justicia*, en el que los profesores invitados Oscar Mejía y Diana Hincapié hacen un recorrido por las teorías filosóficas de la justicia. Este primer capítulo permite dar cuenta de los grandes cambios que ha tenido la categoría justicia en el ámbito filosófico y su relación con el contexto histórico: de una concepción iusnaturalista de la justicia en la que la moral y la política estaban profundamente entrelazadas; pasando luego a la concepción moderna de la justicia basada principalmente en el liberalismo en la que la escisión entre lo moral y lo político se configura como condición para que se asegure el respeto de diversos referentes éticos al tiempo que se armonice lo político.

La clave de este trabajo reside no sólo en este recorrido histórico que al mismo tiempo fundamenta teóricamente las discusiones sobre la justicia, sino que muestra que la modernidad inaugura un nuevo problema y es la mirada procedimentalista sobre la justicia que ha sobredeterminado su aplicación en el ámbito jurídico; de ahí que una de los planteamientos de este capítulo es la necesidad de mirar la justicia no con un enfoque jurídico y procedimental sino con una perspectiva política y constitucional.

Así, en la segunda parte se presentan los resultados del estudio: en un primer momento, el capítulo *Aportes de las ciencias sociales a la comprensión la desigualdad y el posconflicto en Colombia* de Alexandra Riveros y José Gabriel Cristancho dan cuenta del balance realizado sobre los artículos de investigación, tesis de pregrado, maestría o doctorado, libros y capítulos de libros de distintas disciplinas de las ciencias sociales; para ello se escogieron cerca de 100 fuentes<sup>4</sup> que tomaron como objeto de estudio la desigualdad social y el conflicto armado colombiano.

Se hizo un análisis de las mismas para determinar las características y elementos en pugna en dichos problemas relacionados con el concepto de justicia. Este capítulo y su balance permitió sostener que en Colombia, la desigualdad social se ha expresado en múltiples facetas que comprenden el género, lo económico, lo étnico, lo político, lo geopolítico y fue una de las causas del conflicto armado; éste no logró resolver las

---

4 Ver bibliografía del capítulo *Aportes de las ciencias sociales a la comprensión la desigualdad y el posconflicto en Colombia* de este libro.

demandas sociales sino que profundizó las desigualdades dadas las crueldades del uso de la violencia, acentuadas en las últimas décadas.

Esta búsqueda sirvió de base para que las investigadoras e investigadores identificaron implicaciones de las concepciones de justicia de cada autor o autora en estos problemas éticos y políticos contemporáneos, como puerta de entrada a los siguientes capítulos un balance de las investigaciones realizadas desde diferentes disciplinas en torno a la desigualdad y el conflicto armado en Colombia.

Así en su capítulo *La justicia en Richard Rorty, una narrativa de identidades morales en tiempos de verdad, justicia y reparación* de Ronald Díaz plantea que la manera filosófica tradicional de expresar lo que se quiere significar con “justicia” alude a la idea de que hay un determinado componente esencial para que un ser humano sea justo. Los pensadores tradicionales leales a Kant insisten en que la justicia es un producto de la razón y en consecuencia un imperativo moral universal. Sólo la razón, según ellos, puede imponer obligaciones morales incondicionales y universales tal como la justicia. Filósofos como Richard Rorty que niegan la existencia de un componente esencial en el ser humano no pueden invocar dicha noción de justicia. Su insistencia en la contingencia y por consiguiente su oposición a ideas tales como “esencia”, “naturaleza” o “fundamento” hace que sea imposible para él retener la noción de que determinadas acciones y actitudes son naturalmente justas o injustas.

Desde estas premisas el capítulo tiene como objetivo, atendiendo a la tesis rortyana de que nuestro lenguaje y por ende nuestra historia intelectual son algo que cobró forma a raíz de un gran número de meras contingencias, identificar la noción de justicia en Colombia como una narrativa más, producto de circunstancias históricas propias del conflicto armado interno que vivió. Se trata de identificar los argumentos en la obra de Rorty que permiten postular la noción de justicia de los colombianos como algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de que actitudes son normales y que prácticas son justas o injustas, antes que como un imperativo moral universal.

Por su parte, el capítulo *A propósito de la filosofía social. Una mirada a las injusticias desde Axel Honneth* de Nelson Vargas se propone indagar por los alcances y límites de la concepción filosófica de la justicia desde la teoría crítica de la sociedad de Honneth que pretende hacer un diagnóstico crítico para encontrar alternativas a los problemas sociales. La filosofía social busca la identificación y discusión de los desarrollos deficientes y perturbadores de la sociedad, que conlleven a establecer las patologías sociales en la situación colombiana. Axel Honneth recurre al concepto de reconocimiento con el fin de no solo criticar las patologías sociales sino con el afán

de mostrar el sufrimiento humano, las injusticias sociales y los agravios morales por los que atraviesa nuestra sociedad.

En este estudio podemos resaltar que el ejercicio en torno al concepto de justicia desde la perspectiva de Axel Honneth ha proporcionado los elementos categoriales que permiten abrir el debate para poder construir nuevas vías teóricas y filosóficas que tengan como eje central las discusiones sobre el reconocimiento como justicia social. La justicia debe ser incluida como concepto moral que debe estar incorporado en la sociedad y en las instituciones del Estado.

Entre tanto, el trabajo de Lizeth Castro "*La justicia*" en *Michel Foucault: una categoría metodológica* realiza una lectura del concepto de justicia en Foucault; para realizar una lectura foucaultiana de la Jurisdicción Especial para la Paz en el marco de los acuerdos de la Habana; esto implica tener claro lo que constituyó como objeto de su investigación, es decir, el problema de la relación sujeto-verdad, que lleva a Foucault a rechazar una teoría del sujeto previa, una teoría de la subjetividad, es decir, rechazo a una teoría de un sujeto fundante. Partiendo por investigar los modos de subjetivación.

De manera que se realiza un recorrido por algunas consideraciones previas al pensamiento del autor sobre el concepto "justicia". Se exponen además aquellos hallazgos de carácter documental, producto del rastreo realizado en los diferentes textos de Foucault. Y finalmente se abordarán cuestiones con relación a la justicia en los acuerdos de paz desde una lectura foucaultiana.

Por su parte el capítulo *Abrir la vida al mundo como vía para repensar la comunidad: una mirada a la idea de justicia de Giorgio Agamben*, escrito por Patrick Durand, aborda la discusión que Giorgio Agamben plantea sobre el lugar del ser humano en el mundo y la perspectiva de ampliar la idea de derecho y trascender a la de justicia sin determinar mediaciones en la construcción de un sentido completo para habitar el mundo, claves para pensar el contexto colombiano. Para ello se analizan las categorías de territorio y población, como elementos biopolíticos tradicionales y se articulan a lo planteado por Agamben en relación con una discusión necesaria al lenguaje que constituye el mundo, así como a la posibilidad de abrir ese mundo más allá del lenguaje para ampliar las garantías de ser de la vida.

Finalmente, en el capítulo de José Gabriel Crisancho Altuzarra *Justicia, desigualdad y conflicto armado en Colombia: un análisis desde las apuestas teóricas de Chantal Mouffe*, hace objeto de estudio el concepto de justicia en Chantal Mouffe y sus alcances para pensar los problemas ético-políticos de la desigualdad y el conflicto

armado en Colombia. Se toma en cuenta el contexto de la autora y sus planteamientos sobre lo político, así como diversos estudios sobre las problemáticas mencionadas.

Se argumenta cómo para Mouffe lo político, es concebido como un campo agonista de disputa por el poder en procura de ensanchar y asegurar la libertad y la igualdad en el marco de una democracia radical y plural; estas categorías funcionan como imaginarios que motivan y dan sentido a las luchas, así que es imposible establecer definiciones absolutas y unívocas, ya que se trata de ideales utópicos pero orientadores de la vida social.

Así, el capítulo toma en cuenta el contexto de exclusión política, socioeconómica y étnica presente en Colombia, la hegemonía de las élites regionales así como los procesos de conflicto armado que han estado presentes a lo largo de la historia del país de lo cual se infiere que en Colombia hay mucho camino por recorrer para realizar el ideal de la democracia radical; siguiendo los planteamientos de Mouffe, sería necesario, en primer lugar, mantener constantes las luchas de diversos sectores excluidos exigiendo la implementación de las reformas estructurales acordadas en la mesa de la Habana y aquellas más que no hayan sido contempladas.

Esperamos que este libro abra y continúe una discusión académica que convoque trabajos colaborativos entre diversidad de campos de investigación con perspectiva transdisciplinaria; se desea también que cada capítulo plantea algunas luces para continuar objetivos de investigación específicos. Pero quizás lo más importante es que abre nuevos interrogantes para futuras investigaciones: ¿cuáles han sido los conceptos de justicia que se han disputado la hegemonía en Colombia?; ¿qué sujetos políticos se han producido en virtud de las concepciones de justicia hegemónicas que se han materializado en instituciones políticas, en modelos gubernamentales, y en prácticas de la vida cotidiana?; ¿qué sujetos políticos, movimientos sociales y colectivos disputan un lugar en la arena política para posicionar nuevas maneras de ver el mundo y nuevas formas de concebir la justicia que renueven la cultura política?

Así, se espera que este libro nutra las perspectivas en torno a los debates sobre las concepciones de justicia que están en el centro del debate de la arena política y sea un aporte al papel cultural y político de los intelectuales y académicos de diversas disciplinas.

## Referencias

- Arango, L. G. (1991). *Mujer, religión e industria: Fabricato 1923-1982* (No. 2). Universidad de Antioquia/Universidad Externado de Colombia.
- Camacho, C.; Martínez, J. (2017). Estereotipo, prejuicio y discriminación hacia las mujeres en el contexto latinoamericano. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 12, 347-364.
- Cristancho, J. G. (2017). “El enfoque sociocrítico: ¿una perspectiva de investigación en vía de extinción?”. *Educação Química em Punto de Vista*, 1(1): 203-221.
- Cristancho, J. G. (2018). *Tigres de papel, recuerdos de película: Memoria, oposición y subjetivación política en el cine argentino y colombiano*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional; La Carreta editores.
- Gadamer, H. G. (2005). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gallo, M. (2010). Pobreza mundial, justicia y derechos humanos. *Opinión Jurídica*, 9(18) 19-38.
- Gárces, Á. (2011) Culturas juveniles en tono de mujer. El hip hop en Medellín (Colombia). *Revista de Estudios Sociales*, (39), 42-54.
- Grossberg, L. (2009). “El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, (10), 13-48. Recuperado de <http://www.ram-wan.net/restrepo/intro-eeccs/2.2.el%20corazon%20de%20los%20eeccs-grossberg.pdf>
- Grupo de Memoria Histórica (2013). ¡Basta ya! *Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, España: Tecnos.
- Habermas, J. (1996). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Envió Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Lozano Lerma, B. (2009) Género, racismo y ciudadanía. *Revista la manzana de la discordia*. 4(1), 7-17. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/48320/>

- Martín-Barbero, J. (2010) “Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica En: N. Richard. (Ed.). *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. (pp. 123-141). Buenos Aires, Argentina: Ardis; CLACSO.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse*. Londres, Inglaterra: Pelican.
- Mosquera, J. (2015). Develando lo que dicen sobre raza y etnia las revistas de salud pública en Colombia. *Revista CS*, (16), 109-129.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, España: Paidós.
- Restrepo, E.; Rojas, A. (2016). *Conflicto e (in) visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Cali: Universidad del Cauca.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona, España: Península.

Primera parte

# Fundamentación teórica

# De la justicia como virtud A la justicia política y constitucional.

## Un recorrido sobre las teorías de la justicia<sup>5</sup>

Óscar Mejía Quintana<sup>6</sup>  
Diana Hincapié Cetina<sup>7</sup>

### Introducción

Según Axel Honneth, representante de la tercera Escuela de Frankfurt, la filosofía práctica debe dar cuenta de las instituciones nucleares modernas como realización de la razón moral. Sin embargo, en el último medio siglo, la filosofía práctica se encuentra desacoplada del análisis social tal como en su momento, dos siglos atrás, Hegel intentó hacerlo con la filosofía del derecho, pretendiendo fallidamente conciliar pensamiento y realidad.

En esa dirección y ante el retroceso tanto de la filosofía política como de la filosofía del derecho, desde la publicación de la obra cumbre de John Rawls, la teoría de la justicia se ha impuesto paulatinamente como marco normativo de análisis de la sociedad. La filosofía práctica se ha desplazado así de la filosofía moral, política y del derecho como marco de interpretación societal a la teoría de la justicia para dar

- 
- 5 Este trabajo fue elaborado por gentil invitación y como contribución al proyecto de investigación *Aproximaciones críticas a algunas concepciones filosóficas de la justicia de la época contemporánea* (código SGI 2158).
- 6 Profesor Titular del Departamento de Derecho de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo (UNC), M.A. en Filosofía Moral y PH.D. en Filosofía Política (P.W.U., USA). Adelantó su segundo Doctorado en Filosofía del Derecho (UNC) bajo la dirección del Profesor Guillermo Hoyos. Correo electrónico: omejiaq@unal.edu.co
- 7 Profesora Ocasional de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la UNC, codirectora del grupo de Investigación REPENSARElDERECHO; abogada, Magister en Derecho Constitucional, doctoranda en derecho de la misma universidad. Correo electrónico: dmhincapiec@unal.edu.co



cuenta integral de los procesos sociales en curso de las sociedades de la modernidad tardía.

Para Honneth, cuatro premisas metodológicas justifican una teoría de la justicia como marco reconstructivo de interpretación societal, a saber: i) la reproducción de las sociedades está ligada hacia la orientación común hacia ideales y valores portantes establecidos tanto desde arriba (*pattern variables* de Parsons) como desde abajo (objetivos educativos); ii) el punto de referencia de una teoría de la justicia son los ideales normativos que al mismo tiempo puedan constituir condiciones institucionales para la reproducción de la sociedad (Rawls/Habermas); iii) el procedimiento metódico de reconstrucción normativa conduce a lo que Hegel llamó eticidad como forma de convergencia entre instituciones e ideales y iv) el procedimiento de reconstrucción normativa ofrece también oportunidad de aplicación crítica (Honneth, 2011).

Intentaremos en este escrito dar cuenta de un estado del arte de las teorías de la justicia desde la antigüedad hasta nuestros días, orientándonos por la siguiente *hipótesis de trabajo* que buscaremos ilustrar mínimamente: *La teoría de la justicia sufre un desplazamiento desde la Antigüedad y la Modernidad temprana, donde se centraba en la ecuación justicia como virtud que obviamente priorizaba los modelos de vida buena ejemplarizante de una comunidad relativamente cerrada, a una consideración más integral de la misma centrada en la justicia política como expresión de un consenso societal más inclusivo para la coordinación de la sociedad y que finalmente dará paso al reconocimiento de la razón pública y la justicia constitucional como la forma más decantada de justicia en las sociedades contemporáneas.*

El itinerario que seguiremos para el efecto será el abordaje de las teorías de la justicia en el derecho natural, antiguo y temprano-moderno (1), posteriormente los desarrollos en el iuspositivismo, tanto de Kelsen como de Hart (2), para pasar enseguida a Rawls, su teoría de la justicia y la polémica liberal-comunitarista (3) que nos abre a la problematización y planteamiento de la justicia política y la razón pública (4) que finalmente nos permita ambientar con Habermas el planteamiento de la justicia constitucional como la expresión más decantada de la justicia en las sociedades moderno-tardías (5).

## La Justicia en el Derecho Natural

### La justicia como virtud

La matriz común a todo tipo de iusnaturalismo de corte premoderno, como el hispano-tradicionalista en Colombia y la región andina, lo constituye la filosofía aristotélica, ya

sea a través de su versión lógico-metafísica o de su filosofía moral, en especial esta última en cuyo marco se desarrolla la teoría aristotélica de la justicia y su alusión directa al derecho natural. De allí la importancia de determinar este primer elemento del paradigma iusnaturalista premoderno que, como se ha visto, atraviesa las reflexiones jurídicas ibéricas e iberoamericanas desde antes y después del proceso colonizador.

La *Ética a Nicómaco* gira en torno a tres teorías: la del bien y la felicidad, la de la virtud y la de la justicia. Una cuarta, que podríamos calificar de engranaje giratorio entre las tres anteriores, es la de la amistad, con la cual se completa el esquema ético fundamental aristotélico.

La primera, *teoría del bien y la felicidad*, se plantea en términos de que el bien es el fin de las acciones humanas: bien y finalidad coinciden y la ciencia política nos da a conocer estas finalidades. El fin supremo es la felicidad y solo por referencia a este fin se determina lo que deben aprender a hacer los hombres en su vida social (Aristóteles, trad. 1987).

La felicidad se precisa determinando cual es la misión propia del hombre. Esta no puede ser la vida vegetativa, ni la vida de los sentidos, sino la vida de la razón. El hombre es feliz si vive según la razón: y esta vida es la virtud. El estudio sobre la felicidad se transforma en el estudio sobre la virtud. Virtud y exceso dependen por entero de los hombres: el hombre es el principio y el padre de sus actos.

La segunda es la *teoría de la virtud*. Aristóteles establece dos ramificaciones: la *virtud intelectual* o racional y la *virtud moral*. La primera, denominada dianoética, es el ejercicio de la razón y establece cinco categorías: la ciencia, desarrollo de la capacidad demostrativa; el arte, desarrollo de la capacidad de creación; la prudencia, desarrollo de la capacidad de obrar; la inteligencia, desarrollo de la capacidad de comprender principios; y la sabiduría, desarrollo de la capacidad de juzgar la verdad.

La segunda ramificación es la *virtud moral*, cuyo objetivo es el dominio de la razón sobre los impulsos sensibles. En términos generales, las virtudes morales constituyen la capacidad de escoger el justo medio excluyendo los extremos viciosos que pecan por exceso o defecto. El valor lo es entre la cobardía y la temeridad; la templanza, entre la intemperancia y la insensibilidad; la liberalidad, entre la avaricia y la prodigalidad; la magnanimidad, entre la vanidad y la humildad; la mansedumbre, entre la irascibilidad y la indolencia (Aristóteles, trad. 1987).

Aristóteles plantea, después, su *teoría de la justicia*. La justicia es la virtud ética principal: es íntegra y perfecta y define no solo la vida individual sino social y política. El Estagirita establece dos clases de justicia: la *justicia distributiva*, que determina la distribución de honores, dinero o bienes según el mérito de cada cual; y la *justicia conmutativa* que se

ocupa de los contratos, voluntarios e involuntarios, entre los hombres. De esta última se desprende una tercera noción, la de la *justicia correctiva* cuyo objetivo es equilibrar las ventajas y desventajas entre los contrayentes (Lledó, 1988).

Enseguida se aborda el concepto de *derecho*, el cual Aristóteles divide en derecho privado y derecho público, subdividiendo a su vez este último, cuyo objetivo es la vida social de los hombres, en derecho positivo, de carácter local, y derecho natural, de carácter universal. La *equidad* en este contexto se manifiesta como la *capacidad de corrección* de la ley positiva local mediante el derecho natural universal (Brun, 1963).

Por último, Aristóteles desarrolla su *teoría de la amistad*, muy unida a la virtud pues es lo más necesario de la vida. En ella distingue entre las amistades fundadas en el placer o utilidad, en cuyo caso son accidentales; y las fundadas en el bien, que constituye la relación perfecta. La importancia decisiva de esta teoría es que sobre ella descansa toda la ética aristotélica: el cuadro general de las virtudes tiene sentido en la medida en que todas ellas nos sirven, en últimas, para ser y hacer amigos.

La ética aristotélica no es sino el espectro de virtudes que le sirven al hombre para identificarse en el seno de una comunidad determinada, con tradiciones y estándares de racionalidad específicos, concepciones y pautas de acción particulares: el justo medio no adquiere sentido sino en el marco de un conglomerado definido (en el caso de Aristóteles, el de la *polis* ateniense), en cuya práctica cotidiana el hombre aprende a comportarse según esos patrones establecidos que le permiten vivir virtuosamente y lograr el reconocimiento, es decir, la amistad de sus conciudadanos.

## La justicia en el contractualismo clásico

### Justicia como pacto social: Hobbes

Hobbes plantea un iusnaturalismo moderno en el cual el derecho positivo depende del natural, no en cuanto a su contenido sino en cuanto a su validez. La obligación de obedecer al soberano es una obligación derivada de la ley natural, con carácter moral. En el sistema jurídico de Hobbes, el derecho natural constituye la fuente de las normas primarias y el derecho positivo las derivadas. Las leyes del derecho natural no se convierten en leyes hasta que existe el Estado y el poder soberano obliga a obedecerlas.

De esta manera, el iusnaturalismo de Hobbes es una forma de transición entre el iusnaturalismo premoderno y el positivismo jurídico. La ley natural es superior a la positiva porque fundamenta su legitimidad y establece su obligatoriedad. Pero,

al mismo tiempo, fundamenta la legitimidad y establece la obligatoriedad del ordenamiento jurídico positivo en su conjunto.

Sin duda, el capítulo fundamental de todo el *Leviathan* es el XIV, pues allí confluye toda la teoría antropológica conceptualizada anteriormente y de él se deriva todo el ordenamiento jurídico posterior del “bienestar común”, es decir, del Estado. En ese sentido, el capítulo sirve de plataforma giratoria para justificar las extensas disquisiciones anteriores sobre la naturaleza del hombre y el planteamiento político consecuencia del “pacto de unión” que allí se fundamenta.

Hobbes inicia su argumentación definiendo y diferenciando, como lo especifica Macpherson (1985), tres conceptos claves: el de *Estado de naturaleza* (Cap. XIII), el de *Derecho de naturaleza*, y el de *Ley natural*, los cuales en conjunto servirán para fundamentar, posteriormente, el del contrato social y el pacto de unión. El *Estado de naturaleza* refleja un estado de guerra permanente, local e internacional, donde los hombres viven en constante temor a una muerte violenta. En esta condición hipotética todo hombre es susceptible a la invasión de su vida y propiedad, por la libertad que cada uno tiene de hacer lo que quiera. El objetivo primordial del concepto es demostrar que los hombres deben hacer lo necesario para evitar ese estado de cosas.

El *Derecho de naturaleza* será establecido en los términos de “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera para la conservación de su propia (...) vida (...) para hacer todo aquello que su (...) razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin” (Hobbes, 1985, p. 54). La razón acude en auxilio del hombre, señalándole los medios para superar la situación de anarquía y peligro en que se encuentra, justificada en el derecho natural que todos tienen de protegerse a sí mismos de una muerte violenta.

La *Ley de naturaleza* constituye la concreción de lo anterior en forma de reglas prescriptivas con las que todo hombre razonable debe estar de acuerdo, dentro o fuera del estado de naturaleza. Esta ley fundamental reza así: “(...) cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (Hobbes, 1985, p. 54).

De ello se derivan las dos ramificaciones básicas del bienestar común (*common wealth*): “buscar la paz y seguirla” (Hobbes, 1985, p. 54) y “defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles” (Hobbes, 1985, p. 54). Es interesante observar el giro sutil pero radical de Hobbes en este punto. El raciocinio mecanicista hubiese colocado, por pura consecuencia natural y lógica del estado de naturaleza, la

defensa de sí mismos como imperativo primordial y, en segundo lugar, la búsqueda de la paz.

Hobbes invierte los términos para fundamentar desde ello la necesidad posterior de un estado civil. Pero con ello está desbordando metodológicamente el modelo causal que había seguido hasta aquí e introduciendo un *constructo ideal de sociedad*, proyectado desde un sujeto racional, que colectivamente tiene que perseguirse para garantizar el bienestar común. Con esto inaugura un tipo de ciencia social no positivista, donde el papel del sujeto no es meramente mecánico ni reflectivo, y cuya proyección racional de un Estado ideal constituye el principio heurístico y teleológico de su teorización y eventual actividad.

La segunda ley natural, derivada de la anterior, permitirá fundamentar el contrato. La ley comporta, pues, dos partes: la *prohibición* de lo que la naturaleza le compele a hacer contra los otros para preservar la paz y, por ende, su propia vida; y la *limitación* de su libertad de luchar contra los otros con tal de que los demás hagan lo mismo. Hobbes está estableciendo dos condiciones y momentos diferentes en la constitución del pacto. El primero es un acto concertado, un compromiso común, un *contrato social* a través del cual todos renuncian a sus derechos de naturaleza al mismo tiempo.

El segundo, es la transferencia de esos derechos a una persona o institución, acto que debe ser necesariamente concertado y consensual, constituyéndose en un *pacto de unión* frente a un objetivo definido, a saber: el de que un poder común garantice a todos el cumplimiento del contrato y el pacto, evitando así recaer en el estado de anarquía y zozobra anterior.

Ambas condiciones, entonces, contrato social y pacto de unión, constituyen motivo de compromiso y obligación y pueden ser asumidas de diversas maneras, por diferentes procedimientos: acciones, palabras o simplemente, abstención de asumir acciones violentas, propias del Estado de naturaleza, pueden ser signos, expresos o inferidos, de que la sociedad ha decidido adoptar el pacto como alternativa de convivencia social. Pacto cuya naturaleza es absolutamente humana y que no puede ser concertado ni con las bestias ni con Dios, sino solo entre los hombres que son los sujetos necesarios del mismo.

Soberanía que se caracterizará por ser irrevocable, absoluta e indivisible, y que culmina cuando el pacto termina por cumplimiento de la obligación o remisión de este por parte del soberano. Soberanía *irrevocable* porque no puede producirse ruptura del pacto puesto que este ha sido cedido al soberano y no existe contrato entre él y los súbditos; *absoluta*, pues tras el pacto el soberano no tiene límites, salvo

el derecho a la vida del súbdito; *indivisible* pues, aun tratándose de una asamblea, debe actuar como un cuerpo homogéneo, sin fisuras ni contradicciones en su acción.

De nuevo aquí es interesante observar, contra el prejuicio generalizado, que para Hobbes no todos los derechos pueden alienarse en el soberano. El derecho de resistencia (Hobbes, 1985) queda clara y expresamente contemplado para los casos en que se atente contra la propia vida, o pretenda lesionarse, esclavizarse o encarcelarse sin justificaciones motivadas.

### **Locke: justicia como acuerdo mayoritario**

*El segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, escrito en 1690, cuarenta años después del *Leviathan* de Hobbes, retoma el modelo contractual, pero introduciendo cambios sustanciales al esquema hobbesiano. En primer lugar, es evidente el interés primordial de Locke de horadar el argumento justificatorio de la monarquía.

El poder no puede legitimarse aduciendo ser la descendencia de Adán, sencillamente porque esta se perdió. Más adelante ataca igualmente la tesis del poder paternal como justificación del poder político. El poder paternal se fundamenta en el hábito y el respeto filial, pero requiere también la libre aceptación de los hijos (Locke, 1990).

La monarquía ha pretendido justificar su dominio con este tipo de argumentos, sin reconocer que la sumisión a un gobierno es un acto de libertad y consentimiento, e imponiendo así, de hecho, un poder más arbitrario que la misma esclavitud, pues esta es un estado de guerra entre un vencedor y un cautivo que, sin embargo, se supera con un pacto entre ambos, lo que no sucede con la monarquía (Locke, 1990).

La sociedad, pues, ha tenido que constituirse de otra manera. Locke (1990) introduce aquí su concepto del *Estado de naturaleza*, que modifica por completo al hobbesiano y anticipa casi en su totalidad el posterior de Rousseau. Para Locke (1990) aquel se caracteriza por ser “un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación” (p. 7), absolutamente contrario a esa condición anárquica planteada por Hobbes. En él existe una libertad absoluta, la cual se garantiza con el derecho de cada uno de castigar al ofensor, y está determinada por dos poderes o capacidades: la de preservarse a sí mismo y a otros en los límites de la ley natural y castigar los crímenes cometidos contra esa ley.

Este estado de naturaleza desaparece por el surgimiento de un *estado de guerra*, originado en el derecho de cada cual a repeler los ataques contra sí mismo, generándose una condición de enemistad, malicia, violencia y destrucción, que se generaliza por la ausencia de un juez con autoridad capaz de garantizar la convivencia social (Locke, 1990). La *propiedad* constituye un elemento esencial

tanto del estado de naturaleza como del estado de guerra. *Lato sensu* aquella es considerada conjuntamente como la vida, la libertad y la posesión de bienes. Locke comprende la propiedad como limitada por la ley natural y, particularmente, por el trabajo.

La propiedad es definida por el trabajo personal sobre ella: solo es mío lo que yo he trabajado y en el momento en que la sociedad pasa de un estado natural a una sociedad civil el criterio para mantener las propias posesiones es, precisamente, el trabajo personal sobre las mismas. Allí también era clara la crítica a la propiedad improductiva de la monarquía y a su concepción de la posesión de grandes extensiones, de lo cual Locke se burla abiertamente poniendo como ejemplo sus grandes extensiones baldías (Locke, 1990).

La *sociedad política o civil* nace por un acuerdo social para formar la comunidad política e implica la renuncia de cada uno a su poder natural. Y culmina, de nuevo, con un ataque directo a la monarquía. Y aunque el consentimiento individual es básico para salir del estado de naturaleza, una vez establecida la sociedad civil la mayoría tiene el derecho para actuar y decidir por todos: el *consenso mayoritario* legitima el consentimiento y el acuerdo social (Locke, 1990).

Obviamente, en ese momento tal era la necesidad histórica de Locke, como lo será un siglo después también para Rousseau. Pero de esta manera se prefiguraba uno de los conflictos que habrían de desgarrar a la democracia y que sembraba en su interior la semilla misma de un nuevo absolutismo: la dictadura de las mayorías.

### **Justicia como cuerpo colectivo moral: Rousseau**

El contrato rousseauiano se establecerá, metodológicamente, en tres momentos. El primero es el *estado de naturaleza* que, como señala Durkheim, no es sino una hipótesis de trabajo, una categoría teórica que permite distinguir en el hombre lo que es esencial de lo que es artificial y derivado.

Este estado de naturaleza, al contrario que en Hobbes, no es un estado de guerra y anarquía sino de mutua comprensión y solidaridad: un estado neutro de inocencia. Rousseau lo concibe abstrayendo al hombre de todo lo que le debe la vida social, en un perfecto equilibrio entre sus necesidades y los recursos para satisfacerlas. El hombre originariamente natural será concebido íntegro, sano, moralmente recto: no es malvado ni opresor, sino naturalmente justo (Rousseau, 1992).

El segundo momento es el del *estado social*. La génesis de la sociedad la plantea Rousseau (1992) en el surgimiento de fuerzas antagónicas en el estado de naturaleza. Las dificultades naturales (sequías, inviernos largos, etc.) estimulan el surgimiento

de nuevas necesidades, obligando a la asociación forzosa de los hombres.

El tercer momento es el de *contrato social*. Para Rousseau (1992) no se trata de someterse a una fuerza superior pues al desaparecer esta desaparece la unidad social. La unión no puede fundarse en la voluntad del gobernante: debe ser interna y tiene que ser una decisión del pueblo. Por lo mismo, no se trata de construir una agregación, que para Rousseau es lo que se deriva del planteamiento de Hobbes, sino una asociación, la cual resulta de un contrato en virtud del cual cada asociado enajena sus derechos a la comunidad.

Con ello, todas las voluntades individuales desaparecen en el seno de la voluntad común y general que es la base de la sociedad, constituyéndose una fuerza superior a la de todos, pero con unidad interna. Este acto de asociación por su naturaleza inherente produce un cuerpo moral y colectivo, el cual recibe en dicho acto su unidad, su identidad común, su ser y su voluntad.

Como consecuencia del contrato cada voluntad individual es absorbida por la voluntad colectiva que no les quita la libertad, sino que la garantiza. No es pues, como en Hobbes, un pacto de sumisión sino un *pactum unionis* (pacto de unión). La voluntad general no es la suma de todas las voluntades sino la renuncia de cada uno a sus propios intereses en favor de la colectividad. Los intereses privados quedan, pues, supeditados al interés común y se elimina la oposición entre los unos y los otros, al integrarse los primeros a los segundos (Rousseau, 1992).

De esta manera, la voluntad general queda encarnada por el Estado, y este lo es todo: la política, en cuanto es expresión de la colectividad, fundamenta la moral. La soberanía que de ello se deriva será además de inalienable, indivisible y absoluta, como en Hobbes, también infalible. La voz de la mayoría “no se equivoca” y de allí se derivan los imperativos éticos de la sociedad.

Hasta aquí esta magistral síntesis que Durkheim hace del contrato social, la cual tiene el mérito de esclarecer y, sobre todo, profundizar puntos sustanciales de la concepción contractual ilustrada que Rousseau lleva a su máxima expresión y que la modernidad tardía asumirá como paradigma de las principales ideologías políticas contemporáneas. Sin entrar a discutir hasta qué punto esta concepción de Rousseau terminó fundamentando un tipo de democracia representativa en la cual jamás pensó, fiel a un sistema de democracia directa y colectiva más afín a su planteamiento contractual, lo cierto es que, frente a Hobbes, el contrato social rousseauiano parece pecar de ciertas debilidades metodológicas.

El estado de naturaleza como un estado idílico, en donde los hombres viven en completa armonía, aun siendo –como en Hobbes– un recurso metodológico, carece



del realismo que sí posee este en el *Leviathan*. Hobbes no concibe sociedades ideales primitivas sino, más bien, trata de describir un estado actual de desorganización que potencialmente podría conducir a la sociedad a una situación caótica irreversible, como la que de alguna manera se estaba viviendo entonces.

### **Kant: justicia como contrato consensual**

Kant es el último eslabón de la tradición clásica del contractualismo y sus reflexiones estarán orientadas a la “búsqueda del principio de legitimidad democrática” (Fernández, 1991). Para Kant el contrato social debe ser una idea regulativa racional que fundamente el orden jurídico del Estado, convirtiéndose en la pauta o idea política que oriente a la sociedad civil frente a aquél Kant (citado en Fernández, 1991).

Kant no se enfrasca en la estéril discusión, que ya para entonces se planteaba, de que la teoría del contrato social suponía una situación inexistente o, al menos, inverificable y que ello invalidaba su pretensión regulativa. Para Kant, la fuerza de la idea del contrato social reside, precisamente, en eso: en que es una idea de la razón y que, como tal, se basa en “principios racionales a priori”, constituyéndose, por tanto, en una norma ordenadora de la sociedad con plena autoridad de derecho (Fernández, 1991).

Además de este carácter racional que Kant le confiere al contrato social hay un rasgo adicional que parece querer corregir aquellos sesgos de “democracia totalitaria” que se desprendían del contrato social formulado por Locke y Rousseau. Aunque para Kant, una vez establecido el orden jurídico, el pueblo no puede rebelarse ya contra ese poder constituido, sin embargo, sí acepta la facultad del ciudadano para no obedecer ninguna ley que le resulte ajena a su conciencia: “Mi libertad externa deberá explicarse más bien así: es la facultad de no obedecer a ninguna ley externa si no he podido dar mi consentimiento para ella” Kant (citado en Fernández, 1991, p. 167).

Con ello Kant pretende superar la imposición de la decisión mayoritaria sobre la conciencia individual planteada por Rousseau, lo cual, además, sería plenamente congruente con su filosofía moral, a través de la interiorización autónoma de la ley externa. Como se recuerda, la moral kantiana gravita en torno a “la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad”, en oposición a “la heteronomía de la voluntad como origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad” (Kant, 1986, p. 52). Tal como se refiere a continuación:

La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley (...) El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal. (Kant, 1986, p. 52)

Tales afirmaciones están directamente relacionadas con el carácter formal, racional y universal de los imperativos categóricos, formulación que se reconstruirá en el segundo capítulo, y cuyo propósito no es otro que la organización de la sociedad: "(...) todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines" (Kant, 1986, p. 50), cuya máxima será, "obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal" (Kant, 1986, p. 50).

El fundamento moral del contrato social nos remite, necesariamente, al corazón de la filosofía moral kantiana: el problema de la libertad y su antinomia con la causalidad. Más adelante, reconstruiremos esta problemática a la que Rawls intentará dar respuesta y que en Kant se diluye entre las corazas del sujeto monológico. Pero, sin duda, el criterio de legitimación, que en Hobbes todavía respondía a unos principios de derecho natural, los cuales condicionaban la permanencia del pacto, cambia sustancialmente de carácter en Locke, en tanto queda subsumido como el procedimiento que da nacimiento a la sociedad civil, y adquiere un sesgo absolutista en Rousseau al conferirle a la voluntad general la connotación moral de infalibilidad.

Kant comprende lo peligroso que es amarrar el criterio de legitimación del orden jurídico-político positivo a un elemento tan vaporoso como es el del acuerdo mayoritario, tan volátil entonces como lo es ahora. De allí su afán por encontrar otro camino a través del cual darle una fundamentación adecuada al contrato social que le dé garantías suficientes para no caer seducido por los espejismos que las mayorías pudieran concebir con el fin de justificar cualesquiera medidas. La historia, como terriblemente aprendimos, acabó dándole la razón a Kant.

Pero lo importante es observar que, de cualquier manera, Kant intenta superar el caprichoso criterio de legitimidad fundamentado en el consenso mayoritario, que ya él intuía tan arbitrario como el de la "autoridad paterna" de la monarquía, por un principio a priori de la razón, la libertad, desde el cual darle una base consistente a la deducción trascendental de la idea del derecho y estado (González, 1984), definiendo un principio menos movedizo que los sugeridos por esas expresiones heterónomas de la moral popular.

En efecto, ninguna máxima que pretenda orientar actos de nuestra vida cotidiana, incluyendo las que determinan nuestra acción social y política, puede ser ajena al marco general definido por la autonomía de la moralidad, y su principio de libertad,

que se expresa en tales imperativos. Toda acción humana, en cuanto pretenda ser moralmente legítima, debe pasar por tales raseros.

El principio de legitimidad democrática encuentra su fundamento en la autonomía moral del individuo, incluso sin que Kant acepte el derecho de rebelión contra un orden establecido, aunque sí el de la plena “libertad de la pluma” para criticar y cuestionar las acciones del Estado, por parte del ciudadano Kant (citado en Fernández, 1991).

## Justicia y Norma Básica en el Iuspositivismo

### La norma fundamental como justicia vacía: Kelsen

La teoría kelseniana sobre la norma básica tiene su principal expresión en la *Teoría Pura del Derecho*, en cualquiera de sus dos versiones, la de 1934<sup>8</sup> y la de 1960. Kelsen intenta superar lo que se llamaría la antinomia jurídica que para él consistía en hacer depender la validez del derecho ya del sustento ético de la norma, ya de la eficacia de esta. En otras palabras, lo que Kelsen quería superar era, de una u otra manera, tanto la concepción iusnaturalista como la realista sobre la validez del derecho.

En ese propósito, Kelsen retoma la pregunta de su maestro Kant y la aplica al campo del derecho: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento y la experiencia jurídica? En una estrategia análoga a la kantiana en la *Crítica de la Razón Pura*, Kelsen considera dos condiciones a priori del conocimiento jurídico: la primera, la existencia de un sistema jurídico de estructura piramidal y, de otra, condición a su vez de la primera, una norma fundamental, fuente de validez de todo el sistema, que Kelsen concibe como condición lógico-epistemológica del sistema. Es decir que, en últimas, la norma fundamental es concebida como una especie de condición vacía que concreta igualmente los dos postulados básicos de la teoría kelseniana: la pureza metódica y la neutralidad axiológica (Fernández, 1991).

Pero ya desde un comienzo la norma fundamental revela sus limitaciones y contradicciones. En efecto, Kelsen la define como una norma hipotética, no pensada, no fundamentada, que no es fruto de voluntad y, por tanto, no tiene contenido material. Pero parte de sus tareas son las de transformar categorías del ser al deber ser jurídico, así como determinar criterios creadores de derecho, además de ser fuente de unidad, completud y coherencia del sistema jurídico en su conjunto (Bobbio, 1993). La cuestión que se evidencia es de qué manera una norma sin contenido material

---

8 Se recomienda ver la traducción de la versión francesa de 1953, fiel a la versión original de 1934.

puede, efectivamente, cumplir esas tareas que suponen, precisamente, definir con claridad un contenido sustantivo de la misma que posibilite la transformación de normas del ser en deber ser jurídico (Hoerster, 1992).

Como es sabido, el genocidio nazi compele a Kelsen –víctima del régimen nacionalsocialista–, a replantear su teoría del derecho. En 1960 aparece la segunda versión de la *Teoría Pura del Derecho* donde es evidente un giro substancial: a diferencia de la del 34, el juez aquí aparece como creador de derecho, no solo de normas generales sino particulares, de una parte y, de otra, se morigera la vertical afirmación de la inexistencia de lagunas y antinomias al interior de un sistema jurídico. La razón del giro no puede explicarse sino por la apuesta de Kelsen a que la discrecionalidad del juez evite, en casos de injusticia extrema como la que se había presentado durante el genocidio nazi, volver a revivir tales crímenes dotando al sistema jurídico de una instancia de corrección –al menos en la figura del juez– que pudiera evitarlo (Kelsen, 1997).

Pero el giro de Kelsen, al no ir acompañado de un cambio en su doctrina de la norma fundamental que se mantiene anclada a la de ser una condición lógico-epistemológica de validez del sistema jurídico, lanza la teoría del derecho kelseniana en brazos, de una parte del realismo, ya que el juez es ahora concebido como creador de derecho, pero también, indirectamente, del iusnaturalismo en cuanto que el juez tendrá que acudir a su propio espectro de valores para evitar que el sistema jurídico llegue a extremos de máxima injusticia (Kelsen, 1997).

Tal vez sea en buena parte por todas estas inconsistencias de su teoría de la norma fundamental que, en 1962, dos años después de la publicación de la segunda edición de la *Teoría Pura del Derecho*, Kelsen, en conferencia pronunciada en Salzburgo, decida abjurar de su doctrina y reconocer que no puede sostener más su teoría en el convencimiento de que una norma como la fundamental tiene que ser una norma con contenido material, no simplemente lógico-formal (Cracogna, 1998).

Y aquí vale la pena retrotraerse a un texto que sirve de base a la primera edición de la teoría pura del derecho del 34 y que, sin duda, lleva la impronta de la discusión con Pashukanis, el teórico marxista del derecho. Aquí sí, expresamente, Kelsen defiende el contenido material de la norma fundamental que, de mantener así, no solo le hubiera evitado tan radicales giros que, a nuestro modo de ver, dan al traste con la teoría kelseniana sobre la norma fundamental, sino que desarma a todo sistema jurídico, pero, en especial, al positivismo de instrumentos de corrección o, como sabrá verlo Hart, incluso de la posibilidad de resistencia legítima al derecho. Imposibilidad que Kelsen había heredado del contractualismo de Kant y su defensa formal y formalista de la obediencia absoluta al derecho.

En efecto, el no reconocer el contenido material de la norma fundamental tiene dos órdenes de consecuencias para la teoría kelseniana: la primera, que la legitimidad tiene que ser meramente procedimental ya que, al ser vacía, no requiere la norma básica ningún tipo de congruencia con la eticidad que busca regular. Y que la obediencia a la norma es imperativa y absoluta y descansa básicamente en la coacción y no en el reconocimiento a la autoridad de esta. Y, segunda, que el juez, al no poder acudir a un contenido específico de la norma fundamental en casos de injusticia, lagunas o antinomias del sistema jurídico, dada su vaciedad, tiene que acudir o a su propio catálogo de valores, recayendo en el iusnaturalismo, o a su discrecionalidad subjetiva, recayendo en el realismo.

De ahí que no sea extraño el que Kelsen abjure de su teoría, por las contradicciones que la doctrina de la norma básica generaba en su interior. Pero, al menos, tiene la valentía de reconocer sus aporías, evidenciando con ello no solo una honestidad intelectual que pocos autores poseen sino poniendo de presente las tensiones al interior del positivismo kelseniano que Hart intentará resolver. Tensiones que se manifiestan, precisamente, en las ambivalencias que la norma fundamental supone, sin explicitar, entre las dimensiones política, moral y jurídica que aparentemente convergen en ella.

### **Hart: justicia y Derecho Mínimo Natural**

La teoría haitiana parte de lo que Hart (1995) llama “las perplejidades de la teoría jurídica” que, en lo fundamental, consisten en tres: la reducción del derecho a órdenes respaldadas por amenazas, la separación entre derecho y moral y la consideración axiomática del derecho. El libro de Hart (1995) intentará dar respuesta a estas tres perplejidades del pensamiento jurídico contemporáneo que son, a su vez, las principales debilidades en la consideración epistemológica que el positivismo ha hecho de los sistemas jurídicos.

Para resolver la primera perplejidad Hart acude a una distinción entre reglas primarias y reglas secundarias. Las primeras son reglas de obligación, propias de sistemas jurídicos primitivos o prejurídicos, de carácter estático, que no contemplan el consentimiento deliberante de los afectados, sino que se imponen en su inmediatez por la fuerza. Este nivel se identificaría con lo que puede denominarse “órdenes respaldados por amenazas” que, sin embargo, adolecerían de tres defectos: primero la falta de certeza sobre la eficacia de su aplicación; segundo, el carácter estático que las distingue para acomodarse a nuevas circunstancias; y, tercero, la difusa presión social que suponen.

En vista de todo ello, Hart propone que el remedio para cada uno de estos tres defectos principales de esta forma simple de estructura social consiste en complementar las reglas primarias de obligación con reglas secundarias que son de un tipo distinto.

Estas reglas tienen como funciones específicas subsanar los defectos de las reglas primarias. El complemento para la cualidad estática del régimen de reglas primarias consiste en lo que Hart llama *reglas de cambio* que facultan a un individuo o cuerpo de personas a introducir nuevas reglas primarias para la conducción de la vida del grupo y a dejar sin efecto las reglas anteriores. El complemento para remediar la insuficiencia de la presión social difusa consiste en establecer reglas secundarias de *adjudicación* que definen conceptos y confieren potestades jurisdiccionales para dirimir los conflictos entre normas (Mazurek, 1992).

Pero la más importante es la tercera, concebida para remediar la falta de certeza de un sistema prejurídico: esta es la denominada *regla de reconocimiento* que caracteriza el paso del mundo prejurídico al jurídico y que permite definir la identificación incontrovertible de las reglas primarias. Es esta la que introduce, no solo la noción de un sistema jurídico unificado y, en ese orden, la idea de validez jurídica. La combinación de reglas primarias de obligación con reglas secundarias de reconocimiento, cambio y adjudicación constituye la médula del sistema jurídico y una poderosa herramienta de análisis (Ramos, 1989).

Para evitar el carácter difuso de la norma fundamental kelseniana que, como hipotética y no pensada, no da claridad sobre la validez o no de las normas específicas, Hart acude a una interesante precisión que busca determinar el carácter empírico de la regla de reconocimiento (no meramente como condición lógico-epistemológica) y que es la de ser expresión del punto de vista interno de un sistema jurídico. En efecto, como regla de tanteo y para superar la ambigüedad lingüística natural del derecho, Hart (1995) acude a una noción de reconocimiento que, en la tradición analítica, intentará definir la validez de las normas acudiendo a la práctica que, comunicativamente, expresa a diario ese punto de vista interno sobre las normas que pertenecen o no a un sistema jurídico y que esta encarnado en los operadores jurídicos de ese sistema. Son ellos quienes en sus prácticas y usos lingüísticos determinan y definen cuales son las normas validas a partir de esa regla de reconocimiento que todos reconocen como regla última y criterio supremo del sistema.

Pero la regla de reconocimiento proyecta dos frentes problemáticos. El primero es que, aunque el punto de vista interno predica la validez de las normas y su pertenencia al sistema, este supone un punto de vista externo que es el que predica la legitimidad y eficacia general del sistema. En otras palabras, queda claro que el

punto de vista interno define empíricamente la validez, pero no la legitimidad ni eficacia del sistema que depende en últimas de un punto de vista externo al mismo, es decir, de un observador del sistema jurídico determinado. Con ello Hart, aunque desborda la indefinición de la norma fundamental kelseniana, no supera la tensión planteada por Kelsen entre validez y eficacia, si bien rebasa la noción formalista-procedimental de legitimidad sobre la que descansaba, además, la imperatividad coactiva de la norma y el rechazo a cualquier posibilidad de desobediencia al derecho.

El segundo frente hace referencia a la segunda perplejidad de la que habla Hart (1995) al inicio de su libro y que remite a la necesidad de replantear la relación entre derecho y moral. Para evitar el absurdo conflicto entre derecho y moral que en Kelsen desemboca en la negación de la moral y la prevalencia coactiva del derecho, lo que lo reduce a ordenes respaldadas por amenazas, Hart –en una genial alternativa que más tarde será replicada por Habermas– y para evitar recaer en una postura premoderna de identificación entre el derecho y la moral, recurre a considerar la necesidad de una relación congruente entre ambos sistemas que, al no poder ser horizontal tiene que fundarse en un sustrato común al que ambos sistemas normativos tengan que responder: el del *derecho mínimo natural* (Hart, 1995).

Para Hart debe existir, de alguna manera, una concordancia entre el sistema jurídico y el sistema moral, pese a su mutua y recíproca irreductibilidad, dada la naturaleza normativa de ambos sistemas. Cuatro características distinguen la relación entre derecho y moral: primero, la observancia de normas morales es más importante que la observancia de normas jurídicas; segundo, las normas morales son inmunes a los cambios deliberados, como no pueden serlo las jurídicas; tercero, el carácter voluntario de las transgresiones morales es diferente al de la transgresión jurídica; y, cuarto, la forma de presión moral es diferente a la coacción en el derecho.

Hart (1995) sintetiza en cinco principios el contenido de este derecho mínimo natural, cuyo objetivo es hacer congruentes las verdades elementales de la dimensión moral con las reglas de conducta universales de la dimensión jurídica. Tales principios son: primero, dada la vulnerabilidad de la existencia humana, el de no matar; segundo, considerar una igualdad aproximada entre los hombres para lograr una relativa estabilidad institucional; tercero, reconocer la necesidad de un egoísmo restringido, sin lo cual es imposible cualquier equilibrio social; cuarto, aceptar que, dados los recursos limitados existentes, se hace necesaria una cierta forma de propiedad; y, quinto, el requerimiento de un orden jurídico coactivo que garantice la obligatoriedad de la voluntad general de los asociados (Fernández, 1991).

Hart acepta la necesidad de ese derecho mínimo natural como elemento extrasistémico de corrección moral para lograr un sistema jurídico íntegro, pero “laicizando” su contenido y despojándolo de todo tipo de connotaciones fundamentalistas premodernas, fiel a la tradición empirista y analítica inglesa. Pero en el momento en que, adoptando la diferenciación de Dworkin, se presentan casos difíciles al interior de un sistema jurídico, en especial casos que comprometan ese derecho mínimo natural, tendríamos que reconocer que, al decidir en derecho, el juez se vería obligado a remitirse a los mismos en tanto punto de vista interno del sistema y, en ese orden, habría que aceptar que la regla de reconocimiento si supone principios morales de algún tipo y, en consecuencia, que es normativa no solo en sentido moral sino también jurídico y que no es meramente empírica como lo pretendía Hart (Hernández, 1989). Con lo que se siguen evidenciando las aporías y tensiones del positivismo que, si bien Hart supera en unos aspectos en relación a Kelsen, abre en otros con su reconceptualización de la norma básica en términos de regla de reconocimiento.

### **Rawls: la Teoría de la Justicia (1971)**

Rawls busca fundamentar una teoría de la justicia como imparcialidad que supere la concepción convencional del utilitarismo, evitando igualmente los excesos abstractos de lo que denomina intuicionismo. Para ello plantea unos principios de la justicia desde los cuales se derive todo el ordenamiento social pero cuya selección garantice, primero, la necesidad racional de los mismos, segundo, su rectitud moral y, tercero, una base consensual que los legitime. De allí porqué precise darle contenido ético-racional al contrato social y carácter contractual a los imperativos morales kantianos para superar lo que eventualmente podrían considerarse debilidades en ambos planteamientos, a saber: un contrato social que, aunque asumido por la mayoría, pueda ser arbitrario, y unos imperativos morales que carezcan de la necesaria deliberación colectiva.

### **Los constructos de la justicia**

Rawls va a concebir un procedimiento de argumentación moral para garantizar que los principios de la justicia sean escogidos contractualmente, pero rodeando ese contrato de todas las garantías necesarias para que sea el de hombres racionales y morales que no contaminen con sus juicios egoístas la imparcialidad de estos. Un primer constructo que utiliza inicialmente para ello será el de la posición original, con el cual se pretende describir un estado hipotético inicial que garantice la imparcialidad de los acuerdos fundamentales:” (...) la posición original es el *statu*



*quo* inicial apropiado que asegure que los acuerdos fundamentales alcanzados en ella sean imparciales” (Rawls, 1971, p. 35).

Allí se trata de averiguar cuáles principios sería racional adoptar en una situación contractual, sin caer en el utilitarismo y sin partir de las preconcepciones propias del intuicionismo. Rawls, entonces, imagina una situación en la que todos están desprovistos de información que pueda afectar sus juicios sobre la justicia, excluyendo así el conocimiento de las contingencias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les introducen preconceptos en la selección de los principios directores: “El concepto de la posición original (...) es el de la interpretación filosóficamente más favorable de esta situación de elección inicial con objeto de elaborar una teoría de la justicia” (Rawls, 1971, p. 35).

La posición original debe garantizar una situación inicial de absoluta neutralidad que asegure la imparcialidad de los principios de justicia. En ese propósito “(...) parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios” (Rawls, 1971, p. 36). De igual manera, así como se considera razonable que no haya situaciones iniciales de ventaja o desventaja tampoco lo es que los principios generales sean, como en el caso del utilitarismo, proyecciones sociales de los intereses individuales de los participantes: “Parece también ampliamente aceptado que debiera ser imposible el proyectar principios para las circunstancias de nuestro propio caso” (Rawls, 1971, p. 36).

Con el fin de garantizar la mayor imparcialidad de los principios se requiere establecer una serie de restricciones de información que no les permitan a los participantes un conocimiento específico de las circunstancias sociales que los coloque en ventaja entre sí mismos, pero también, frente a otras generaciones que no están presentes en la situación contractual. En tal sentido, “(...) se excluye el conocimiento de aquellas circunstancias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les permiten que se dejen guiar por sus prejuicios” (Rawls, 1971, p. 36).

Si lo anterior constituía la condición de posibilidad general para lograr que en el procedimiento de selección de los principios todos los agentes estuvieran en una situación “neutra” similar, Rawls recurre enseguida a un mecanismo más específico para garantizar ello. El velo de ignorancia es el subconstructo que permite, efectivamente, que al interior de la posición original todos sean iguales y tengan los mismos derechos en la manera para escoger los principios de la justicia.

El propósito del velo de ignorancia es representar la igualdad de los seres humanos en tanto personas morales y asegurar que los principios no serán escogidos

heterónomamente: “(...) el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno y que son capaces de tener un sentido de la justicia” (Rawls, 1971, p. 37).

Las partes no pueden conocer determinada información que viciaría los contenidos de los principios de justicia. No conocen su posición social, sus talentos o capacidades, sus rasgos psicológicos, como tampoco las condiciones políticas, económicas o culturales de su propia sociedad ni la generación a la que pertenecen. Aunque no conocen esta información específica sobre sí mismos y su sociedad, sí tienen acceso, por el contrario, a cierto tipo de información general tal como que la estructura social debe regirse por principios de justicia, así como a teorías y leyes generales de carácter político, económico y psicológico que pueden contribuir en sus deliberaciones sobre los principios de justicia: “Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus dotes naturales y por lo tanto nadie está en posición de diseñar principios que le sean ventajosos(...)” (Rawls, 1971, p. 166).

La posición original y el velo de ignorancia hacen posible un consenso unánime sobre los principios de la justicia que, de otra manera, sería imposible concertar con garantías consensuales y morales suficientes sobre el contenido de estos:

Las restricciones sobre la información particular (...) son (...) de importancia fundamental. Sin ellas no tendríamos la posibilidad de elaborar ninguna teoría definida de la justicia. Tendríamos que quedarnos satisfechos con una fórmula vaga (...) sin ser capaces de decir mucho (...) acerca del contenido mismo de dicho acuerdo. (Rawls, 1971, p. 167)

Para Rawls, la posición original y el velo de ignorancia constituyen la situación y el mecanismo que permite que los principios de justicia satisfagan dos condiciones que los modelos contractualistas anteriores no habían logrado realizar. Primero, garantizar plenamente el procedimiento y la base consensual del contrato social; y, segundo, gracias a lo anterior y a las restricciones de información impuestas por el velo de ignorancia, imprimirle a la selección de los principios de la mayoría la legitimidad moral que evite cualquier asomo de arbitrariedad.

Pero la primera objeción que podría hacerse a este planteamiento afirma el mismo Rawls (1971), es que al desconocer las particularidades de su vida y de la vida social, las partes no tendrían criterios sólidos para seleccionar los principios de justicia más adecuados, cayendo en el abstraccionismo en el que han caído otros modelos o concepciones de justicia.

Con el fin de evitar la objeción anotada Rawls introduce, pues, la noción de bienes primarios, de especial importancia en su teoría, por cuanto que son ellos los que

le imponen límites de realidad, tanto a la concepción como a la realización de los principios de justicia seleccionados en la posición original a través del velo de ignorancia. Tales bienes primarios, fundamentales para el individuo en tanto persona moral y ciudadano, cuya noción es posteriormente profundizada por Rawls.

Estos bienes primarios son necesidades que los ciudadanos, como personas libres e iguales, requieren para el desarrollo de sus planes racionales de vida y, como tales, tienen conocimiento de ellos en sus consideraciones al interior de la posición original, en cuanto saben que los principios de justicia deben asegurarles un número suficiente de estos en su vida ciudadana.

El argumento para los principios de la justicia no supone que los grupos tengan fines particulares, sino solamente que desean ciertos bienes primarios. Estas son cosas que es razonable querer, sea lo que fuere lo que se quiera. Así, dada la naturaleza humana, el querer estas cosas es una parte de su racionalidad (...) La preferencia por los bienes primarios se deriva, entonces, de las suposiciones más generales acerca de la racionalidad de la vida humana. (Rawls, 1971, pp. 289-290)

Del procedimiento de discusión contractual moralmente válido y legítimo, Rawls (1971) deriva un segundo constructo, el de los dos principios básicos de su teoría de la justicia. Los principios buscan regular la estructura básica de la sociedad y disponen la organización de los derechos y deberes sociales, así como los parámetros económicos que pueden regir a los individuos que la componen. El primer principio define el ordenamiento constitucional de la sociedad y el segundo la distribución específica del ingreso, riqueza y posibilidad de posición de los asociados.

En el marco de ellos, Rawls introduce un nuevo subconstructo, de especial importancia, que denomina *orden lexicográfico consecutivo*, un “orden serial” por el cual ningún principio interviene mientras no hayan sido satisfechos los primeros. De esta forma, el principio de igual libertad será situado en una jerarquía anterior y con un carácter inalienable, quedando el principio regulador de las desigualdades económicas y sociales supeditado a él. El orden lexicográfico consecutivo garantiza no solo el orden de aplicación de los principios, sino el criterio permanente para solucionar los eventuales conflictos de interpretación y aplicación que puedan presentarse.

El orden lexicográfico define las dos normas de prioridad. En primer lugar, la prioridad de la libertad, y, en segundo lugar, la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar: Estos principios no solo constituyen el fundamento consensual de todo el ordenamiento jurídico positivo, sino que, simultáneamente, son un criterio de interpretación y legitimación de todas las medidas que el Estado tome en torno a la sociedad. De ellos se derivan, pues, tanto las interpretaciones constitucionales

como las interpretaciones ciudadanas sobre las leyes y medidas que afectan el orden social.

### **Los constructos de las instituciones de la justicia**

Rawls enmarca la “posición original” como el primer momento de lo que ha llamado la secuencia *de cuatro etapas*. La segunda etapa estaría caracterizada por un congreso constituyente que desarrolla en términos jurídico-positivos los principios de justicia, a nivel constitucional, que habrán de regular la estructura básica de la sociedad y que a su vez determinan las dos siguientes etapas: la de los congresos legislativos subsecuentes y la de la aplicación jurisdiccional y la administración pública de las normas en casos de conflicto específicos.

En este punto queda claro que, más allá de su significación como procedimiento de justificación moral, la posición original expresa el imperativo político porque en la cumbre de la pirámide jurídico-político, la norma básica –en palabras de Kelsen (1992)– sea el producto de un consenso que le confiera no solo legitimidad al sistema sino validez, logrando que en ese fundamento consensual coincidan, a un mismo tiempo, como lo sugiere Hart (1995), el punto de vista interno que predique la validez del sistema jurídico y el punto de vista externo que predique la eficacia y legitimidad del mismo.

Estas etapas, que en Rawls responden a dos momentos diferentes, vienen determinadas por su pretensión inicial sobre el papel de la justicia: el de regular el sistema de cooperación social forjando instituciones virtuosas que le permitan a la ciudadanía la realización imparcial de sus planes racionales de vida. Los principios de justicia fueron concebidos, no para hacer virtuosas a las personas sino para hacer virtuosas a las instituciones, pues son ellas las que deben poder regular los conflictos e identidades de intereses de la sociedad, garantizando con su imparcialidad el sistema de cooperación social que la rige y la estructura general bien ordenada que debe caracterizarla. En estas etapas, el velo de ignorancia también es consustancial a las mismas, pero deviene más tenue en la medida en que la vida social exige de las disposiciones legislativas y jurisdiccionales una regulación específica de los casos pertinentes.

El objetivo primordial de las etapas constitucional, legislativa y judicial será garantizar que los principios de justicia vayan filtrando, en sus aplicaciones concretas, todas las instituciones y situaciones sociales que precisen su regulación. La etapa constitucional desarrolla el primer principio mientras que la legislativa desarrolla el segundo, siendo el tercero el guardián de los dos. Rawls, además, le confiere a la ciudadanía, en caso de no ser adecuadamente aplicados los principios, la posibilidad de acudir a mecanismos

como la *objección de conciencia* y la *desobediencia civil* con el fin de garantizar la correcta aplicación de estos.

Estos dos mecanismos, los cuales deben ser garantizados plenamente por la constitución política, son instrumentos de supervisión, presión y resistencia de la ciudadanía sobre el ordenamiento jurídico positivo, para que este cumpla en forma efectiva, a través de sus disposiciones legales, decisiones judiciales y políticas públicas, el sentido y alcance de los principios de justicia. Con lo cual Rawls supera la gran debilidad del contractualismo clásico, salvo quizás Hobbes aunque incluido Kant, que siempre desecharon la posibilidad de acudir a cualquier forma de resistencia ciudadana.

### **Los constructos de los fines de la justicia**

Rawls introduce un tercer constructo estructural, el del equilibrio reflexivo, con el cual la plausibilidad de los principios se irá comprobando paulatinamente al contraponerlos con las propias convicciones y proporcionar orientaciones concretas, ya en situaciones particulares. Se denomina equilibrio porque “(...) finalmente, nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación” (Rawls, 1971, p. 38).

Equilibrio que Rawls no concibe como algo permanente sino sujeto a transformaciones por exámenes ulteriores que pueden hacer variar la situación contractual inicial. El equilibrio reflexivo admite dos lecturas. La primera lectura metodológica, se trata de buscar argumentos convincentes que permitan aceptar como válidos el procedimiento y los principios derivados. No basta justificar una determinada decisión racional sino deben justificarse también los condicionantes y circunstancias procedimentales. En este sentido, se busca confrontar las ideas intuitivas sobre la justicia, que todos poseemos, con los principios asumidos, logrando un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta alcanzar una perfecta concordancia.

Con esto se intenta razonar conjuntamente sobre determinados problemas morales, poniendo a prueba juicios éticos del individuo. Así, la racionalidad moral se convierte en racionalidad deliberativa y la situación ideal es contrastada y enjuiciada por la razón práctica, propiciando la transformación de los imperativos morales abstractos en normas ideales específicas que el individuo, en tanto sujeto moral y ciudadano, se compromete a cumplir por cuanto han sido fruto de un procedimiento consensual de decisión y de su libre elección racional.

El equilibrio reflexivo se constituye en una especie de auditaje subjetivo desde el cual el individuo asume e interioriza los principios concertados como propios,

pero con la posibilidad permanente de cuestionarlos y replantearlos de acuerdo con nuevas circunstancias. Ello se convierte en un recurso individual que garantiza que el ciudadano, en tanto es persona moral, pueda tomar distancia frente a las decisiones mayoritarias que considere arbitrarias e inconvenientes. De esta manera, la “exigencia de unanimidad (...) deja de ser una coacción” (Rawls, 1971, p. 623).

La voluntad general no puede ser impuesta con el argumento de ser moralmente legítima por ser mayoritaria: tiene que ser subsumida libremente por el individuo, en todo tiempo y lugar. El contrato social tiene que tener la posibilidad de ser legitimado permanentemente, no solo desde el impulso del consenso mayoritario sino, primero que todo, desde la conciencia individual del ciudadano que pueda disentir del orden jurídico existente.

La segunda lectura del equilibrio reflexivo es política y, sin duda, más prospectiva. Aquí, los principios deben ser refrendados por la cotidianidad misma de las comunidades en tres dimensiones contextuales específicas: la de la familia, la del trabajo y la de la comunidad, en general. Solo cuando desde tales ámbitos los principios universales pueden ser subsumidos efectivamente, se completa el proceso.

En este punto pueden darse varias alternativas: la primera es la aceptación de los principios, y del ordenamiento jurídico-político derivado de ellos, por su congruencia con nuestro sentido vital de justicia. La segunda es la marginación del pacto, pero reconociendo que los demás sí pueden convivir con ellos y que es una minoría la que se aparta de sus parámetros, reclamando tanto el respeto para su decisión como las mismas garantías que cualquiera puede exigir dentro del ordenamiento. La tercera es el rechazo a los principios y la exigencia de recomenzar el contrato social, es decir, el reclamo por que el disenso radical sea tenido en cuenta para rectificar los términos iniciales del mismo. Normativamente significa que el pacto nunca se cierra y que siempre tiene que quedar abierta la posibilidad de replantearlo.

Como es evidente, pese a sus ecos analíticos que, sin duda, le confieren rigor conceptual a la exposición –más allá de la densidad que, no pocas veces, le imprime– la *Teoría de la Justicia* aborda, claramente, la problemática de la legitimidad de los ordenamientos jurídico-políticos contemporáneos, logrando plantear una interesante alternativa que relaciona la justificación moral del sistema por parte de los agentes morales potenciales que lo constituirían, con los términos de legitimación política que, colectivamente, le dan su sustento intersubjetivo, así como los referentes que, desde ello, determinan su validez jurídica y, finalmente, las condiciones de posibilidad social que, desde la refrendación o no de los principios e instituciones en general, permitan darle estabilidad a la sociedad en su conjunto.

## La Polémica Liberal-Comunitarista y la Justicia

*La justicia como competencia salvaje.* El planteamiento rawlsiano genera un debate sin precedentes en el campo de la filosofía moral y política que, aunque se inicia en los Estados Unidos, se extiende rápidamente a Europa y otras latitudes por sus implicaciones para la estructuración o reestructuración institucional de los Estados y sociedades, en el marco de una tendencia globalizadora que exige radicales reformas internas en los mismos.

Las primeras reacciones a la propuesta rawlsiana, en la misma década del 70, van a provenir, desde la orilla liberal, de los modelos neocontractualistas de Nozick y Buchanan, siguiendo a Hobbes y Locke respectivamente, y más tarde, aunque en forma menos sistemática, la del mismo Hayek. Un tanto tardía, diez años después, Gauthier igualmente se inscribe en el marco de esta crítica liberal a Rawls. Todas teniendo como denominador común la reivindicación de la libertad sin constricciones, la autorregulación de la economía sin intervencionismo estatal, la minimización del Estado y la reivindicación del individuo y su racionalidad instrumental.

La propuesta más representativa de esta tendencia sin duda la constituye la posición libertariana de Robert Nozick. Su planteamiento se basa en tres principios: el 'principio de las transferencias' según el cual cualquier cosa adquirida justamente puede ser transferida libremente; el 'principio de la adquisición inicial justa' y el 'principio de rectificación de justicia' que proporciona el criterio para actuar sobre las adquisiciones injustas. De ellos, paulatinamente, Nozick (1988) justifica la existencia de un *Estado Mínimo* que, en términos contemporáneos, estaría actualizando el ideal anarquista de la plena jurisdicción del individuo sobre sí mismo sin intervenciones estatales, su racionalidad maximizadora de utilidades, poniendo de presente, con ello, el poderoso potencial utópico del ideario neoliberal.

Buchanan (1975), por su parte, siguiendo el modelo hobbesiano, va a reivindicar el carácter absoluto del estado de naturaleza inicial, en cuanto lo que en él se gana no puede posteriormente ser desconocido por el estado político. El contrato constitucional, de donde surge el orden estatal, solo puede convalidar lo que los actores ya han adquirido de hecho -por la fuerza o por su capacidad productiva- en el estado de naturaleza, potenciando la optimización de sus utilidades futuras a través del establecimiento de un marco de derechos constitucionales que así lo propicien.

Hayek (1995), pese a que en un primer momento no desarrolla una crítica a Rawls (su obra se publica en tres tomos durante un periodo de seis años) fundamenta un duro y punzante cuestionamiento al modelo de estado de bienestar y su concepción de

justicia distributiva. La noción básica girará en torno al principio de autorregulación de la esfera económica y la necesidad de una intervención moderada que fije reglas a largo plazo que permita a los agentes económicos, particularmente, reconocer con claridad las condiciones superestructurales que pretendan imponerse a la dinámica del mercado.

Gauthier (1998) plantea, mucho más tarde, en una crítica más general a Rawls, que el problema fundamental de la ética moderna es la reconciliación de la racionalidad con la moralidad. Es valioso, afirma, partir de nuestras concepciones intuitivas de racionalidad y moralidad en orden a intentar tal reconciliación. La teoría de la justicia de Rawls cree haberlo conseguido en cuanto los principios de justicia escogidos son los principios que personas racionales seleccionan, en condiciones de igualdad, para promocionar sus propios intereses.

El concepto de racionalidad que emplea Rawls lo identifica con la maximización de la utilidad individual en la suposición de que hay una clase de bienes sociales primarios cuyo incremento representa siempre un incremento de utilidad. A juicio de Gauthier (1998), una ideología se caracteriza por la identificación de una determinada concepción de racionalidad con el concepto mismo. La aceptación por parte de Rawls de esa concepción de razón dominante en la sociedad determina de algún modo su propio marco ideológico el cual se identifica con el marco liberal individualista. La crítica de Gauthier se orienta a que es necesario modificar el principio de la diferencia dado el marco liberal individualista.

Rawls distingue los derechos y libertades fundamentales de los beneficios económicos y sociales. Los primeros han de ser concebidos como iguales para todos, mientras que los segundos han de distribuirse de acuerdo con lo que Rawls (1971) llama el *principio de diferencia* el cual afirma, esencialmente, que ha de maximizarse en forma prioritaria el bienestar de las personas representativas de la peor situación. La concepción liberal permitiría que la distribución de riqueza y renta fuese determinada por la distribución natural de capacidades naturales y talentos, mientras que la concepción democrática rawlsiana no permite que la riqueza y la renta sean determinadas por la distribución de talentos naturales.

Para Gauthier (1998), dado que la postura de Rawls elimina las contingencias de la dotación natural, este carácter anulador de la teoría rawlsiana de la justicia es incompatible con la base contractual que presume reivindicar. Si se acepta el marco contractual implicado por la concepción maximizadora de la racionalidad entonces nos vemos abocados a una concepción de la justicia cercana a la concepción liberal, que, empero, Rawls, rechaza. Tal contradicción desembocaría en que no se habría



llevado a cabo, efectivamente, la pretendida reconciliación entre racionalidad y justicia que Rawls procuraba.

**Justicia y comunidad.** Iniciando la década de los 80 se origina la reacción comunitarista de MacIntyre, Taylor, Walzer y Sandel que da origen a una de las más interesantes polémicas filosófico-políticas del siglo XX. MacIntyre (1981) representa el mundo moral contemporáneo como un conflicto de tradiciones con formas de vida social y racionalidades prácticas no solo diferentes sino, en muchos casos, diametralmente opuestas. Cada cultura es parte de una historia y una tradición con una concepción de justicia y racionalidad que ha entrado en conflicto con otras tradiciones con diferentes patrones de desarrollo y en distintos momentos de la historia.

Sin embargo, la paradoja de la tradición liberal es su falsa creencia -impuesta por la fuerza- de que todo fenómeno cultural puede ser traducido a su propio lenguaje, el liberal. La verdad es que las tradiciones son claramente inconmensurables y no hay una tradición neutral desde la cual observar y muchos menos juzgar a las demás.

Adicionalmente, el liberalismo no concede un lugar central al mérito en sus alegatos sobre la justicia: la sociedad se compone de individuos que deben avanzar juntos y formular reglas comunes. Las reglas salvaguardan a cada uno en tal situación, pero en esta visión individualista el mérito -y las virtudes que lo fundan- es descartado. La política moderna no puede lograr un consenso moral auténtico. La justicia se rebaja de virtud individual y social a mero procedimiento. El Estado no expresa entonces la comunidad moral de los ciudadanos sino un conjunto de convenios institucionales para lograr la unidad burocrática, sin fundamento moral (De Greiff, 1989).

Por otro lado, Charles Taylor (1989), partiendo del horizonte comunitarista, intenta explicar el origen, características y consecuencias de la política del reconocimiento, así como precisar un modelo político que pueda defender y promover de manera más amplia las diferencias culturales. Desde una perspectiva postilustrada, no paleoaristotélica como la de MacIntyre, Taylor rescata las raíces colectivas de la individualidad, mostrando que todo ser humano solo se define desde una tradición y unos valores encarnados en la comunidad que no pueden ser desconocidos y que, por el contrario, deben ser reconocidos explícitamente para una plena valoración de la persona.

Walzer (1983), por su parte, ataca al liberalismo -y con ello directamente a Rawls-, enfilando sus críticas a la noción de bienes sociales primarios. Estos no pueden ser fijados en términos universales, abstrayéndose de un contexto particular, pues cada comunidad posee un patrón de bienes sociales específicos, propio a su tradición e identidad. El liberalismo impone en forma hegemónica su concepción particular

sobre el conjunto de espectros alternativos, contradiciendo así sus propios postulados de libertad y tolerancia al ignorar y desconocer, socialmente, la legitimidad de la visión de cada comunidad sobre los bienes que considera valiosos y, por tanto, susceptibles de distribución.

Después de esta primera serie de críticas, la discusión entra en una segunda etapa con el simposio sobre “Jurisprudencia y Política Social” realizado en la Universidad de California en Berkeley, en 1989. Allí las críticas comunitaristas se proyectan a un nivel más jurídico e institucional y lentamente la polémica se centra, por la reacción de los liberales (Dworkin, Larmore, Williams), en el terreno de la teoría constitucional lo cual explica muchos de los conceptos que inspiran el giro rawlsiano de *Liberalismo Político*.

Dworkin, con su propuesta de una comunidad liberal y la necesidad de que el liberalismo adopte una ética de la igualdad, fundamenta la posibilidad de que, coexistiendo con sus principios universales de tolerancia, autonomía del individuo y neutralidad del Estado, el liberalismo integra valores reivindicados por los comunitaristas como necesarios para la cohesión de la sociedad, tales como la solidaridad y la integración social, en un nuevo tipo de “liberalismo integrado o sensible a la comunidad”. A lo que los comunitaristas (Sandel, Selznick, Taylor) responden sosteniendo que, de cualquier manera, su crítica se dirige a la reducción liberal de que la vida colectiva de la comunidad se agota exclusivamente en su dimensión política, en detrimento de otras esferas no menos fundamentales para su existencia como tal.

Lo interesante de ello es que esta réplica comunitarista, precisamente, se va a fundamentar en dos tesis que se infieren, de forma directa, de las críticas de MacIntyre: primero, la de la imposibilidad de la neutralidad del Estado y la justicia y, segundo, la de que ese ideal de neutralidad mina e invalida la capacidad, efectiva o potencial, de integración de una comunidad.

Además de sus críticas al liberalismo, que en esencia habían sintetizado el conjunto de objeciones comunitaristas al proyecto liberal en general y a la teoría de la justicia rawlsiana, Sandel (1982) desarrolla, posteriormente, un modelo de democracia comunitarista que lo acerca sustancialmente al republicanismo. El problema ya no se plantea como una crítica académica a los presupuestos de lo que denomina la teoría liberal de la justicia, sino que se interpreta a un nivel del desarrollo social que, en el contexto de los Estados Unidos, pone en peligro la estabilidad institucional y la cohesión misma de la sociedad norteamericana.

Muchas de las críticas presentes en el primer libro adquieren aquí una proyección social que explica el sentido de su propuesta básica: la necesidad de encontrar una nueva filosofía pública que, desde una perspectiva republicano-comunitarista, le dé

una nueva unidad, desde un marco renovado de virtudes cívicas, a la vida pública de la nación. El debate entre comunitaristas y liberales adquiere con ello un nuevo escenario: el de la opinión pública y la nueva cultura política que mejor se adaptaría a su identidad.

Will Kymlicka (1995) tercia en toda esta discusión intentando crear una teoría liberal sensible a los supuestos comunitaristas que equilibre tanto los derechos humanos, irrenunciables para la tradición liberal, como los derechos diferenciados en función de grupo, aquellos que permitirían la satisfacción de las exigencias y reivindicaciones de las minorías culturales que no pueden abordarse exclusivamente a partir de las categorías derivadas de los derechos individuales.

La propuesta de Kymlicka en torno a los derechos diferenciados de grupo provee herramientas concretas que permiten asumir adecuadamente los retos y problemas que surgen de la polietnicidad y multinacionalidad de las sociedades contemporáneas. En efecto, los derechos grupales defendidos por Kymlicka son armas eficaces que se pueden esgrimir para proteger y permitir el florecimiento de las culturas minoritarias.

La discusión vuelve a revigorizarse con la publicación del libro de Rawls, *Political Liberalism*, en sus dos ediciones de 1993 y 1997. En él parece innegable la influencia determinante del arsenal comunitarista, forzando una revisión de los principios liberales decimonónicos y dando origen a un nuevo tipo de liberalismo político que pocos se atreverían a identificar con su antecesor.

Su argumento central gravita en torno a la noción de pluralismo razonable, fundado en un consenso entrecruzado de visiones omnicomprensivas, de incuestionable raigambre comunitarista. Solo esta polémica liberal-comunitarista permite comprender los giros sustanciales dados por Rawls y su aproximación a las posturas comunitaristas, muchas de cuyas objeciones al proyecto moderno liberal parece aquel compartir, en lo que se ha definido como la “pragmatización del proyecto liberal”.

## Hacia una Concepción Política de la Justicia

### La “Justicia como Equidad, Política no Metafísica” (1985)

Si bien el texto anterior ya respondía a las críticas comunitaristas, que se acentuarían en el lustro siguiente, el texto de *Justice as Fairness: Political no Metaphysical* (1985), constituye una respuesta integral al conjunto de argumentaciones cuestionando el modelo original de TJ-Teoría de la Justicia- pero, al mismo tiempo, dándoles razón

a las mismas y reconociendo la legitimidad de sus objeciones. En ese sentido, el escrito se configura como un ensayo-bisagra que cierra su etapa anterior aclarando el modelo de *TJ* y abre la siguiente que culminará con *Liberalismo Político* (1993).

El texto, que será más tarde integrado casi en su totalidad al primer capítulo de *LP-Liberalismo Político*-, plantea las ideas-guía de su giro de una manera concisa y clara. La primera es que la justicia como equidad es una concepción política de la justicia y en tal sentido *TJ* falló al no precisar con fuerza este punto y propiciar una identificación con una determinada postura filosófica y antropológica, de la que ya comienza a tomar distancia (Rawls, 1999).

La justicia como equidad como concepción política de la justicia se sustenta igualmente, primero en la idea de la cooperación social, en tanto términos justos de cooperación razonables para todas las minorías y no una mera coordinación funcional de actividades, así como una idea de persona, tal como ya lo había sugerido en *Constructivismo kantiano* (1986), que en lo esencial remite a la consideración de que el conjunto de comunidades debe realizar su sentido de justicia y su concepción de bien.

La segunda idea-guía es que la justicia como equidad es una alternativa al utilitarismo dominante. La necesidad de una cultura política pública requiere un consenso frente a esta doctrina que se presenta como hegemónica en el contexto angloamericano y que precisa ofrecer una vía razonable que interprete las profundas bases de una cultura política pública en una democracia constitucional. De ahí el rechazo a cualquier perspectiva religiosa, moral, metafísica o epistemológica que pretenda imponerse sobre las demás, rompiendo el principio de tolerancia, base de la modernidad política, abortando con ello la posibilidad de reconciliación a través de la razón pública.

La tercera idea-guía es la concepción política de persona que supone una aclaración sobre las personas morales en la posición original. De nuevo, Rawls precisa que la posición original configura un modelo de representación que no se compromete con ninguna doctrina metafísica y que su esencia es permitir, básicamente, la libertad e igualdad de todas las perspectivas a su interior y la posibilidad de convergencia de las mismas al nivel más alto de generalidad que un contrato social pueda propiciar, sin ser desvirtuado por los intereses particulares de algunas de ellas.

En ese orden, la concepción política de persona supone tres aspectos consustanciales: primero, la libertad de los ciudadanos para tener una concepción de bien; segundo, el considerarse fuentes autooriginantes de pretensiones y reclamos; tercero, su responsabilidad frente a sus propios fines.

Estas tres ideas-guía son complementadas por dos observaciones adicionales. La primera, la de la justicia como equidad como una visión liberal pero no en términos omnicomprensivos y metafísicos sino, más bien, en cuanto todas las perspectivas se reconocen en los mínimos de una cultura política que defiende una democracia constitucional, lo que supone un *overlapping consensus* de todas las visiones sobre los mismos.

Frente al liberalismo filosófico sustentado desde una perspectiva política específica, estaríamos hablando de un liberalismo sociológico que, de facto, reconoce el consenso de todas las visiones políticas particulares. Y la segunda, la de la unidad social y la estabilidad que insiste en la necesidad de aceptar la pluralidad de visiones omnicomprensivas como condición de estabilidad de la sociedad con lo cual se descarta la dominación o imposición hegemónica de una visión determinada que no tenga en cuenta la presencia de las demás minorías.

### Recepción de Marx y Hegel

***Marx y el capitalismo como un sistema injusto.*** El libro *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*, publicado en EUA en el 2007, ha ofrecido nuevas claves para una reconstrucción integral del pensamiento rawlsiano. Aquí queda claro cómo a partir de 1983, antes de la redacción de “*Justicia como Equidad, Política no Metafísica*” (1985), Rawls comienza su recepción de Marx de manera sistemática, como lo plantea el editor Samuel Freeman:

En 1983, el último curso en que enseñé figuras históricas sin incluir *TJ*, Rawls dedicó lecciones a Hobbes, Locke, Hume, Mill y Marx(...) En 1984, Rawls volvió a enseñar partes de su *TJ* combinadas con Locke, Hume, Mill, Kant y Marx. Poco después, suprimiría a Kant y Hume de su asignatura de filosofía política para añadir unas cuantas clases sobre Rousseau. Durante ese periodo, redactó las versiones finales de las lecciones sobre Locke, Rousseau, Mill y Marx (...). (Rawls, 1999, p. 13)

Y más adelante puntualiza:

Al haber sido impartidas con regularidad durante los últimos diez o doce años de la carrera docente de Rawls, las lecciones del presente volumen de Locke, Rousseau, Mill y Marx son las más acabadas y completas. Rawls las escribió y las guardó en archivos informáticos, por lo que fue adaptándolas u perfeccionándolas con los años hasta 1994. (Rawls, 1999, pp. 13-14)

Para concluir:

Quizás fueron las lecciones sobre Marx las que más evolucionaron con los años. A principios de 1980, Rawls avalaba la opinión de que Marx no tenía una concepción de la justicia(...) En las lecciones aquí incluidas, sin embargo, revisa

esa postura(...) La interpretación rawlsiana de la teoría del valor-trabajo de Marx trata de separar el desfasado componente económico de las ideas del autor alemán de la que considera su meta principal, que define como una respuesta contundente a la teoría de la distribución justa en función de la productividad marginal y a otras concepciones del liberalismo clásico y del “libertarianismo” de derecha, para las que la propiedad pura contribuye de manera tangible a la producción. (Rawls, 1999, p. 15)

No es el espacio para desarrollar en detalle esta recepción de Marx donde queda claro como la crítica al liberalismo no solo se nutre de Hegel y el republicanismo sino también de Marx, pese a la distancia que Rawls se esfuerza en mantener, por supuesto, con el marxismo autoritario. Pero es claro su giro frente al marxismo precisamente en el punto decisivo de reconocer una teoría de la justicia en Marx y no simplemente “un concepto ideológico” para justificar su concepción política (Rawls, 1999).

La influencia en Rawls de G.A Cohen, Norman Geras y Allen Wood, connotados teóricos marxistas, deja clara la influencia que en el último Rawls tuvo el socialismo democrático, como el mismo lo defendía:

[P]ermítanme hacer un breve comentario sobre la importancia de Marx. Habrá quien piense que, con la reciente caída de la Unión soviética, la filosofía y la economía socialistas de Marx han perdido significación para el mundo actual. Yo creo que eso sería un grave error(...) por dos motivos. En primer lugar, porque, aunque el socialismo de planificación centralizada(...) ha quedado totalmente desacreditado, no se puede decir lo mismo del socialismo liberal(...) El otro motivo(...) es que el capitalismo de libre mercado tiene graves inconvenientes que deben ser(...) reformados de manera fundamental. (Rawls, 1999, p. 398)

Frente a su consideración de que Marx, efectivamente, condena al capitalismo como un sistema injusto y que, por lo tanto, defiende en contrario una concepción de justicia frente al mismo, Rawls (1999) precisa el ideal que animaría a Marx como el de “una sociedad de productores libremente asociados” (p. 433), entendida esta como un proyecto que se realiza en dos fases: una etapa socialista y otra comunista que, en conjunto, responde a dos características sustanciales: la primera, lo que Rawls denomina “la desaparición de la conciencia ideológica”, es decir, la condición de conocimiento pleno y objetivo sobre su situación y el rechazo a toda falsa conciencia sobre su condición; y la segunda, la de una sociedad donde ha desaparecido tanto la “alienación [como la] explotación”.

Es interesante observar la incidencia explícita que ya tiene en Rawls el concepto de alienación, que sin duda se verá íntimamente complementado con el de

reconciliación que adoptará posteriormente de su recepción de Hegel. El apartado sobre “Una sociedad sin alienación” da cuenta, precisamente, retomando tanto las obras del joven Marx (*Manuscritos*) como del Marx maduro (*Grundrisse y Crítica del Programa de Gotha*) la incidencia que la categoría tiene para Rawls en términos de lograr una sociedad de productores libremente asociados que, en cierta forma, el subsumirá en su fórmula de una “democracia de propietarios”.

**Hegel y la justicia como eticidad crítica.** De otra parte, las últimas lecciones que dicta Rawls sobre filosofía moral en la Universidad de Harvard University y que son compiladas y editadas por una de sus asistentes, Barbara Herman, son sobre la filosofía del derecho de Hegel y el concepto de eticidad y datan, según prologa la compiladora, de 1991.

En efecto, las lecciones sobre Hegel básicamente abordan dos temáticas: de una parte, la *Filosofía del Derecho* donde se destaca un punto que empieza a ser clave en la obra de Rawls a partir de este momento y que se afianza, precisamente, en *La Justicia como Equidad: una Reformulación*: la categoría de **reconciliación** (Rawls, 2001). Recordemos que la reconciliación está íntimamente relacionada con la categoría de alienación y que es prácticamente consustancial a esta.

La historia prácticamente se concibe como un proceso cósmico de desgarramiento donde la idea de libertad se aliena primero en la naturaleza y posteriormente en la historia misma de la humanidad (el espíritu, para Hegel) donde, a su vez, en un triádico proceso de alienación, el del espíritu subjetivo, el objetivo y el absoluto, el hombre supera la alienación y se reconcilia con la idea de libertad. Esta, como vimos, es la alternativa que adopta la *Fenomenología del Espíritu* en 1806.

El giro que significa la *Filosofía del Derecho*, en donde el Estado es la figura social e histórica que permite superar la alienación mantiene el sentido permanente de la reconciliación, a saber: la superación de la alienación y, por ende, el logro de la verdadera emancipación. La reconstrucción de la *Rechtsphilosophie* en las *Lecciones* reconstruye las figuras hegelianas de la voluntad libre, la propiedad privada y la sociedad civil que constituyen en Hegel la crítica al contractualismo en la perspectiva de superar la alienación que el pensamiento liberal ha propiciado con estas figuras y lograr así la reconciliación integral que no se alcanza a través de ellas.

Sin duda, Hegel pondrá de presente que el contractualismo oculta una condición original de injusticia entre poseedores y desposeídos, y pretende ocultar esta ecuación inequitativa a través de la supuesta igualdad formal del contrato, que el reconocimiento legal de la propiedad privada y consolidación de la sociedad civil pretenden mimetizar.

La reconstrucción conduce a la figura de la *sittlichkeit* que en la forma del Estado constituirá para Hegel la reconciliación histórica de la humanidad. El Estado no solo permite conciliar la sociedad tradicional con la sociedad civil burguesa que tiende a destruirla, sino que se representa igualmente el momento de reconciliación total a nivel social e histórico, es decir, la superación de la alienación en ese momento determinado.

Reconociendo en Hegel un crítico del liberalismo, un liberalismo formal y vacío, Rawls explorará una tercera alternativa a través de la propuesta de Rousseau y Kant de una “fe razonable” en orden a concebir el Estado “como una totalidad concreta, una totalidad articulada en sus grupos particulares” (Rawls, 2001, p. 380), en línea prácticamente con una concepción de deliberación republicana, de proyección cosmopolitita adicionalmente. El liberalismo político que Rawls opondrá al liberalismo de mayorías adquiere aquí su consistencia definitiva.

***El Liberalismo Político y la justicia política.*** La obra del año 1993 culmina, pues, una larga serie de revisiones que Rawls introduce a la versión original de su *Teoría de la Justicia*. *Political Liberalism* recoge el núcleo de aquellas e integra una nueva visión de la justicia que este ha calificado de concepción política de la misma, la cual constituye un giro sustancial que sin duda se origina en las críticas formuladas por el comunitarismo al planteamiento original. En efecto, el libro formula varios cambios de fondo, el más importante siendo la distancia que toma frente al kantismo y la definición de un constructivismo no comprehensivo, como columna metodológica de su teoría (Rawls, 1996).

***La concepción política de la justicia.*** Como se afirmaba, en la versión de 1993 Rawls plantea un viraje sustancial a su teoría, redefiniéndola como una concepción política de la justicia, entendida como un procedimiento de construcción que garantiza el logro de una sociedad justa y bien ordenada. Rawls parte de la pregunta sobre cuál es la concepción más apropiada para especificar los términos de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, dada una cultura democrática marcada por una diversidad de doctrinas a su interior. El punto central es entonces definir el carácter que debe comportar un pluralismo razonable en el marco de una cultura tolerante y unas instituciones libres. En otras palabras, cómo es posible que perdure en el tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, divididos por doctrinas diferentes. El instrumento de ello es, según Rawls, la concepción política de la justicia.

Esta concepción política de la justicia está orientada, primero, a definir el marco de las instituciones básicas de la sociedad y la forma en que se articulan en un sistema unificado de cooperación social, tal como había sido expuesto en *A Theory of Justice*.



Estructura básica entendida como el conjunto de las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad considerada a sí misma como cerrada y auto-contenida, es decir, sin que en su consideración tengan que tenerse en cuenta factores externos o influencias internacionales.

Segundo, constituye una perspectiva que no está fundamentada en ninguna doctrina omnicomprendiva de carácter moral, social, político, económico o filosófico: no está comprometida, pues, con ninguna perspectiva particular de las coexistentes en la sociedad. La concepción política de la justicia trata de elaborar una concepción razonable sobre la estructura básica, sin identificarse con las propuestas específicas al respecto de ninguna doctrina omnicomprendiva existente. Tercero, sus contenidos son expresados en términos de ideas fundamentales, implícitas en la cultura política de la sociedad democrática, y que parten de una tradición pública de pensamiento, instituciones, textos y documentos que constituyen su trasfondo cultural.

La concepción política de la justicia está complementada por una concepción política de persona, sugerida ya en la versión de 1980. En ella, los ciudadanos son considerados personas morales, libres e iguales (Rawls, 1986), en la medida en que son concebidos como individuos con la capacidad de poseer una concepción del bien, los cuales reclaman el derecho de ser considerados independientes, no identificados con ninguna concepción particular que incluya un esquema determinado de fines sociales. Los ciudadanos se conciben como fuente autooriginante de solicitudes y reclamos válidos frente a las instituciones de las que dependen sus deberes y obligaciones, siendo capaces de asumir su propia responsabilidad por la selección y consecución de sus propios fines, ajustando sus aspiraciones a la luz de lo que pueden esperar razonablemente de la estructura básica de la sociedad.

Los dos conceptos anteriores se articulan con un tercero, el de sociedad-bien-ordenada, que Rawls (1986) ya había relacionado en la versión del “constructivismo kantiano”. Pero en esta, la sociedad se caracteriza, además, por una diversidad de doctrinas omnicomprendivas razonables de carácter religioso, filosófico o moral que no constituyen un rasgo accidental de la misma, sino que definen, precisamente, la naturaleza de la cultura pública democrática y, por tanto, la necesidad de la concepción política de la justicia.

Para una sociedad de tales características, es imposible imponer compartida y permanentemente, salvo por el uso opresivo del poder del Estado, una doctrina omnicomprendiva determinada, lo cual resultaría contradictorio y paradójico con la esencia de una sociedad democrática. Por lo mismo, un régimen democrático para ser duradero y seguro no puede estar dividido por doctrinas confesionales y

clases sociales hostiles, sino ser libre y voluntariamente respaldado por una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos.

Al no existir, de hecho, una doctrina razonable apoyada por todos los ciudadanos, la concepción de la justicia de una sociedad bien ordenada debe limitarse al dominio de la política para poder lograr unas condiciones mínimas de estabilidad y pluralismo. De esa forma, los ciudadanos, aun asumiendo doctrinas opuestas, pueden alcanzar un consenso entrecruzado a través del acuerdo político. La idea de Rawls apunta a mostrar porqué se justifica una concepción política de la justicia en una sociedad democrática. Es a través de ella como las diferentes posiciones doctrinarias de carácter moral, religioso, político y filosófico pueden lograr converger en un consenso sobre la estructura básica de la sociedad, sin abjurar de sus propias posiciones. El dominio político se convierte en el espacio donde todas las perspectivas sociales confluyen sin necesidad de abandonar sus propias concepciones omnicomprendivas, en un acercamiento más al comunitarismo.

En tal sentido, la concepción política de la justicia que garantiza este espacio, definiendo la naturaleza de la estructura básica de la sociedad, no puede por lo mismo ser una concepción totalizante que entre en conflicto doctrinario con las otras concepciones sino garantizar, por su imparcialidad y transparencia, los procedimientos políticos que todas las doctrinas puedan apoyar y que asegure el pluralismo razonable de una sociedad democrática.

El fundamento de tal concepción reside en lo que Rawls (1996) denomina el constructivismo político, lo cual constituye una reformulación del constructivismo kantiano original y, a su vez, define el nuevo fundamento metodológico de su teoría. La concepción constructivista viene determinada por el procedimiento de argumentación de los principios modelado por la posición original, en la cual los agentes racionales seleccionan los principios públicos de justicia. En ese sentido, el constructivismo político es una propuesta sobre la estructura y contenido de una concepción donde los principios de justicia política son representados como el resultado de un procedimiento de construcción.

El constructivismo político se caracteriza, primero, porque los principios de justicia política son el resultado de un procedimiento de construcción (estructura), el cual se basa, segundo, en principios de razón práctica (producción de objetos) y no teórica (conocimiento de objetos) e incluye, tercero, una concepción compleja, tanto de persona como de sociedad, para dar forma al mismo procedimiento de construcción; y, por último, que especifica una concepción de razonabilidad que se aplica a los diferentes ámbitos sociales, a saber: principios, juicios, personas, instituciones.

El constructivismo político considera que un juicio es correcto si se atiene a un procedimiento razonable y racional de construcción, de acuerdo con la distinción entre lo razonable y lo racional, establecida en la versión de 1980 (Rawls, 1996). Pero el procedimiento de construcción no termina nunca: se mantiene indefinidamente a través del *reflective equilibrium* y supone, igualmente, una noción de autonomía doctrinal en tanto presenta los valores políticos como concebidos y ordenados sin estar sometidos a requerimientos morales externos.

En esta versión, Rawls delimita fronteras con la visión de la moral kantiana, con la que siempre se había emparentado, en otro de los giros sustanciales de su teoría. Sin dejar de reclamarse kantiano, en cuanto mantiene en esencia varios elementos de Kant sobre la autonomía moral, precisa por primera vez las diferencias que separan a ambas concepciones, de nuevo conciliando con el comunitarismo. En primer lugar, el constructivismo kantiano es una doctrina moral omnicomprendensiva en la cual el ideal de autonomía tiene un rol regulador para todas las instancias de la vida. Ello es incompatible con la concepción de *justice as fairness* que, al perseguir un consenso entrecruzado, no busca una base moral sino pública de legitimación.

Segundo, el constructivismo kantiano representa una forma de autonomía constitutiva que considera los valores como producto de la actividad de la razón humana, mientras que el constructivismo político rechaza este idealismo trascendental, pues los principios de la razón práctica no pueden constituir un orden previo de valores sino ser fruto exclusivo del procedimiento de construcción. Tercero, la concepción de persona y sociedad tienen en Kant su fundamento en el idealismo trascendental. Por el contrario, la concepción política de la justicia es un instrumento de construcción y organización de ideas políticas, no metafísicas, como las del trascendentalismo kantiano. Cuarto, el constructivismo kantiano apunta a una defensa de la fe racional en el conocimiento de la naturaleza y la libertad mientras que el constructivismo político busca revelar la base política de justificación de la justicia sobre el *factum* de un pluralismo razonable.

Por lo tanto, el alcance del constructivismo político es limitado al dominio político y no es propuesto como parámetro de valores morales. Si los principios son imparcialmente contruidos, son razonables para una democracia constitucional. El constructivismo no niega la posibilidad de construcción de otros valores, pero se limita a los valores políticos de una democracia constitucional, en un punto en el cual no se tranza con el comunitarismo.

Rawls se orienta, con esta posición, a un tipo de constructivismo alternativo al kantiano, un constructivismo político que se adapta mejor a la concepción política de la justicia cuya naturaleza procedimental rechaza visiones omnicomprendivas

de carácter moral, político o filosófico. El constructivismo kantiano constituye una concepción filosófica omnicomprensiva con la cual no puede identificarse ni comprometerse la concepción política de la justicia, pues ello imposibilitaría el logro de su objetivo fundamental: que la sociedad compuesta por múltiples concepciones razonables alcance un consenso entrecruzado que permita la estabilidad del sistema democrático.

***Overlapping consensus y justicia política.*** En la versión de 1993, Rawls introduce la idea del consenso entrecruzado que constituye el constructo principal de su interpretación sobre el liberalismo político. El consenso entrecruzado viene a ser la concreción política del constructivismo planteado anteriormente y constituye el instrumento procedimental sustantivo de convivencia política democrática que solo a través de él puede ser garantizado. Este sería el instrumento político de consensualización con las doctrinas omnicomprensivas comunitaristas, por ejemplo.

Este liberalismo político, que Rawls opone a lo que llama liberalismo procedimental, cuya fuerza y proyección reside en la amplitud y transparencia del procedimiento político de argumentación e interrelación ciudadanas, supone la existencia en el seno de la sociedad de varias doctrinas onni-comprensivas razonables, cada una con su concepción del bien, compatibles con la racionalidad plena de los seres humanos y el pluralismo que caracteriza a los regímenes constitucionales.

El ejercicio del poder político es plenamente apropiado solo cuando es ejercido en consonancia con una constitución endosada razonablemente por los ciudadanos, en lo cual reside el principio de legitimidad de ese poder político. En tal sentido, solo una concepción política de justicia puede servir de base a la razón pública puesto que en ella los principios y valores políticos constitucionales deben ser lo suficientemente amplios como para integrar y superar los valores que entran en conflicto, sin que las cuestiones de justicia deban solucionarse únicamente con valores políticos.

La idea básica del liberalismo político es lograr un consenso entrecruzado de doctrinas omnicomprensivas razonables cuyo marco es definido por la concepción política de la justicia. Este consenso entrecruzado garantiza la estabilidad de la sociedad democrática gracias a que las perspectivas que lo conforman no se aíslan por ganar o perder el poder político. Tampoco se trata de un consenso coyuntural sobre autoridades, principios o legislaciones, ni un acuerdo de intereses particulares. De igual forma, es diferente de un *modus vivendi*, aunque lo suponga. Quienes lo respaldan, lo sostienen desde sus propias perspectivas que en él tienen cabida, sin necesidad de abdicar de las mismas.

La concepción política que rige la estructura básica de una sociedad no requiere ser omnicompreensiva. Su estabilidad no depende de una visión sistemáticamente unificada sino necesariamente pluralista. Cuando se adopta este marco de deliberación, los juicios convergen lo suficientemente como para que la cooperación política, sobre las bases del mutuo respeto, puedan mantenerse. Tal concepción política constituye un marco de deliberación y reflexión que permite buscar acuerdos políticos sobre cuestiones de justicia y aspectos constitucionales, básicos para toda la sociedad.

El consenso, fiel a su carácter constructivista, debe cumplir un determinado proceso procedimental. Un primer paso lo constituye la que Rawls denomina la *etapa constitucional*, que permitirá acceder posteriormente al consenso entrecruzado. Esta etapa satisface los principios liberales de justicia política, que como tales se aceptan, sin incluir ni suponer ideas fundamentales sobre la sociedad y la persona. Define, en últimas, los procedimientos políticos de un sistema constitucional democrático y su objetivo principal es moderar el conflicto político.

Debe perseguir tres requerimientos para lograr un consenso estable: primero, fijar el contenido de ciertos derechos y libertades políticas básicas, asignándoles una especial prioridad; segundo, definir la relación con la forma institucional de razón pública cuya aplicación compromete los principios liberales de justicia; y, tercero, alentar la virtud cooperativa de la vida política, estimulando con ello la razonabilidad y sentido de justicia, el espíritu de compromiso y el respeto a los procedimientos pluralistas.

La segunda etapa de este constructivismo consensual es la del consenso entrecruzado propiamente dicho, que se logra una vez concretado el constitucional. La profundidad de este dependerá, sostiene Rawls (1996) de que sus principios estén fundados en una concepción política de la justicia tal como es descrita en *justicia como equidad*. Las fuerzas que presionan porque el consenso constitucional devenga un consenso entrecruzado son los grupos que acuden al foro público de la discusión política, convocando con ello a otros grupos rivales a presentar sus perspectivas. Esto hace necesario romper su estrecho círculo y desarrollar su concepción política como justificación pública de sus posturas. Al hacer ello, deben formular concepciones políticas de la justicia, lo cual permite la generalización de la discusión y la difusión de los supuestos básicos de sus propuestas.

En cuanto a la amplitud del consenso entrecruzado, esta trasciende los principios políticos que instituyen, exclusivamente, los procedimientos democráticos, para incluir principios que cubran la estructura básica como un todo. Empero, el procedimiento meramente constitucional y político del consenso puede ser muy

estrecho: se requiere una legislación que garantice libertades de conciencia y pensamiento y no solo las libertades políticas. La legislación debe entonces garantizar un mínimo de bienes, entrenamiento y educación sin los cuales los individuos no pueden tomar parte de la sociedad como ciudadanos y, por tanto, los grupos políticos deben plantear propuestas que cubran la estructura básica y explicar su punto de vista en una forma consistente y coherente ante toda la sociedad. Con ello el liberalismo político de Rawls se revela, definitivamente, como el soporte de una democracia consensual justificada en sus procedimientos y contenidos mínimos, sin imponer una visión omni-comprehensiva sustancial sobre los principios políticos que deben regir la sociedad.

*La razón pública como expresión de la justicia política.* La concepción rawlsiana del liberalismo político se cierra, en su parte innovadora, en la noción de razón pública que complementa las dos anteriores, introduciendo una figura que recuerda al equilibrio reflexivo, pero en una proyección socio-institucional equivalente de aquella. Rawls comienza recordando que la prioridad de lo justo sobre lo bueno, de la justicia sobre la eficacia, es esencial para el liberalismo político. En *Teoría de la Justicia* tal prioridad significa que los principios de justicia imponen límites a los modelos de vida permisibles y los planes de vida ciudadanos que los transgredan no son legítimos ni moralmente justificables. La concepción política limita las concepciones del bien no en términos omnicomprendidos, para la vida de los ciudadanos, sino en lo que se refiere a las instituciones sociales que determinan la estructura básica de la sociedad.

Este objetivo social del consenso no debe confundirse con la neutralidad procedimental que la concepción política de la justicia contempla y que garantiza la imparcialidad procesal frente a factores tangenciales e influencias indebidas. Ello se expresa en la definición de valores políticos de justicia social, tolerancia y civilidad, diferentes de virtudes morales o filosóficas, que un régimen democrático debe fortalecer para garantizar una estructura justa de cooperación social. La sociedad política posee, además, una idea civil del bien que realizan los ciudadanos en tanto personas y en tanto cuerpo corporativo, manteniendo un régimen constitucional justo y conduciendo en el marco de este sus asuntos privados. Los ciudadanos comparten así un fin común: sustentar instituciones justas que les proporcionan un bien específico como individuos.

Por su parte, el consenso entrecruzado permite a los ciudadanos tener diferentes fines en común, entre ellos el de concebir una justicia política mutua. Si una concepción política de la justicia es mutuamente reconocida como razonable y racional, los ciudadanos que defienden doctrinas razonables, en el marco de un

consenso entrecruzado, confirman con ello que sus instituciones libres permiten suficiente espacio para vivir con dignidad y ser, al mismo tiempo, leales a ellas.

Ello conlleva aparejada una idea de la razón pública como garantía política del constructivismo político. La sociedad política tiene una forma de formular sus planes a través de la razón como poder intelectual y moral. Esta razón pública es característica de los pueblos democráticos, en tanto razón de los ciudadanos como personas libres e iguales, y comporta tres sentidos específicos: la razón pública ciudadana, las cuestiones de justicia básica y la naturaleza y contenidos de la justicia pública.

Pero no es una razón abstracta y en ello, sin duda, reside la diferencia con la noción ilustrada de la razón. Posee cuestiones y foros concretos donde la razón pública se expresa y manifiesta. En una sociedad democrática esta razón pública es, primero que todo, la razón de los ciudadanos como cuerpo colectivo quienes, como tales, ejercen un poder político y coercitivo, promulgando leyes y enmendando su Constitución cuando fuere necesario.

El alcance de la razón pública no cubre toda la política sino solo los esenciales constitucionales y la justicia básica de sus estructuras. Tampoco se aplica a las deliberaciones personales sobre cuestiones políticas o a las reflexiones gremiales sobre la sociedad. El ideal de la razón pública no solo gobierna el discurso público sobre estas cuestiones sino, también, la consideración ciudadana sobre ellos. La connotación de la ciudadanía democrática impone el deber moral de explicar de qué manera los principios y políticas que se defienden pueden ser congruentes con los valores políticos de la razón pública.

La razón pública no se circunscribe al foro legislativo, sino que es asumida, también, por la ciudadanía como criterio de legitimación. El ciudadano afirma el ideal de razón pública, no como resultado de compromisos políticos, ni como expresión espontánea de un *modus vivendi*, sino desde el seno de sus propias doctrinas razonables. El contenido de la razón pública es, pues, el contenido de la concepción política de la justicia como se expresa en *Teoría de la Justicia*, en tanto especifica derechos, libertades y oportunidades, asignándoles una prioridad lexicográfica y garantizándoles las medidas necesarias para cumplirlas.

Como tal, la concepción política de la justicia comporta dos partes: en primer lugar, *valores de justicia política* (principios de la justicia), en términos de igualdad política y libertad civil; equidad en oportunidades; bienes primarios, etc.; y *valores de razón pública*, como guías y criterios para decidir si los principios están siendo bien aplicados. La legitimidad dependerá de que la estructura básica y las políticas

públicas sean justificadas -y congruentes- en estos términos. De cualquier manera, el punto central del ideal de razón pública es que la ciudadanía conduzca sus discusiones fundamentales en el marco de los Principios de Justicia. Y que cada ciudadano pueda ser capaz de explicar, desde ese marco, porqué otros ciudadanos podrían razonablemente apoyar sus propuestas.

La principal expresión de esta razón pública es, en todo régimen democrático, la Corte Suprema de Justicia. Es allí donde se defienden los esenciales constitucionales, a saber: primero, los principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y los procesos políticos, es decir, la de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, y el alcance moral y efectivo de la regla mayoritaria; y, segundo, los derechos básicos iguales y libertades ciudadanas que deben ser respetados por la mayoría en cualquier circunstancia, tales como el voto y la participación política, las libertades de conciencia, pensamiento y asociación y el derecho a la protección de la ley. La razón pública es, ante todo, aunque no exclusivamente, la razón de su Corte Suprema de Justicia como la máxima instancia de interpretación judicial, sin ser la máxima representación de la ley. Es, a su vez, la rama del Estado que ejemplariza esta razón pública.

Toda democracia constitucional es dualista: distingue el poder constituyente del ordinario y la ley suprema de la ordinaria, sin establecer una supremacía parlamentaria sobre ambas. El rol de la Corte Suprema es proteger la ley suprema a través del control que ejerce la razón pública, evitando que aquélla sea horadada por la legislación ordinaria, así sea expresión de una mayoría legislativa. Pero no por ello puede considerársela antimayoritaria, puesto que sus decisiones son razonablemente congruentes con la Constitución y sus mandatos.

El papel de la Corte Suprema no es solamente defensivo, sino que su rol hace parte del rasgo de publicidad que debe connotar la razón pública y, por tanto, de la implicación educativa y pedagógica que conlleva, lo que la somete al escrutinio público y garantiza su relación estructural con la ciudadanía. La Corte Suprema confiere, con ello, vitalidad y respetabilidad a la razón pública, a través de la autoridad de sus sentencias. Las enmiendas a la Constitución constituyen ajustes de los esenciales constitucionales a las nuevas circunstancias y la razón pública debe conciliar la ruptura histórica de la enmienda con la fidelidad a la promesa original. Sus límites, por supuesto, están dados por el rechazo a todo tipo de consideraciones doctrinarias omnicomprendivas en sus deliberaciones.

Con esto concluye Rawls su planteamiento que, al final, se complementa con la versión, casi idéntica a la original, sobre las libertades ciudadanas. Si bien en muchos puntos se trasluce su intención de conciliar con el comunitarismo en las críticas



correctamente enfocadas, Rawls no cae en la politización de la vida civil que el planteamiento comunitarista connota en la aplicación radical de sus proyecciones. Pero tampoco se conforma con el procedimentalismo liberal. Los principios de justicia se constituyen en instrumentos de concertación y convivencia política y, como macro-valores de la vida ciudadana, determinan la posibilidad de que las diferentes cosmologías accedan a consensos entrecruzados sustanciales sobre el manejo de su sociedad.

## Habermas y la Justicia Constitucional

Neumann y Kirschheimer, se proponen desarrollar una teoría acerca del autoritarismo en el Estado liberal, por medio del análisis y explicación del ascenso de la hegemonía fascista en los Estados europeos a mediados del siglo XX y el contrasentido e involución histórica que ello implicó frente a las democracias modernas, siendo que “en los años treinta, la democracia liberal se vio privada ideológicamente de su hegemonía para convertirse en víctima de sus más acérrimos enemigos” (Colom, 1992, p. 122).

El liberalismo posibilita el surgimiento y dominio del fascismo, gracias principalmente, a tres factores, a saber, la excesiva formalización del sistema jurídico, la expulsión del componente valorativo y la racionalidad formal que se manifiesta en un ansia de juridización, cuya consecuencia es la no corrección de procesos, reglas y normas y consigo la incapacidad para orientar el actuar político.

Esto permite hacer una desmitificación del liberalismo: en primer lugar el Estado moderno, no surge de un contrato social, sino de un acuerdo de grupos de intereses; en segundo lugar, el derecho se identifica con moral, por lo que aquel pierde su capacidad ética mínima y por último, la racionalidad es remplazada por una técnica de dominación, que instituye una noción totalitaria y organizativa de la sociedad, que se enfoca en el monopolio del capitalismo, lo que a su vez afecta el significado de política que en adelante debe entenderse como “lucha por el poder, no jurisprudencia. Por ello resulta imposible disolver las relaciones de poder en relaciones jurídicas” (Colom, 1992, p. 163), de esta manera se concluye que las relaciones sociales demuestran estar regidas por componentes enteramente irracionales, con lo que se corrobora el fracaso del proyecto del positivismo jurídico.

En “*Angustia y Política*” Franz Neumann (citado en Colom, 1992), explora la condición democrática en clave de autonomía individual definiendo tres tipos de alienación. La alienación social, la alienación psíquica y la alienación política, que se concretan en la pérdida de la identidad, la sensación de inseguridad en el

entorno y el temor hacia la voluntad libre y el espacio público, respectivamente. Según Honeth (2007), estos tres tipos de alienación, tienen como principal recurso, el miedo irracional que genera la identificación con líderes autoritarios.

El miedo irracional es pues la base de movimientos totalitarios. Freud (citado en Colom, 1992), ignora este contexto social y político, ambos íntimamente relacionados y en ese vacío es donde Schmitt (citado en Colom, 1992), cataliza el miedo existencial a la estructura política y jurídica. En ese sentido, dirá Scheuerman (1997), Neumann y Kirchheimer ofrecen antídoto a la teoría de Schmitt a través de dos conceptos que desarrollan contra aquel: el concepto de libertad política y el de justicia política. Según Scheuerman (1997), la libertad política y la experiencia de la libertad son el instrumento contra la irracional ansiedad amigo/enemigo. La democracia permite desarrollar la experiencia de la libertad, individual y colectivamente.

Según Scheuerman refiere (1997), Neumann analiza la libertad jurídica en el marco de la *rule of law* liberal y su sistema de derechos básicos, su pretensión de un sistema judicial independiente y la promulgación de leyes generales. La libertad jurídica, consagra de manera formal la voluntad democrática y otorga seguridad jurídica al individuo frente al Estado, sin embargo, genera a su vez, una paradoja: regula libertad, pero constriñe autonomía. La alienación política deviene un reto para la democracia que solo una *rule of law* democrática puede reparar. En ese sentido, Neumann señala que la libertad política deber ser entendida más allá de la libertad jurídica enmarcada en la regla de derecho, dado que esta la reduce al racionalismo extremo del derecho moderno esto es, a un formalismo legalista.

Adicionalmente, la libertad política presupone opinión pública informada. La teoría política debe preocuparse por las formas alternativas de la acción política, que se concretan en la participación en dinámicas deliberativas y judiciales, centralizadas en el carácter dialógico de la democracia, a saber, voluntad y conocimiento de libertad, y su consecuencia obvia esto es, una acción política desde la *rule of law* democrática que exalta la autonomía de dicha acción y la saca del plano del constreñimiento formal y constitucional.

Contemporáneo de Neumann, aparece el pensamiento de Kirchheimer. En la misma línea argumentativa que Neumann, Kirchheimer, propone un análisis crítico de la deformalización de la ley. En ese sentido, la *Rule of law*, además de seguridad jurídica, supone equidad social y desregulación burocrática, como también un cuerpo parlamentario que le dé contenido y complemente los procedimientos de la legislación central. Adicionalmente, el autor remite a la reconstrucción del imperio de la ley, lo cual se hizo necesario después del cataclismo del nazismo y fascismo, que impone una crítica al Estado de bienestar y la ambigüedad entre norma y excepción.

Frente al imperio parlamentario (procedimental) de la ley y el imperio administrativo del derecho, propone, partiendo de la idea emancipatoria de la *rule of law*, el imperio democrático del derecho que excede aplicaciones burocráticas y expertos legales, priorizando la idea del contenido democrático del constitucionalismo. En concordancia, para Kirchheimer, la legalidad depende de la democracia y esto fue olvidado por el formalismo jurídico que ha desgarrado la idea emancipatoria de la agenda constitucionalista la cual ha terminado por limitarse al constitucionalismo de las clases medias, rezagando la idea de la opinión pública y diversa del mundo contemporáneo.

Para el autor, el concepto de justicia política confronta el instrumentalismo decisionista de Schmitt, cuestionando las formas de acción legal bajo la forma de amigo/enemigo, que no hace más que reproducir las ideas del autoritarismo y el imperio del derecho entendido desde los expertos legales y el imperio de la burocracia. Contrario sensu, propone derrumbar esa visión unidimensional Schmittiana y en lugar plantear la multidimensionalidad democrática.

### **Habermas y el tránsito a la justicia constitucional**

**Concepto de derecho y justicia.** En los primeros capítulos de *Facticidad y Validez*, Habermas (1998) –en una autocrítica, aunque sutil, de hondo calado a su teoría de la acción comunicativa– plantea, en la línea de las teorías del derecho clásicas, el concepto de validez que pretende fundamentar. Para ello descarta a Rawls –un tanto injusta y contradictoriamente, lo que quedará en evidencia unos años más tarde en la polémica sobre el *Liberalismo Político* (Rawls y Habermas, 1998)–, reivindica la dimensión deliberativa de Hobbes, retoma elementos de Kant pero, sobre todo, fiel a su giro societal antes que filosófico, una vez más acude a la reconstrucción sociológica reivindicando a Parsons (1984), para mostrar que, si en el Esquema Cuatrifuncional parsoniano, el derecho puede amarrar los subsistemas por arriba, al estar estos montados sobre plexos mundo vitales, también puede entonces amarrarlos desde abajo.

Planteadas su hipótesis de trabajo, la de una validez dual a la vez sistémica y social, Habermas emprende el largo y tortuoso camino de ilustrar esta, la columna vertebral de su teoría del derecho, en una reivindicación del derecho, además, tanto como categoría de la integración social, a nivel epistemológico, como *medium* de la integración social a nivel ontológico-social. Pero la reivindicación del derecho no será la del derecho convencional ni la de sus paradigmas tradicionales sino, por el contrario, una audaz reinterpretación de la proyección normativa que los procesos democrático-constituyentes del siglo XVIII, en especial el de París, tendrán para los ordenamientos jurídico-políticos contemporáneos. La fundamentación en este orden, antes que filosófica, será histórica y sociológica.

El primer paso por tanto será la reconstrucción del concepto de derecho. En los siguientes capítulos Habermas procede inicialmente en dos sentidos: de una parte, muestra que el principio consensual de su ética del discurso responde al *factum* histórico constituyente de Filadelfia y de París, si bien el primero, como Hanna Arendt lo sugiere (citada en Mouffe, 1999), pudo responder más al esquema de una revolución conservadora –lo cual es discutible– y el segundo mejor a una revolución plenamente moderna y al concepto normativo de democracia radical que Habermas busca sustentar como criterio prescriptivo del estado democrático y social de derecho contemporáneo.

Y de otra, en un *tour de force* muy original, eleva su principio D, de un principio de argumentación moral, a un principio de consenso político-jurídico que, inmediatamente, matiza en un principio democrático que le permite moderar la aplicación del consenso, a partir de la recuperación kantiana de los tres usos de la razón pública, lo que le posibilita –a diferencia de Rawls– no solo moderar la pretensión de consenso, que Rawls no logra matizar convirtiendo toda discusión institucional prácticamente en un plebiscito moral, sino justificar normativamente, a partir de aquel, la arquitectura de los Estados democráticos de derecho contemporáneos.

De lo anterior, Habermas (1998) infiere una conclusión determinante: las deliberaciones morales conducen, institucionalmente, a que el poder judicial se oriente normativamente por una pretensión de “justicia para todos”, no de “justicia para nosotros” y tampoco solamente de “justicia para algunos”. El concepto de derecho, en general, y la administración de justicia, en particular, tienen que orientarse a una exigencia normativa (en términos morales y jurídico-constitucionales).

### **Indeterminación del derecho e irracionalidad de la justicia**

Recogiendo estudios socio jurídicos sobre el impacto que las escuelas teórico-jurídicas dominantes (hermenéutica, realismo y positivismo) han tenido en los campos jurídicos respectivos, Habermas (1998) aborda sus consecuencias en términos de la indeterminación del derecho e irracionalidad de la justicia que han propiciado a nivel de la decisión judicial, contrastando sus criterios prescriptivos y sus implicaciones prácticas con la exigencia normativa, en términos moral y jurídico-constitucionales, del poder judicial en cuanto tiene que orientarse por un criterio regulador de “justicia para todos”, no de “justicia para nosotros” ni de “justicia para algunos”.

En este punto, Habermas confronta todas estas teorías por la discrecionalidad que suponen, propiciando con ello una alta indeterminación de la decisión judicial y, consecuentemente, una enorme irracionalidad de la justicia, originando con ello decisiones que no cumplen con el ideal regulativo de la decisión judicial. Habermas introduce aquí lo que constituiría el dilema histórico e ideal-regulativo de la decisión

judicial en nuestros tiempos: o el derecho defiende una perspectiva axiológica de “*decisiones buenas para algunos*” o, por el contrario, una perspectiva deontológica de “*decisiones justas para todos*”. Habermas rechaza la primera y adhiere a la segunda como la única legítima en una sociedad pluralista.

En la teoría del derecho contemporáneo, esta última está representada por Ronald Dworkin y su teoría de la respuesta correcta, la cual tendría que ser leída precisamente como la pretensión de reducir la discrecionalidad del juez y tomar decisiones justas para todos y no buenas para algunos, si bien la metáfora del súper juez Hércules de Dworkin se revela como una figura monológica antes que dialógica, pese a su bien intencionada visión deontológica.

La perspectiva monológica de Dworkin solo puede superarse a través de una teoría discursiva del derecho. Habermas retoma críticamente la teoría de la argumentación de Robert Alexy (citado en Habermas, 1992) para mostrar que solo una interpretación dialógica del derecho, como la que esta supone, permite superar el “solipsismo” del súper juez Hércules dworkiniano y fundamentar, argumentativamente, “las presuposiciones y procedimientos” del discurso legal como tal.

Pero la teoría de la argumentación jurídica de Alexy, si bien corrige dialógicamente el exceso monológico dworkiniano, permitiendo estabilizar el punto de vista moral al interior de los procedimientos jurídicos, representa para Habermas –en el espectro de las teorías jurídicas contemporáneas– la perspectiva axiológica del derecho que busca confrontar, en la medida en que su teoría de la ponderación, derivada de aquella, propicia “decisiones buenas para algunos” y no “decisiones justas para todos”.

En efecto, con la ponderación de principios Alexy propicia una alta discrecionalidad del juez en la medida en que, al escoger un principio frente a otro en orden a optimizar su aplicación para la solución de un caso concreto, el momento de selección que excluye a uno y asume el otro, primero, no puede ser acompañado racionalmente en la medida en que, pese a las subreglas de proporcionalidad, idoneidad y necesidad, constituye un criterio profundamente subjetivo y arbitrario del juez y, segundo, introduce con ello patrones axiológicos particulares que ambientan una decisión buena para quienes compartan tal abanico de valores, pero no justa para quienes no la hacen.

Adicionalmente, parece adolecer de una debilidad tangencial: su énfasis absoluto en el dominio jurídico y su toma de distancia frente a una concepción pública de justicia para todos y no para algunos le hace olvidar el papel que la política deliberativa juega en todo el proceso jurídico-político y constitucional y de qué manera es a través de ella, es decir, de la expresión comunicativa plural e institucionalizada de la sociedad civil, que le es posible al juez constitucional inferir discursivamente los contenidos

normativos del derecho –en sentido moral, jurídico-político y constitucional– y de la decisión judicial desde una perspectiva deontológica de “igualdad para todos” y no axiológica de “buenas para algunos”.

Con esto Habermas deja en claro varios puntos: primero, que es un error identificar, como lo hemos hecho en Colombia, a Dworkin con Alexy. Mientras que Dworkin (en la línea del orden lexicográfico de Rawls) busca balancear los principios en términos de explicitar el peso de uno frente a otro, generando con ello un nuevo precedente que garantice “decisiones justas para todos”, Alexy pondera los principios excluyendo uno frente al otro para el caso concreto y generando, por el grado de discrecionalidad ética (no moral) que en ello se involucra, “decisiones buenas para algunos”. Segundo, que el dilema histórico que el derecho se juega en general en nuestros tiempos, y que en particular el juez (ya constitucional, ya de cualquier área dogmática) se plantea es esa disyuntiva: cuál criterio regulador debe orientar la decisión judicial: ¿el axiológico o el deontológico? En eso –se infiere de Habermas– se juega su suerte el sistema jurídico.

*Decisión judicial y justicia constitucional.* Pero Habermas no se queda en la teoría del derecho. Intenta justificar su propuesta directamente desde los modelos normativos de adjudicación constitucional. Aborda, inicialmente, la metodología de trabajo del tribunal constitucional alemán al que critica por lo que considera una falsa autocomprensión de esta, en cuanto que, a través de las figuras de la ponderación y el caso concreto, se asimilan valores morales a principios jurídicos con lo que las decisiones judiciales pierden su carácter deontológico, justo para todos, y adquieren un peligroso sesgo teleológico, bueno para algunos.

La crítica teórica a Alexy se convierte aquí en una crítica institucional al tribunal constitucional alemán e, indirectamente, a todos los tribunales que han adoptado su metodología de trabajo basado en la ponderación y el caso concreto, como es el caso de la Corte Constitucional colombiana. Como lo vimos, la interpretación de los derechos fundamentales como bienes jurídicos optimizables en vez de principios jurídicos deontológicos, convierten el derecho en un medio de realización de patrones éticos, tomando partido por unos frente a otros, con lo que las decisiones judiciales pierden progresivamente su base de legitimidad e, incluso, de eficacia y, a largo plazo, por su discrecionalidad e indeterminación, ponen en entredicho de manera paulatina su propia validez.

De ahí que Habermas considere mejor y más ilustrativa la lectura de la constitución que se ha adelantado en el contexto norteamericano. En efecto, en los Estados Unidos se ha mantenido históricamente una tensión entre dos interpretaciones de la Constitución por parte de dos paradigmas dominantes (Sunstein, 1990).

De una parte, el modelo liberal y, de otra, el modelo republicano y sus respectivas concepciones de democracia. Aquí Habermas parece adoptar, de nuevo, la postura de los *Critical Legal Studies* en cuanto toda decisión jurídica es, en los casos difíciles que van más allá de la mera interpretación técnico-jurídica o técnico-constitucional, una decisión igualmente política.

El estudio jurisprudencial de las decisiones de la Corte Suprema de Justicia estadounidense muestra, en efecto, la prevalencia de dos paradigmas de adjudicación constitucional: un paradigma liberal que defiende, en últimas, un modelo de democracia formal, y un paradigma republicano que defiende un modelo de democracia directa. Hay que aclarar que este último no debe confundirse con las posturas del Partido Republicano, aunque sin duda tenga raíces históricas comunes, sino que se restringe estrictamente al ámbito de la adjudicación constitucional. Reitero, no es una “propuesta” iusfilosófica ni teórico-jurídica de Habermas: es un estudio empírico, si se quiere sociojurídico, de las decisiones judiciales de la CSJ de EEUU.

Cada uno de los paradigmas defiende una concepción de democracia a la cual van estrechamente ligadas una interpretación del ciudadano, de las libertades y de la relación estado-sociedad. El paradigma de adjudicación liberal y su modelo de democracia formal propicia un modelo pasivo de ciudadanía, sustentado en la prioridad de las libertades individuales, donde el ordenamiento jurídico-político se convierte en un refrendador regular, a través del mecanismo de las elecciones, de un Estado no interventor de la economía.

Por el contrario, el paradigma de adjudicación constitucional republicano y su modelo de democracia directa, defiende una concepción activa de la ciudadanía, fundamentado en la prioridad de las libertades políticas, poniendo el acento en los procesos deliberativos que la permitan, la sustenten y concibiendo el ordenamiento jurídico-político como soporte de procesos de deliberación pública. Sin embargo, este último paradigma, pese a suponer un concepto altamente protagónico de la ciudadanía, rompe la necesaria autonomía e imparcialidad que el pluralismo de las sociedades complejas requiere para preservar el equilibrio y la integración social de sus diferentes comunidades entre sí, al forzar una etitización de la vida pública desde su particular concepción de vida buena.

Si estos paradigmas de adjudicación constitucional defienden, en últimas, modelos de democracia, la alternativa consistirá, para Habermas (1992), en sustentar un modelo de democracia alterno que permita sustentar un paradigma de adjudicación constitucional que sepa interpretar la democracia en los términos sociológicos en que aquella se viene presentando en las sociedades complejas pues, indudablemente, la gran debilidad de los dos consiste en que ignoran la dinámica societal que en las últimas décadas viene

caracterizando los procesos democráticos en el mundo entero. Habermas intentará mostrar como tienen que concebir sociológicamente la democracia los tribunales constitucionales en orden a garantizar la perspectiva deontológica de “decisiones justas para todos” y no “buenas para algunos”.

***Política deliberativa y justicia constitucional.*** La única forma de superar el dilema al que parecen condenados los tribunales constitucionales contemporáneos en su defensa implícita de los modelos de democracia formal o directa, reside, para Habermas, en el reconocimiento de un modelo sociológico de democracia deliberativa, directamente relacionado con un paradigma alternativo de adjudicación constitucional, que articule las instituciones formales con una esfera pública abierta y no restringida, conciliando con ello las dicotomías de los paradigmas liberal y republicano.

En una discusión paralela, a nivel de teoría política, a nuestro hilo conductor pero relevante y definitiva para la misma, la traducción sociológica que recoge Habermas permite superar, simultáneamente, tanto la definición minimalista de Norberto Bobbio (citado en Habermas, 1998) sobre la democracia, como la interpretación tecnocrática de Robert Dahl (citado en Habermas, 1998) en orden a confrontar ambas desde una concepción alterna de política deliberativa. En efecto, las dos desconocen las condiciones sociales para un procedimiento democrático-deliberativo de toma de decisiones que integre la esfera comunicacional de la opinión pública como protagonista central del proceso. Aunque, a diferencia de Bobbio y su definición minimalista, Dahl logra capturar el sentido deliberativo de los procedimientos democráticos, sus conclusiones abogan, no por la profundización deliberativa de la democracia sino, por el contrario, por un monólogo tecnocrático contrario a la misma (Habermas 1998).

Frente a este espectro de posiciones, tanto a nivel de la adjudicación constitucional como a nivel de concepciones de democracia, Habermas adopta entonces un modelo sociológico de política deliberativa de doble vía que le permita rodear las objeciones de unos y otros a su propuesta, al pretender descalificarla de ideal y meramente teórico-prescriptiva, sin consideraciones empíricas. De ahí su interés en fundar sociológicamente el modelo de democracia que viabilice, plausiblemente, las condiciones de posibilidad reales del paradigma de adjudicación alternativo que busca sustentar. La pregunta clave es ¿en qué sentido este modelo de democracia deliberativa sirve para garantizar “decisiones justas para todos” frente a las “decisiones buenas para algunos” que propiciaban los otros modelos?

Habermas articula a su modelo sociológico de democracia el de *espacio político público*, concebido como una estructura de comunicación que, a través de la base que para ella representa la sociedad civil, queda enraizada en el mundo de la vida. Este espacio se convierte en una caja de resonancia que permite el desplazamiento de los



problemas del mundo de la vida a la esfera de discusión del sistema administrativo, jurídico-político.

Para Habermas, los problemas son detectados por una serie de sensores, al servicio del espacio político público, que cumplen características básicas. La primera, la de no ser especializados favoreciendo así su distribución a lo largo del conjunto de subsistemas sociales y, la segunda, la de tener la capacidad de transmitir sus impresiones a lo largo y ancho de toda la red. Con el apoyo de estos sensores, el espacio político público capta el lugar y las causas que originan los problemas significativos y los organiza para que representen un elemento de presión para las instituciones que operan en el espacio administrativo.

El espacio político público tiene sus raíces en la esfera de la opinión pública. La opinión pública no puede entenderse como una serie de instituciones u organizaciones que operan sistémicamente. Por el contrario, es una red comunicación espontánea de opiniones diversas, amarradas a temas específicos, y dirigida hacia cuestiones socialmente relevantes. Su origen se encuentra en la acción comunicativa, ejercida por medio del lenguaje natural.

Los agentes a su interior no son actores estratégicos, concebidos para el logro de determinados fines, sino actores generados comunicativamente, constituidos a través de sus interpretaciones y posiciones. Esto genera un proceso discursivo de inclusión que impone nuevas condiciones a la dinámica comunicativa en cuanto supone mayor explicitación de los temas a discutir, poniendo de presente su importancia y forzando a la política a hacer uso de lenguajes asequibles a todos los individuos.

El papel de la opinión pública es proporcionar una serie de discursos que permitan valorar las disposiciones tomadas por el poder administrativo y, en caso de no estar de acuerdo con alguna de ellas, ejercer presión, incluso a través de la desobediencia civil, para obligar a su reevaluación. Todos estos elementos se ponen de manifiesto en el modelo sociológico de política deliberativa de doble vía que Habermas ilustra con su “metáfora hidráulica de esclusas” (Habermas, 1998, pp. 440-441).

## Modelo Sociológico de Política Deliberativa de Doble Vía

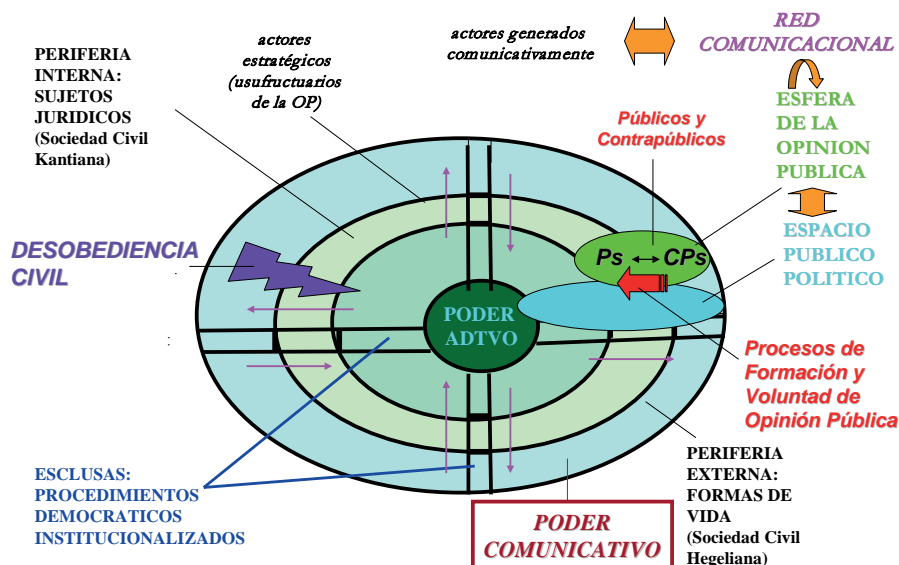


Figura 1. Metáfora hidráulica de esclusas

Para Habermas (1998), la sociedad se concibe sobre un modelo de *esferas concéntricas*, comunicadas a través de un sistema de esclusas que permiten que la presión que se da en las esferas más alejadas del centro se pueda transmitir a este. De igual manera, las reacciones y respuestas que el centro produce se comunican a la periferia. Dentro del modelo, el Estado está ubicado en el centro, rodeado por sucesivos círculos que comprenden la sociedad civil kantiana, periferia interna, con toda la formalización que posee, y la sociedad civil hegeliana, periferia externa, compuesta por las diferentes formas de vida, donde se generan las posiciones propias de los sujetos colectivos particulares.

La sociedad civil periférica posee mayor sensibilidad ante los problemas porque está imbuida de ellos. Por su parte, quienes actúan en el escenario político deben su influencia al público en general. Y aunque los temas, sostiene Habermas, cobran importancia solo cuando los medios de comunicación los propagan al público, eventualmente son también necesarias acciones de protesta masiva para que los temas sean reconocidos en el ámbito político. De esta manera, se genera una conciencia de crisis vehiculizada a través de movilizaciones ciudadanas que, por medio de una comunicación pública informal, se mueve por vías que impiden la formación de masas adoctrinadas, reforzando así los potenciales críticos del público.

## Conclusión

Hemos querido mostrar que las teorías de la justicia dan un vuelco desde la antigüedad hasta nuestros días. De centrarse en la vida virtuosa, como sucede inicialmente en Aristóteles y por extensión a Tomás de Aquino, o en principios universalizables de carácter etnocéntrico, paulatinamente después del iuspositivismo y con la propuesta de la teoría de la justicia rawlsiana y la problematización derivada de la polémica liberal-comunitarista, y más enfáticamente con el segundo Rawls el contenido de la justicia se desplaza definitivamente hacia la justicia política.

El concepto de justicia política, sin embargo, junto con el de libertad política, ya habían sido introducidos por dos integrantes de la primera Escuela de Frankfurt, Nuemann y Kiershheimer, en su exilio en Estados Unidos, y para confrontar, precisamente, la distinción amigo-enemigo de Carl Schmitt. El marco de ello era que el mero Estado de derecho no era un instrumento *per se* para confrontar esta distinción pues el Estado de derecho caía, y así había sucedido en Alemania tras el dominio nazi, bajo esa distinción de hecho y por tanto lo que se requería era, al contrario, potenciar tanto la libertad política en lo que más tarde llamaría Habermas el mundo de la vida, así como la justicia política como formas de contención social del autoritarismo que incluso terminaba tomándose la Constitución y la legislación por más liberal que pretendieran ser.

Pero la justicia política parecía ser más una fórmula voluntarista con la cual oponerse a la justicia procedimental del iuspositivismo, cómplice -así fuera involuntario- en todo caso del autoritarismo nazi. Rawls logra darle concreción realmente a esta categoría al mostrar que ella sería el fruto de un consenso entrecruzado de las diferentes fuerzas sociales, dándole así la legitimidad y el alcance político y social contundente y efectivo para oponerse no solo a una justicia procedimental que terminaba convalidando el autoritarismo sino a una justicia virtuosa o universalista vacía que, frente a los excesos políticos, no lograba oponerse ni conceptual ni prácticamente a los excesos del poder.

Con Habermas esa justicia política sufre una concreción adicional al convertirla en justicia constitucional enmarcada en un estado constitucional de derecho, donde la decisión judicial tiene que concretar el sentido de decisiones justas para todos y no decisiones buenas para algunos. Ello supone el balance entre las fuerzas sociales y políticas de una comunidad determinada y su relación constitucional y legal con el Estado, y sus diversos poderes, cuando se trata de tomar decisiones justas. Porque el discurso filosófico y religioso sobre la justicia peca precisamente de etereidad y se queda en el *topos uranus*, olvidándose del mundo real y sus imperativos de justicia material y efectiva.

Pero tanto Rawls como Habermas, podríamos decir, encuentran un complemento ideal en los aportes tanto de la tercera Escuela de Frankfurt, como del pensamiento francés posfundacional. En ambos casos, los primeros precisando el alcance posconvencional de una democracia radical cuyo postulado de base es una eticidad democrática abierta verticalmente a la alternancia del poder, nunca sometida a la voluntad ni representación de ninguna “vanguardia” ni elite, ni clase representativas del conjunto de la sociedad, y el segundo puntualizando además ese sentido posfundacional de superación de la distinción amigo-enemigo por la de un adversario reconocido y respetado en el marco de un estado constitucional de derecho que propicia el marco y las garantías de la plena e irrestricta deliberación política entre las diversas fuerzas ciudadanas.

La justicia aterriza así de un discurso iusnaturalista centrado en la virtud a uno –algunos lo denominan incluso iusnaturalismo crítico– centrado en la justicia política, constitucional, de carácter posconvencional y posfundacional. La justicia política no solo es un acuerdo de mayorías, su ideal regulativo es un consenso de las diversas fuerzas sociales y políticas en el marco de garantías de participación plena e irrestricta de un estado constitucional democrático de derecho cuyo ideal regulativo no es la distinción amigo-enemigo sino la alternancia en el poder de todas las eticidades y formas de vida interesadas razonablemente en el manejo de la sociedad.

La justicia deviene así, *qua* justicia política y constitucional, en clave radical, posconvencional y posfundacional, la condición de posibilidad de la democracia, el pluralismo razonable y la equidad de la diferentes eticidades y fuerzas sociales y políticas de una sociedad determinada.

## Referencias

- Aristóteles. (1987). *Moral a Nicómaco*. Madrid, España: Editorial Espasa-Calpe.
- Brun, J. (1963). *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Buchanan, J. (1975). *The Limits of Liberty*. Chicago, United States: University of Chicago Press.
- Colom, F. (1992). *Las Caras del Leviatán*. Barcelona, España: Editorial Anthropos.
- Cracogna, D. (1998). *Cuestiones Fundamentales de la Teoría del Derecho*. México D.F., México: Distribuciones Fontamara.
- De Greiff, P. (1989). MacIntyre: narrativa y tradición. *Revista Sistema*, (92), 99-116.
- Durkheim, E. (1990). *Montesquieu y Rousseau*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Fernández, E. (1991). *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*. Madrid, España: Editorial Debate.
- Gauthier, D. (1998). *Egoísmo, Moralidad y Sociedad Liberal*. Barcelona, España: Paidós.
- González, F. (1984). *De Kant a Marx*. Valencia, España: Fernando Torres Editor.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y Validez*. Madrid, España: Trotta.
- Habermas, J. y Rawls, J. (1998). *Debate sobre el Liberalismo Político*. Barcelona, España: Paidós.
- Hart, H. L. (1995). *El Concepto de Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Abeledo-Perrot.
- Hayek, F. (1995 (1973-1979)). *Droit, Legislation et Liberté*. París, Francia: PUF.
- Hernández Marín, R. (1989). La tesis de H.L.A. Hart. En *Historia de la filosofía del derecho contemporánea*, 238-244. Madrid, España: Técnos.
- Hobbes, T. (1985). *Leviathan*. London, England: Penguin Classics.
- Hoerster, N. (1992). *En Defensa del Positivismo Jurídico*, 168-190. Barcelona, España: Gedisa.
- Honneth, A. (2011). *El derecho de la libertad*. Buenos Aires, Argentina: Katz.

- Kant, E. (1986). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. México D.F., México: Editorial Porrúa.
- Kelsen, H. (1992). *Introduction to the Problem of Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Kelsen, H. (1997). *La teoría Pura del Derecho*. México D.F., México: Porrúa.
- Lledó, E. (1988). Aristóteles y la ética de la polis. En V. Camps (Ed.), *Historia de la ética: De los Griegos al Renacimiento (Tomo I)*, 136-207. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Locke, J. (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. London, England: Duckworth.
- Macpherson, C. (1985). Introducción. En T. Hobbes, *Leviathan*. London, England: Penguin Classics.
- Mazurek, P. (1992). Teoría analítica del derecho. En A. Kaufmann, y W. Hassemer (Edits.), *El Pensamiento jurídico Contemporáneo*, 275-286. Madrid, España: Editorial Debate.
- Nozick, R. (1988 (1974)). *Anarquía, Estado y Utopía*. México D.F., México: F.C.E.
- Ramos, J. A. (1989). *La regla de reconocimiento en la teoría jurídica de H.L.A. Hart*, 135-180. Madrid, España: Técnos.
- Rawls, J. (1971). *Teoría de la Justicia*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1986). *Justicia como Equidad*. Madrid, España: Técnos.
- Rawls, J. (1993). Fundamental Ideas. En *Political Liberalism*, 3-46. New York, United States: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York, United States: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo Político*. Barcelona, España: Crítica.
- Rawls, J. (1999). *Collected Papers*. Cambridge, England: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*. Barcelona: Paidós.

- Rousseau, J. (1992). *Del Contrato Social*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Sunstein, C. R. (1990). *After the Rights Revolution*. Cambridge, England: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge, England: Harvard University Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*. New York, United States: Basic Books.

### **Bibliografía complementaria**

- Ackerman, B. (1995). *El Futuro de la Revolución Liberal*. Barcelona, España: Ariel.
- Ackerman, B. (1998). *La Política del Diálogo Liberal*. Barcelona, España: Gedisa.
- Aristóteles. (1972). *Tratados de Lógica*. México D.F., México: Editorial Porrúa.
- Bobbio, N. (1987). *The Future of Democracy*. Cambridge, England: Minnesota University Press.
- Conde, R. (1989). *Pashukanis y la Teoría Marxista del Derecho*. Madrid, España: C.E.C.
- Cortina, A. (1993). *Ética Aplicada y Democracia Radical*. Madrid, España: Técnos.
- Dahl, R. (1989). *Democracy and Its Critics*. New Haven, United States: Yale University Press.
- Ferrara, A. (1994). Sobre el concepto de comunidad liberal. *Revista de Filosofía Política*(3), 122-142.
- Gauthier, D. (1994 (1986)). *La Moral por Acuerdo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Herman, B. (2001). Prólogo. En J. Rawls, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral* (p. 13). Barcelona, España: Paidós.
- Kelsen, H. (1992). Significance of the Basic Norm. En *Introduction to the Problem of Legal Theory*, 58-59. Oxford, England: Clarendon Press.
- Koller, P. (1992). Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas. En L. Kern, y H. P. Muller, *La Justicia: Discurso o Mercado?*, 21-65. Barcelona, España: Gedisa.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford, England: Oxford University Press.

- Mejía, O. (2001). *La Problemática Iusfilosófica de la Obediencia al Derecho y la Justificación Constitucional de la Desobediencia Civil*. Bogotá, Colombia: Unilibros (U.N.C.).
- Michelman, F. (1998). Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument. *Florida Law Review*, 41, 443-490.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, España: Paidós.
- Mulhall, S., y Swift, A. (1992). *Liberals & Communitarians*. Oxford & Cambridge, England: Blackwell.
- Parsons, (1984). *El Sistema social*. Madrid, España: Alianza Editorial Madrid.
- Pashukanis, E. (1976). *Teoría General del Derecho y Marxismo*. Barcelona, España: Labor.
- Perry, M. J. (1998). *Morality, Politics and Law*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1990). *Sobre las Libertades*. Barcelona, España: Paidós.
- Rawls, J. (2002). *Justicia como Equidad: una Reformulación*. Barcelona, España: Paidós.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*. Barcelona, España: Paidós.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (1996). *Democracy's Discontent*. Cambridge, England: Harvard University Press.
- Sheuerman, W. (1997). *Between the norm and the exception*. Cambridge, England: MIT Press.
- Schmidt, J. (1992). La Original Position y el equilibrio reflexivo. En L. Kern, & H. P. Muller, *La Justicia: ¿Discurso o Mercado?*, 82-115. Barcelona, España: Gedisa.
- Thiebaut, C. (1994). Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral. *Revista de Filosofía Política*. (C. Gómez, Entrevistador) Madrid, España: Editorial.



Segunda parte

**Desigualdad y Conflicto  
armado en Colombia: Aristas  
del debate sobre la Justicia**

# Aportes de las ciencias sociales a la comprensión de la desigualdad y el conflicto armado en Colombia<sup>9</sup>

*Alexandra Riveros Rueda<sup>10</sup>*

*José Gabriel Cristancho Altuzarra<sup>11</sup>*

## Introducción

La desigualdad y el conflicto armado en Colombia son dos fenómenos relacionados; en efecto, las brechas sociales, económicas, culturales y políticas, así como los procesos de exclusión y discriminación ocasionan conflictos entre los miembros de las sociedades; al mismo tiempo, un conflicto bélico o armado, así sea considerado justo por las partes, afecta la vida y el acceso a los bienes que cubren las necesidades de personas de la sociedad civil. Por esta razón, cualquier teoría de la justicia tiene que tomar como referencia estos fenómenos como problemas que afectan el vivir juntos.

En este sentido, el presente texto tiene por propósito caracterizar los dos problemas ético-políticos mencionados tomando en cuenta diversas investigaciones que se han hecho sobre el tema. Para tal fin se hizo una revisión documental de artículos y libros académicos publicados en los últimos años. Según sea su perspectiva teórica y metodológica los resultados son diversos, también dependiendo de los

---

9 Capítulo que expone la revisión documental de la investigación titulada *Aproximaciones críticas a algunas concepciones filosóficas de la justicia de la época contemporánea* con SGI 2158 financiado por la UPTC y realizado por el grupo de investigación Filosofía, Sociedad y Educación (GIFSE), línea filosofía política.

10 Licenciada en Filosofía, Universidad de San Buenaventura y Magíster en Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia.

11 Doctor en Educación, Universidad Pedagógica Nacional; Docente investigador de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia; Investigador principal y coordinador del proyecto, correo electrónico: jose.cristancho01@uptc.edu.co

contextos y poblaciones estudiados. En ese sentido, resulta todo un reto tener una mirada lo suficientemente amplia que recoja todos los aportes de cada una de estas investigaciones. Pese a ello, este acápite intenta hacer este balance.

Metodológicamente se llevó a cabo el siguiente procedimiento:

1) Se recopilaron cerca de 100 fuentes académicas que comprenden artículos de investigación, libros y capítulos de libros de investigación, monografías, tesis, informes del Grupo Memoria Histórica, entre otros.

2) Se hizo una primera clasificación de dichas fuentes por temáticas relacionadas con la desigualdad y el conflicto armado; así, sobre *corrupción* se hallaron trabajos como los de Bonilla (2014), Burgos (2007), Bratsis (2013), Castañeda (2016), Fierro (2014), García (2012), Hung Hui (2008), Izcara (2013), López (2010), Orces (2008), Piñeiro (2008) y Rodríguez (2016); sobre *desigualdad de género* se encontraron los trabajos de Arboleda (2011), Bedin (2015), Caballero (2016), Camacho & Martínez (2017), Contreras & Ramírez (2011), Gárces (2011), Molyneux (2010), Piedra (2004), Posada (2008), Posada (2015), Pulgarin (2009), Quiaragua (2016), Sales Gelabert (2015) y Vale (2012).

También se identificaron análisis sobre *desigualdad económica y social* como los de Arango (2013), Cabrera, Filgueira, Aliaga & Carretero (2009), Cortés (2012), Cortés (2010), Dieterlen (2014), Doyle (2013), Fuentes, Mac-clure, Moya & Olivos (2017), Gallo (2010), Martínez (2011), Matijasevic & Ruiz (2012), Nova (2010), Romero (2010), Rubio (2014), Vélez (2011) y Vidal (2009).

Sobre *discriminación* existen los trabajos de Alabarces & Silba (2014), Almanza & Flores (2012), Aparicio (2016), Cabrera, Cantero, Suárez, Ramos, Pacheco & Morfi (2013), Conde (2014), Cruz (2011), Evangelista, Tinoco & Tuñón (2016), Faundes (2017), González (2012), Hernández, Sierra & Sieder (2009), Hottois (2007), Lozano (2009), Mosquera (2015), Poblete (2003), Sancho (2011) y Sevilla (2010).

Sobre *guerra, paz y conflicto*, los análisis de Guzmán, Fals Borda y Umaña, (2005), Acevedo & Rojas (2016), Angulo, Ortiz & Pantoja (2014), Chávez, Hernández & Rangel (2015), Duque & Cadavid (2016), Estrada (2006), Fortanet (2009), Gómez (2013), Guerra & Plata (2005), Olave (2012), Ortuño (2017), Osorio (2006), Rojas (2013), Sanabria & Osorio (2015), Valencia, Corredor, Jiménez, De los Ríos & Salcedo (2016), Vargas (2009), Reyes, (2009) y el Grupo de Memoria Histórica (2011; 2013; 2009).

Y sobre análisis y debates sobre *justicia penal* trabajos de Abadía (2012), Blackwell, Hernández, Herrera, Macleod, Ramírez, Sieder, Sierra & Speed (2009), Blanco

(2007), Burgos (2008), Castel (2009), Hincapié & Mejía (2015), Lascarro & Lascarro (2012), Salinas (2012) y Uprimny & Saffon (2008).

3) Una vez clasificadas las fuentes se procedió a establecer las líneas fuertes encontradas en cada problema ético político, identificando el objeto de estudio, la metodología utilizada y los resultados hallados.

Así, para sistematizar toda esta información, este capítulo inicia con el abordaje de las concepciones de justicia en la época contemporánea a la luz de los artículos que han estudiado la desigualdad, la corrupción, el conflicto y los procesos de posconflicto, y que fueron revisados para esta investigación; seguidamente se expone un balance de los artículos revisados para cada una de las temáticas ya mencionadas.

### **En medio de la desigualdad la irrupción de la pregunta por la justicia**

Iniciaremos este balance con el artículo de Paula Vidal (2009) titulado *La teoría en la justicia social en Rawls ¿Suficiente para enfrentar las consecuencias del capitalismo?* Esta elección obedece a la motivación común que encontramos entre su reflexión y nuestro interés por determinar los alcances y limitaciones de algunas concepciones filosóficas de justicia que se han planteado en la época contemporánea.

Justicia es una palabra con una carga teórica e histórica que esconde discursos y prácticas que los afirman, combaten o tensionan. Hoy se teje junto a otras como ciudadanía, democracia, bienestar, comunidad, reconocimiento, derechos, equidad, etc., todo lo cual configura una trama colmada de contradicciones y pugnas, que se ubican muy lejos de la aparente asepsia del mundo conceptual. (Vidal, 2009, p. 226)

La desigualdad de ingresos; la concentración de la riqueza; la masacre ambiental; la destrucción cultural de comunidades ancestrales por la explotación de recursos; el recrudecimiento de la guerra por intereses económicos; la lucha contra el terrorismo que fomenta la estigmatización, la discriminación y limita la libertad a cambio de sofismas de seguridad; los fundamentalismos religiosos y la legitimación de la criminalización de los inmigrantes ilegales son algunos de los fenómenos sociales en medio de los que devienen nuestras existencias, nuestros proyectos de vida, nuestros deseos y por supuesto, nuestras incertidumbres y miedos. Este panorama nos increpa, nos induce a la pregunta por la Justicia.

Es con relación a estos fenómenos que la autora se propuso “analizar y tensionar” la teoría de la justicia de Rawls “porque ha instalado renovadamente el concepto de

justicia social e influenciado nuevas y viejas reflexiones al respecto, especialmente dentro del marco del Estado Liberal” (Vidal, 2009, p. 227).

Si bien la apreciación de Vidal no es novedosa, pues en lo que respecta a la Justicia como campo de investigación Rawls es un referente obligado, lo que resaltamos es que su abordaje teórico no solo se orienta a dar cuenta de los planteamientos y las objeciones que ha despertado el filósofo estadounidense, sino que desde, su posicionamiento político, lo empuja a un escenario distinto al del Estado Liberal.

Además de realizar un ejercicio hermenéutico de la mano de autores y autoras que le permiten evidenciar las contradicciones que enfrentan los dos principios que definen la justicia en el contexto neoliberal, Vidal (2009) afirma que en la teoría de Rawls no se excluye la posibilidad de que dichos principios tengan oportunidad en una sociedad en la que exista propiedad social de los medios de producción (p. 244).

Los aportes de Rawls acerca de concebir una sociedad justa, nos inducen –sin que lo imagine- a pensar que ellos solo pueden ser logrados –como dice Callinicos– en contra del capitalismo, creemos que el desafío puesto a la concepción de la justicia social rawlsiana en el contexto capitalista, es el modo de mostrar los límites inherentes que posee para afrontar las consecuencias de este sistema hegemónico (Vidal, 2009, p. 244).

Esta dislocación respecto a la concepción liberal de Rawls sobre lo que es una sociedad justa, surge, de acuerdo con Vidal (2009), de la necesidad de “imaginar otros mundos posibles”, que tengan por principio la justicia social, la sustentabilidad y la democracia (p. 244). Estos mundos requieren alternativas teórico-filosóficas respecto a la justicia diferentes a las del modelo liberal que permitan (re)construir un horizonte normativo (p. 227).

Podemos decir que la justicia demanda algo más que la construcción de una mejor forma de distribución, sino una transformación real de las estructuras de producción y distribución. La debilidad de la teoría de la justicia presentada es la creencia en que la justicia puede realizarse al interior del sistema capitalista obviando el papel de la explotación en la creación y mantenimiento de las estructuras existentes de desigualdad (Vidal, 2009, p. 244).

## **La pobreza y las teorías de la injusticia**

Como parte de las reconstrucciones que suscita la indagación por la justicia, y bajo la misma línea de indagación hermenéutica, Mauricio Gallo (2010) aborda el tema de la pobreza mundial desde la perspectiva de la valoración que como sociedad

hemos hecho de ella, es decir, cómo la concebimos y, por lo tanto, cómo la tratamos.

Para el autor, las creencias morales de Occidente provocan un pendular entre la justificación de la situación de miseria que oprime a millones de personas y la indiferencia e indolencia ante el sufrimiento que la pobreza produce. Por lo anterior es necesario concebir un Occidente inclusivo “con el que muchos de nosotros continuamos soñando. Para ello, se debe continuar lo que algunos filósofos han iniciado, esto es, una redescrición valorativamente negativa de dicho dolor y sufrimiento” (Gallo, 2010, p. 23).

Ese pendular arriba descrito tiene lugar por la actual forma de definir la pobreza, pues la enmascara y naturaliza; es así como una situación que debería ser condenada y no admitida bajo ninguna circunstancia es una realidad para una cantidad creciente de personas. Inspirado en Rorty, Gallo (2010) plantea la necesidad de una *redescrición* de la pobreza como un mecanismo para revertir la situación de millones de personas alrededor del mundo:

Creo que somos nosotros, los hombres, quienes creamos nuestra realidad normativa, y que, por fuera de nosotros mismos, de nuestro lenguaje, no existe nada que podamos hacer, ni existe nadie a quien podamos acudir para justificar tales creencias. Sigo en estas ideas las enseñanzas de autores como Rorty (1991) quien insistía en que, para el paso de un universo normativo a otro, solo basta una simple redescrición. (2010, p. 22)

La propuesta consiste en redescibir la pobreza como un asunto de justicia (2010, p. 37), para ello es necesario incluir el dolor y el sufrimiento de quienes la padecen como parte de los asuntos de justicia política global. Ahora bien, este nuevo estatus normativo a la pobreza mundial no requiere crear instituciones que “pongan en peligro el valor de los actuales Estados nación, ni mucho menos, justificar la violencia como herramienta de lucha política en búsqueda de la corrección moral de dichas instituciones” (2010, p. 19).

En suma, el problema central de mis reflexiones giró en torno a nuestras posibilidades de construir y defender nuevos juicios normativos que permitan una *redescrición* de la situación de los pobres del mundo, de tal manera que la entendamos o bien como el resultado de la violación de las normas ya establecidas para la distribución o para la compensación –justicia formal– o, bien, como el resultado de la implementación de un sistema normativo incorrecto –justicia material” (Gallo, 2010, p. 26).

De acuerdo con lo anterior, el autor se ubica en el horizonte que Arango (2005) denomina enfoque programático del derecho, que se propone una argumentación

con elementos consecuencialistas y remplazar la idea moderna de objetividad, la corrección de nuestros juicios como correspondencia mente-mundo por la idea de objetividad como coherencia (Gallo, 2010, p.29).

Estoy convencido de que frente a los pobres del mundo, este tipo de reflexión filosófica nos permite un gran avance. Sobre todo, porque evita que el plausible argumento del pluralismo siga siendo la vía para que aquellos que se están beneficiando con un sistema institucional que genera cada vez más hambre, enfermedad y sufrimiento, eludan la parte de responsabilidad que les corresponde (Gallo, 2010, p. 37).

Por su parte, Rodolfo Arango (2013) en su artículo *Solidaridad, democracia y derechos* se propone defender una concepción de solidaridad como responsabilidad común ante la injusticia estructural. Desde esta perspectiva la solidaridad no consiste en ayuda social sino en la responsabilidad del Estado y de la ciudadanía en conjunto para compensar las profundas desigualdades de las sociedades modernas.

La solidaridad como responsabilidad ante la injusticia no consiste en actos particulares que hacen parte del escenario personal, sino “del conjunto de decisiones, políticas y procesos instituidos a lo largo del tiempo y que tienen efectos diversos para los miembros de una sociedad.” En este sentido el deber de la acción solidaria no recae en individuos sino en comunidades políticas, de modo que todas las personas debemos responder por la suerte de quienes son excluidas o quedan en desventaja “a consecuencia de las decisiones, las políticas y los procesos colectivos, en particular, mediante la tributación directa” (Arango, 2013, p. 48).

Ahora bien, la responsabilidad común por la injusticia estructural no se origina en un sentimiento de caridad o generosidad, se trata de un “principio normativo de justicia compensatoria por los efectos de estructuras sociales injustas, dado un contexto de interdependencia social” (Arango, 2013, p.48). En este sentido, la acumulación no solo de capital sino de privilegios sociales en unas cuantas personas las implica directamente en la exclusión y opresión de quienes no tienen acceso a estos bienes y recursos ya sean materiales, simbólicos, culturales o sociales.

Por lo anterior, el deber de solidaridad requiere un “derecho colectivo a la institucionalización de una democracia social que posibilite luchar contra la injusticia estructural”, esto implica un marco de exigibilidad jurídica de la solidaridad a favor de personas en situación de desventaja, opresión o exclusión, articulado al principio de subsidiariedad, “con el fin de resguardar la autonomía individual, la responsabilidad personal y la justicia retributiva en las relaciones sociales” (Arango, 2013, p. 48).

Aquí cabe preguntarnos ¿es posible esta práctica de la solidaridad en los contextos sociales, económicos y políticos actuales? ¿cuál es el escenario socio-político en el que puede desplegarse la solidaridad como responsabilidad? ¿qué tipo de Estado y qué ciudadanos darían cabida a este principio?

Al respecto el autor afirma que la solidaridad como responsabilidad no es posible en modelos de democracia “que no toman suficientemente en serio la injusticia estructural y la responsabilidad común resultante de ella” (Arango, 2013, p.44). Es así como de la mano de Thomas Meyer (2009), propone la *democracia social* como alternativa frente a modelos liberal, republicano y deliberativo en los que no tendría oportunidad la solidaridad que promueve. Asimismo, afirma que para asegurar la vigencia formal y consecución práctica de los derechos fundamentales y humanos la democracia social constriñe 5 dimensiones:

1. La dimensión normativa que pregunta por las exigencias de legitimación de las instituciones y de las políticas de la democracia.
2. La dimensión empírico-analítica, que cuestiona la efectividad del sistema democrático en relación con su capacidad de dar solución a los problemas sociales.
3. La investigación sobre la estabilidad, que indaga por las condiciones necesarias para asegurar la democracia política.
4. La investigación democrática comparada, que analiza el éxito de soluciones locales y específicas a los desafíos democráticos.
5. La nueva investigación sobre las causas, las formas y efectos de la democracia imperfecta (Arango, 2013, p. 49).

## **La comunidad internacional frente a la injusticia global**

Francisco Cortés (2010), en la misma línea hermenéutica de los anteriores autores hace su aporte al análisis de la relación entre justicia e igualdad, en su artículo *Una crítica a las teorías de justicia global: al realismo, a Rawls, Habermas y Pogge*, señala que las teorías de justicia global contemporáneas construyen los principios fundamentales del sistema de dominación imperante, pues la propuesta de una simple distribución de los recursos económicos y la reducción del problema de la reestructuración del orden internacional a un asunto de justicia distributiva es insuficiente, “no afecta en nada aquella asimetría estructural entre capital y trabajo,



que es propiamente la causa de las desigualdades sociales y del crecimiento de la pobreza” (2010, p. 94).

En tanto que la tradición liberal y el realismo político no consideran que las desigualdades entre los países más pobres y los más ricos sean injustas, el autor aborda los postulados de Justicia global y responsabilidad de Thomas Pogge, para evidenciar la responsabilidad que tienen los países más desarrollados en la implementación de políticas que han generado un aumento de la miseria. Lo anterior hace evidente que Cortés (2010) y Arango (2013) cuentan con un horizonte de comprensión compartido.

Cercano a la propuesta de la solidaridad como responsabilidad, Cortés (2010) considera que es necesario promover una propuesta redistributiva global, una compensación que no consiste en una responsabilidad moral de ayudar a quienes lo necesitan, sino que consiste en una responsabilidad que tienen los países desarrollados por razones de justicia en tanto estos originaron y mantienen la desigualdad y la pobreza. Ahora bien, la concepción de justicia global no consiste solo en un problema de justicia distributiva, sino que “es necesario transformar los principios centrales de la estructura básica del injusto sistema de dominación global” (p. 108).

Distribuir de manera justa los bienes sociales básicos, o garantizar los derechos humanos básicos, o asegurar unas capacidades humanas básicas, sin cuestionar ni buscar modificar el sistema de relaciones de poder del orden capitalista actual, puede conducir a un cierto mejoramiento de la condición social de bienestar de los individuos, pero no a una superación de las relaciones estructurales de poder y dominación que determinan y reproducen las situaciones de pobreza y dependencia en el mundo (Cortés, 2010, p. 94).

Frente a los planteamientos de algunos los teóricos contemporáneos de la justicia global como Pogge (2002), para quien las condiciones de pobreza extrema de los países del “mundo subdesarrollado” constituyen un problema de justicia económica global, las teorías de tradición liberal y del realismo político consideran que la existencia de desigualdades entre las personas de países más pobres del mundo respecto a las de los países más ricos no constituye una injusticia y en este sentido la respuesta ética a la pobreza extrema consiste en una “respuesta humanitaria que no tiene que ver con una reestructuración del orden internacional”. (Cortés, 2010, p. 95) Aquí la cooperación para el desarrollo comienza a ser desmantelada en su íntima relación con el neoliberalismo.

Rawls y Habermas, hacen parte de esa tradición liberal, pues se oponen a la idea de una transformación del orden internacional a partir de exigencias de justicia económica global y consideran que la función que tiene la comunidad internacional “se restringe exclusivamente a salvaguardar la paz e imponer los derechos humanos a escala global” y no a garantizar deberes igualitarios de justicia (2010, p. 100). Particularmente Rawls considera que las condiciones de miseria de los países más pobres no es causada por la imposición de condiciones inequitativas de mercado de las naciones más ricas, sino que la atribuye a “factores históricos, culturales, antropológicos o políticos específicos de algunos de los países más pobres, que condicionan la reproducción de la pobreza, la imposibilidad de construir en ellos instituciones políticas democráticas y de alcanzar un nivel mínimo de justicia social” Rawls (1999) (citado en Cortés 2010, p.100).

Aquí cabe señalar que esos factores a los que se refiere Rawls y que reiteradamente asumen que la corrupción y debilidad de los gobiernos de las naciones empobrecidas son las causas de su miseria, ocultan el impacto histórico de la colonialidad, el intervencionismo y la incidencia del mercado internacional en las finanzas de las naciones de las tres cuartas partes del mundo.

Es así como el liberalismo deja a las sociedades más pobres, expuestas a las dinámicas de dominación del orden económico internacional, por lo anterior Cortés (2010, p. 101) afirma que la exclusiva intervención internacional en casos de violación de derechos humanos lejos de buscar la transformación del orden económico para una justicia global más bien refuerza el sistema normativo que fundamenta el orden económico internacional.

Si el humanitarismo y la cooperación profundizan la desigualdad se hace necesario promover una propuesta redistributiva global, una compensación que no consiste en una responsabilidad moral de ayudar a quienes lo necesitan, sino que consiste en aquella que tienen los países desarrollados por razones de justicia en tanto estos originaron y mantienen la desigualdad y la pobreza.

En este punto resultará esclarecedor introducir un artículo de investigación, que se desmarca de los presentados hasta el momento, pues desarrolla análisis del discurso tanto de las narrativas de migrantes de América Latina que radican en España, en contraste con los pronunciamientos oficiales del parlamento y las noticias de los diarios de ese país respecto a esta población. *Pobre Latinoamérica Rica. Reconstrucción del imaginario “Latinoamérica”* (Cabrera, Filgueira, Aliaga, Carretero, 2009) es un artículo de investigación orientada por la pregunta: ¿Cuál es la percepción que desde España se tiene de la realidad Latinoamericana en la perspectiva del imaginario social fundado en la distinción pobreza/riqueza?

De acuerdo con el artículo hay una percepción “mítica” de una *Latinoamérica rica* que se fundamenta en el imaginario que existe sobre su biodiversidad. Al mismo tiempo, aunque se cuenta con esas riquezas las personas no acceden a ellas y migran en búsqueda de mejor calidad de vida: El imaginario *Latinoamérica* entre las y los residentes, presentó resultados paradójicos “Latinoamérica es rica, pero los latinoamericanos no lo son” (Cabrera et al., 2009, p. 14).

Las narrativas de las personas residentes dan cuenta que, en su imaginario, la pobre Latinoamérica rica, es producto de los gobernantes que utilizan los recursos para beneficios propios y no se preocupan de la sociedad. Asimismo, aparece una autopercepción como subjetividades pasivas y víctimas:

¿Cómo es posible que en la riqueza aparezca la necesidad y la pobreza? ¿Cómo conjugar el consumo del mito “Latinoamérica rica” con la evidencia de la “pobre Latinoamérica”? Es difícil, cuando no imposible, renegar del imaginario mítico, pegado ya a la piel del consumidor, elemento de identidad y orgullo. No se puede desmontar el mito y volver a pensar la naturaleza poniendo en cuestión su riqueza o, cuando menos, la posibilidad de acceder a ella. En la búsqueda de una respuesta a esta situación la atención se va a orientar hacia las trabas o resistencias que obstaculizan el disfrute definitivo de las riquezas ocultas en una naturaleza que les es propia. Para ello se pondrá en evidencia un conjunto de factores socio-estructurales que han bloqueado y bloquean el acceso a los recursos fuente de riqueza. Aquí se incluirían factores de diversa índole, ya económica, política o cultural” (Cabrera et al., 2009, p. 18).

Frente al *paradójico imaginario* que portan las y los migrantes está el imaginario “Latinoamérica” en el discurso oficial y mediático en España, en el que se destacan dos ámbitos semánticos: la economía y la política referida a las relaciones internacionales, especialmente en materias de cooperación (Cabrera et al. 2009, p. 22).

La revisión documental permitió identificar la preeminencia de los discursos sobre lo económico, ya que *crecimiento, empresa, inversión, mercado, Mercosur y millones*, son los términos correspondientes a la representación oficial sobre Latinoamérica y de los que emerge su respectivo mito: *Negocio*.

Los medios y discursos oficiales evidencian el mito cuando expresan la voluntad de lucrarse, de obtener un beneficio. Pero ese beneficio será reconocido como legítimo en la medida en que todas las partes ganen algo, aunque unos más que otros. Por eso los beneficios se han de presentar como *beneficios mutuos*, aunque necesariamente desiguales.

Mientras que el mito en el imaginario de las personas migrantes es el de *Latinoamérica*

*rica*, el mito de los discursos oficiales es el de *Negocio*. El primero adjetiva con el término *rica* a Latinoamérica, el segundo la sustantiva con *beneficio*.

Pero ¿cómo, en esa situación discursiva, es posible representar la equidad en un negocio que se sabe desigual? Para ello el imaginario se dotará del mecanismo compensatorio de la cooperación con la comunidad latinoamericana en materias de carácter cultural, asistencial, de desarrollo, representación, etc. (Cabrera et al., 2009, p. 25).

Como podemos ver, esta investigación nos permite aterrizar en contextos concretos las dinámicas de la geopolítica actual y nos ejemplifica la forma en la que la *comunidad internacional*, que conciben Rawls y Habermas, salvaguarda la paz en el mundo. El *negocio* al tener un carácter desigual, asume una nueva forma, un nuevo mito, bajo el concepto de *cooperación*, específicamente *cooperación para el desarrollo*:

(...) que en su formulación se presenta como un relevante y atractivo futurible, desdibujará en las sombras del imaginario la realidad de los desiguales beneficios económicos. La cooperación aparece recursivamente en los discursos acompañando a las actividades económicas de España, cuando no a las del resto de Europa, en Latinoamérica. (Cabrera, 2009, p. 26)

De acuerdo con lo anterior, el papel de la cooperación será central en tres funciones específicas para la clausura mítica del imaginario:

1. La cooperación autoriza el negocio por cuanto una parte de sus réditos se destinarán a la buena obra de promocionar el desarrollo económico y social.
2. La cooperación legitima el beneficio mutuo compensando con sus acciones una parte del desfase en el reparto de las ganancias.
3. La cooperación, en tanto que actividad política burocratizada, justifica los intereses ya que sus réditos se extraen, directa o indirectamente, los medios para el ejercicio de sus actividades. (Cabrera et al., 2009)

Es interesante cómo el análisis de la dinámica semiológica de los discursos hace evidente la configuración el imaginario social de la *Pobre Latinoamérica rica* estructura la experiencia social, o más bien, transnacional de una desigualdad latente. De igual forma, da cuenta de la manera en la que dichos imaginarios entretejen y legitiman para las personas e instituciones implicadas, los límites de sentido a partir de los cuales actúan desde lugares desiguales, en un escenario social compartido.

Resultará ahora interesante encarnar con otro ejemplo la dinámica del arriba descrito *mutuo beneficio* entre las naciones de América Latina y las autodenominadas de “primer mundo”. Blanca Rubio (2014) en su artículo *¿Resurge la renta de la tierra? La revalorización de los bienes agropecuarios y su pacto en América Latina* analiza

la emergencia de la renta de la tierra, como producto de la revalorización de los bienes agropecuarios en la fase de transición capitalista en América Latina” (Rubio, 2014, p. 127).

El artículo se desarrolla a partir de una metodología mixta que involucra aspectos cuantitativos y cualitativos. Con apoyo de fuentes documentales cualitativas y datos estadísticos de las últimas dos décadas, la autora desarrolla su análisis en una perspectiva histórica que responde a sus preguntas de investigación ¿Por qué la renta de la tierra? ¿Resurge la renta de la tierra? Y, por ende, sustenta su tesis sobre el resurgimiento de la renta en América Latina en el contexto de la crisis capitalista y alimentaria.

Para Rubio (2014) la dinámica rentista sobre la tierra que han impuesto los países hegemónicos, a partir del modelo de desarrollo capitalista y la implementación del modelo neoliberal desde la década de 1990, tiene un impacto negativo sobre las relaciones entre la agricultura, la industria, el campesinado y sus modos de vida en los países de América Latina.

Este impacto de la renta de la tierra se proyecta sobre “la soberanía alimentaria de la región y en la integración productiva o exclusión de los campesinos” (Rubio, 2014, p. 128). En tiempos de crisis del modelo capitalista y de crisis alimentaria, cabe analizar la reconfiguración de la dinámica rentista desde el país del norte y, de otro lado, las alternativas de erradicación de dicha renta que han surgido en los países no alineados al poder norteamericano.

La tesis central de la autora gira en torno al resurgimiento de la renta de la tierra en América Latina a partir de dos elementos principales: la expansión espacial del capital y la transición capitalista en el ámbito de lo rural. Ambos elementos están mediados por un contexto de crisis del capitalismo y una crisis alimentaria que ha impactado en el mundo rural y, por tanto, ha trastocado las relaciones entre todos los actores que son parte de la estructura agraria y alimentaria de los países del sur.

Para comprender esta tesis se debe aclarar, por un lado, que la expansión espacial del capital entraña procesos económicos que han desatado la aparición de un modelo rentista de la tierra fuertemente vinculado con el fenómeno de la financiarización; y de otro, que el rasgo central de la transición capitalista en el mundo rural está constituido por el aumento en los precios de los alimentos (Rubio, 2014, p. 128).

En conclusión, el modelo financiero que se impuso en el ámbito rural, en términos de la desvalorización, la revalorización y la concentración de tierras para los cultivos de exportación (*commodities* agrícolas como el trigo o la soja), ha profundizado la dependencia alimentaria en América Latina, y, en consecuencia, ha agudizado la crisis alimentaria en aquellos países con amplias poblaciones

campesinas. De esa manera, “los elevados precios y la emergencia de la renta de la tierra, han resultado contraproducentes en la lucha rural por la soberanía alimentaria” (Rubio, 2014, p. 144).

El artículo caracteriza el resurgimiento de la tierra en cinco puntos que nos permiten evidenciar las dinámicas de los *beneficios desiguales* en el escenario agrario de América latina:

a. La renta de la tierra ha sido parte del modelo de desarrollo, y, tiene impacto sobre la denominada soberanía alimentaria. Las industrias que operan desde los países hegemónicos como Estados Unidos, han impuesto mecanismos para erradicar la renta, como efecto, subordinaron a la agricultura a una dinámica de desvalorización y revalorización de precios de los productos que afecta negativamente al campesinado.

b. La subordinación de agricultura y la imposición del modelo rentista agroindustrial está mediado por el incremento en los precios de bienes agropecuarios a través de la tenencia y concentración de tierras fértiles o cercanas a los mercados (Rubio, 2014, p. 134). Esto beneficia a grandes agroindustrias que además de concentrar tierras, pueden pagar internamente precios bajos y vender a precios elevados en el mercado internacional. En ese orden, el campesinado también está excluido y, en peores casos, ha sido afectado por el bajo precios de sus productos a nivel interno.

c. El dominio espacial del capitalismo en el ámbito alimentario se evidencia en el impulso de los cultivos para agrocombustibles. En el fondo, se han aumentado los precios de estos bienes mientras que se ha incrementado el precio de la tierra, particularmente, en los países alejados a los centros de operación de las grandes corporaciones agroindustriales.

d. La expansión espacial del capital visibiliza al proceso de dislocación o deslocalización del capital que envuelve a la esfera política y económica de los Estados nacionales:

La dislocación constituye el mecanismo utilizado por los países en disputa por la hegemonía con Estados Unidos, para evitar pagar la renta de la tierra a las empresas comercializadoras de los países desarrollados. La dislocación no elimina por sí misma la renta de la tierra. (Rubio, 2014, p. 138)

e. Finalmente, esto ha propiciado las condiciones para la lucha por la tierra y los recursos naturales, en un contexto de elevados precios de los bienes alimentarios y la concentración de la tierra en manos de los industriales, a costa de sectores campesinos locales. Produce la exclusión y el debilitamiento de los productores familiares en la región latinoamericana, como también, la profundización de la dependencia alimentaria de los países del sur sobre los países hegemónicos.

Hasta aquí la revisión bibliográfica ha permitido evidenciar la tensión entre Justicia y Desigualdad y la ha situado en las relaciones entre países de “primer” y “tercer” mundo, denominación que emerge de los discursos del desarrollo para diferenciar a las naciones “desarrolladas”, ricas y colonizadoras de las subdesarrolladas, empobrecidas y colonizadas naciones de las tres cuartas partes del mundo. Ahora resulta imprescindible dar cuenta no solo de las desigualdades geopolíticas, sino también de las desigualdades justificadas por la diferencia.

### La desigualdad y la diferencia

Máriam Martínez (2011) hace un análisis crítico del concepto *política de la diferencia*; para ello, introduce la categoría de ‘diferencias estructurales’ que son las que jerarquizan y convierten en excluyentes las diferencias, por ejemplo, culturales. Luego, a la luz de una gran diversidad de corrientes teóricas, la autora defiende una visión de diferencia y cultura que conjuga lo material y lo simbólico, la redistribución y el reconocimiento.

*La igualdad*, enarbolada como el gran logro de la Ilustración y del liberalismo alcanzó una ciudadanía casi universal reconocida en el derecho; no obstante, ocultó y profundizó las diferencias y obvió su jerarquización y asimetrías. Por lo anterior, la formalidad, nominalidad y el carácter invisibilizador de esa igualdad liberal ha sido criticada desde diversos ángulos teóricos que la han señalado como contraproducente para la pluralidad y el reconocimiento de la diferencia. Allí la autora enfrenta a Rawls y su distribución equitativa de bienes sociales, con Sen y Nussbaum que defienden la distribución de capacidades (Martínez, 2011, p. 606).

La discusión sobre la política de la diferencia y la identidad fue central para las reivindicaciones feministas, anti-racistas, colectivos de gays, minorías nacionales o étnicas, e incluso movimientos por la autonomía lingüística durante la década de los 80, a partir de una denuncia centrada en desigualdades de género, raza, sexualidad, autonomía cultural y libertad religiosa o de culto. (Martínez, 2011, p. 604)

En el campo académico, esta disputa por la diferencia se tradujo en una relectura del multiculturalismo y el surgimiento del “paradigma del reconocimiento”. Martínez destaca a Charles Taylor como pionero en este paradigma, luego vendrían los trabajos de Kymlicka (1995) y Honneth (1996). Este período estuvo marcado por un reconocimiento de la diversidad cultural, aceptando la pluralidad adentro de las sociedades modernas.

Surge entonces la preocupación por atender las diferencias, sobre todo de los grupos históricamente marginados, en vez de ignorarlas bajo el principio de igualdad, que es de por sí individualista y no colectivo. “En este sentido, se sostiene que ciertas desigualdades solo pueden salvarse prestando especial interés a las diferencias. Esto es, que atendiendo a principios de justicia social, a veces es necesario discriminar” (Martínez, 2011, p. 607). Allí se desbarata el individuo como sujeto recipiente de la igualdad, pues la marginación y la desigualdad se desprenden de la pertenencia a colectivos o sectores oprimidos por sus condiciones, especialmente étnicas y de género.

Al florecer las reivindicaciones de esos colectivos marginados por diversas condiciones, se dio desde la teoría una identificación más clara de aquellas desigualdades. La autora categoriza los distintos abordajes a la diferencia: política del reconocimiento (Taylor y Honneth), política de la diferencia como desigualdad social (Young), y por último, política de la identidad o de la diferencia cultural (Kymlicka).

En el marco de todas esas intersecciones identitarias es donde los autores del paradigma de la diferencia o el reconocimiento han visto con más facilidad encontrar e identificar desigualdades estructurales que afectan a procesos sociales y relaciones institucionales, antes que a injusticias que se dan bajo relaciones estrictamente individuales. (Martínez, 2011, p. 608)

La comprensión de la diferencia como fuente de desigualdad estructural permite ampliar aquella mirada que solo la entiende como una identidad marcada en donde se reivindican prácticas y costumbres específicas de un grupo determinado. Para Martínez, esas diferencias provenientes de identidades culturales que defienden su sustancia (Kymlicka), sufren la invisibilización de desigualdades estructurales cuando se discute públicamente sobre su reconocimiento, desigualdades que son reforzadas porque la cultura hegemónica presenta como minoritarias o erradas aquellas *culturas otras* e identidades.

Según ella, esta tensión lleva en sí tres procesos entrelazados: a) procesos de construcción de lo normal y lo desviado, b) procesos de invisibilización de otros conflictos y, c) procesos de estigmatización, segregación y racialización (Martínez, 2011, p. 615). De acuerdo con esto, es necesario alejarse de enfoques multiculturales que conciben la diferencia como identidad, “la política de la diferencia más conveniente en nuestros días, debería centrarse en identificar las diferencias que surgen de estructuras de poder, antes que de diferencias centradas exclusivamente en características de etnicidad, nacionalidad y religión” (p. 618).



Para ejemplificar las tensiones entre diferencia y justicia, la socióloga feminista Maxine Molineus (2010) revisa los aportes con los que, desde el ámbito académico y desde las prácticas feministas ciudadanas, América Latina ha contribuido a los debates sobre justicia de género e identifica que, en la mayoría de códigos legales está presente una predisposición contra las mujeres en términos de derechos. Esta desigualdad consiste en la prevalencia de los privilegios masculinos, pues a pesar de la igualdad legal formal entre los sexos, lo que ocurre es que los derechos de las mujeres se asimilan a las normas y necesidades masculinas:

Se trata de una igualdad falsa porque borra las diferencias pertinentes (como el embarazo y el parto) y supone un «campo de juego parejo» para ambos sexos. Al tratar a las mujeres como hombres, la igualdad llana pasa por alto la desigualdad de circunstancias y oportunidades. De este modo, la igualdad legal formal puede tener el efecto perverso de reproducir la desigualdad mediante formas ocultas de discriminación. Pasar por alto las consecuencias de la división sexual del trabajo o la responsabilidad por la atención de los hijos coloca a las mujeres en el lugar de encargadas de esta tarea por principio, y por lo tanto en posición desventajosa en relación con determinadas formas o condiciones de empleo. Además, las mujeres que dejan el trabajo remunerado para criar a sus hijos sufren una penalización económica acumulativa, un «impuesto reproductivo», en forma de paga inferior y perspectivas de ascenso y jubilaciones también menores. (Molineus, 2010, pp. 184-185)

Ahora bien, al igual que con las diferencias de género, la etnicidad pasa por procesos similares de invisibilización y asimilación. En este sentido Amanda Romero-Medina (2010) en su trabajo *Educación por y para indígenas y afrocolombianos: las tecnologías de la etnoeducación*, expone el panorama educativo de indígenas y afrodescendientes en Colombia. De este modo, hace un recuento de los acontecimientos políticos y jurídicos que dieron origen al término etnoeducación y a su desarrollo administrativo e institucional. Paralelamente analiza la mentalidad y óptica que están detrás de la formulación de estas políticas educativas, cargadas de occidentalidad y modernidad. Para ella, la imagen de la educación y el rol del sujeto desde los postulados de la Ilustración, tanto liberales como hegelianos-marxistas tienen una visión unívoca y universal del papel de la educación en el progreso socioeconómico, ignorando a veces particularidades de las colectividades que han sido marginadas históricamente por la modernidad.

Es así como en la época republicana, Simón Bolívar adelantó las gestiones para el reconocimiento de ciudadanía a indígenas y afrodescendientes, sin poner en cuestión, en todo caso, el sometimiento de sus visiones al pensamiento occidental.

En cualquier caso, la versión de homogeneidad cultural —a la que apuntaba la educación republicana— hizo que la escuela como institución se instalara en muchas regiones colombianas con modelos y conceptos de lo que se explica cómo colonialidad del saber, que considera que la única racionalidad válida era la eurocéntrica (Quijano, 2000), orientada por principios de la sociedad disciplinaria, que controlaba físicamente los cuerpos de los nativos americanos y los descendientes de esclavizados africanos. (...) Las luchas indígenas andinas —de la década de 1920 en adelante y que adquieren resonancia en la de 1970, con el surgimiento de organizaciones indígenas— centran sus demandas en la diferencia cultural, al establecer la cultura como uno de los ejes de su programa de acción. (Romero, 2010, p. 172)

Respecto al contexto actual, la autora señala que la etnización de las comunidades indígenas y afrodescendientes, acompañadas de sus prácticas y aspiraciones, implica una estatización o colonización estatal de lo que antes estaba muy lejos del control del Estado. Desde la institucionalidad siguen prevaleciendo los estereotipos a la hora de formular e implementar políticas etnoeducativas:

De ese modo, la etnización de indígenas y de afrocolombianos hace que el Estado localice la etnoeducación en ciertos sujetos étnicos, sin que las propuestas de *articulación intercultural* logren concretarse en lugares diversos, para todos los sujetos étnicos o los considerados por fuera de ese ámbito. (2010, p. 177)

Este artículo nos permite advertir que las demandas por el reconocimiento negadas en el paradigma liberal se vienen transformando en formas de inclusión funcional, donde la visión hegemónica se mantiene, ahora colorida por el aura de la diversidad y detrás de las políticas etnoeducativas, se oculta el propósito de normalizar y homogeneizar las subjetividades de quienes hacen parte de comunidades étnicas.

## Investigación, violencia y violentología

De forma similar como ante la desigualdad social emerge la pregunta por la justicia, del devenir de la guerra y la violencia surge la necesidad de comprensión y los cuestionamientos sobre el sistema social en el que se inscribe la violencia y la guerra. Los estudios sobre el conflicto consisten en últimas en la necesidad de hablar, pensar, reflexionar sobre la tragedia histórica que nos acontece.

María del Rosario Guerra y Juan José Plata publicaron en el 2005 el artículo *Estado de la investigación sobre conflicto, posconflicto, reconciliación y papel de la Sociedad Civil en Colombia*.

En este documento se exploran las condiciones para el logro de la gobernabilidad y el desarrollo humano sustentable a partir de una mirada reflexiva sobre parte de la investigación realizada en Colombia en los problemas del conflicto, postconflicto, reconciliación y papel de la sociedad civil. (Guerra y Plata, 2005, p. 81)

El artículo se interesa por visibilizar la consolidación de una comunidad de investigadores que abordan el tema del conflicto, el posconflicto y la reconciliación en Colombia. Esto resulta importante a la hora de situar al conflicto con relación a la construcción de un proyecto nacional y de comprender el lugar y los aportes que la investigación puede ofrecer a dicha empresa: “¿Cómo relacionar el conocimiento social y las políticas sociales? ¿Cómo poner en comunicación a investigadores con tomadores de decisiones? ¿Cómo poner en comunicación el conocimiento generado por la investigación social con la sociedad?” (Guerra y Plata, 2005, p. 81).

Guerra y Plata (2005) señalan que el ejercicio de la política y la construcción de la democracia en nuestro país han estado acompañados por la violencia: “para el caso colombiano no solo presenciamos una violencia de gran escala, sino a la vez una política que le encanta la controversia, la camorra, el tropel. Esta característica se evidencia en los estudios que sobre el tema se han realizado en el país” (p.83).

De acuerdo con lo anterior, la revisión de los estudios sobre el conflicto, devienen como respuesta a las condiciones de emergencia social y violencia que acaecen históricamente. Es así como inician su revisión con la obra pionera de Guzmán, Borda y Umaña *La violencia en Colombia* (1962). Esta abre:

Todo un campo de estudios sobre un periodo que permanecía silenciado en la memoria oficial, en el que además se resalta, hoy día, que no se garantizó de parte del Estado la indemnización del daño causado, ni a la sociedad ni a quienes perdieron bienes y familiares. (Guerra y Plata, 2005, p. 84)

Seguidamente, emergen los estudios sobre bandoleros, gamonales y campesinos. Luego, la indagación sobre el impacto del frente nacional, así como de la Guerra Fría en las dinámicas del conflicto en los años 70. Para los años 70 surgen eventos académicos que constituyen hitos en la investigación sobre estos temas, como, por ejemplo, la realización de la *Comisión de Estudios sobre la Violencia* del año 1987:

Cuyo informe destaca la multiplicidad de la misma, así como su reforzamiento y causalidad. Se indican las interacciones de la violencia política, la violencia económica, la pérdida de capital social, los incrementos de la criminalidad urbana, la violencia difusa y los conflictos interétnicos, entre otras. (Guerra y Plata, 2005, p. 84)

Para los años 90, los estudios de violencia de expresión regional marcan la emergencia de los violentólogos, investigadores que trabajan temáticas en torno a las mafias, paramilitares, personas desplazadas, conflicto armado en regiones y geografía de la violencia. Asimismo, los intentos por la resolución de los conflictos abrieron otro escenario de investigación sobre negociaciones, acuerdos y desmovilizaciones.

La emergencia de negociaciones y las posteriores políticas de seguridad, así como la financiación de campañas presidenciales con dineros del narcotráfico produjo la necesidad de la investigación de la violencia sobre la economía y la sociedad. Nuestro convulsionado devenir no tardó en requerir de la indagación y reflexión sobre el impacto de la guerra de las drogas, el sicariato y las autodefensas. De ahí en más los esfuerzos por estudiar estas temáticas se traducen en investigaciones que van desde el relatar la violencia hasta los que versan sobre los costos económicos de la guerra, pasando por las expresiones culturales y las dinámicas migratorias, entre otras.

La revisión de una amplia bibliografía y un recorrido por los temas abordados dan cuenta no solo de un interés académico por investigar el tema, sino de la necesidad social de comprender los fenómenos de violencia que nos aquejan:

Sin embargo, hay que señalar que todavía nos queda mucho camino por recorrer tanto en la generación de conocimiento como en su consumo por quien tiene a su cargo la política pública o la posibilidad de promover procesos de intervención social, así como por la sociedad en su conjunto. Si bien hemos ido consolidando una capacidad nacional de generación de conocimiento, persisten los desbalances regionales, y las redes de generadores y de usuarios del conocimiento son aún débiles. (Guerra y Plata, 2005, p. 89)

Guerra y Plata señalan que el mencionado camino corresponde al reto de construir una sociedad democrática, participativa, incluyente, comprensiva, solidaria y respetuosa de la diversidad cultural, del medio ambiente y de la vida. Esta apuesta, en términos de conocimiento invita al diálogo de saberes y la construcción de conocimientos pertinentes para las comunidades:

Pero ante todo, es necesario adelantar acciones conducentes a obtener cambios en la cultura. Una cultura de la paz requiere entrar en redes conversacionales vivas, de diálogo fecundo. Hay avances en el plano del conocimiento, pero no es suficiente, hay avances en el plano de la acción, pero tampoco es suficiente. Se hace necesario ponerse en los zapatos del otro, aprender también de los errores ajenos y de los propios. (Guerra y Plata, 2005, p. 89)

De lo anterior los autores concluyen que la investigación sobre el conflicto debe orientarse a construir aportaciones en la perspectiva del posconflicto. Para ello su

trabajo social y académico debe promover la confianza, la sostenibilidad, el diálogo y la solidaridad.

### **Desde la guerra, anticipando el posconflicto**

En relación con lo anterior y como parte de la producción académica con una perspectiva de posconflicto, Alejo Vargas publica en 2009 el artículo *Conflicto armado, su superación y modernización en la sociedad colombiana* en el que aborda tres mitos que han llevado al análisis distorsionado del conflicto interno armado en Colombia (Vargas, 2009, p. 161). Es importante señalar que el autor, director del grupo de Investigación Seguridad y Defensa de la Universidad Nacional de Colombia, construye una narración y un análisis de los factores históricos del conflicto armado sin acudir a muchos referentes de información o bibliográficos.

Con todo, este artículo brinda horizontes de comprensión de los componentes socio-culturales del conflicto, así mismo evidencia la necesidad de *reconocimiento* entre adversarios, la comprensión del acuerdo como transitorio y en este sentido, permite inferir porqué hay resistencia en la población colombiana a los acuerdos pactados.

El primer “mito” sobre el conflicto es la concepción de que el conflicto solo se explica por el narcotráfico ignorando los factores de exclusión social, así como las causas de su surgimiento y desarrollo. Vargas (2009) desarrolla un contexto histórico general del conflicto desde el siglo XIX hasta la primera década del nuevo milenio mostrando la génesis de los grupos armados y las iniciativas de paz que tuvieron lugar para afirmar que si bien en nuestra historia ha estado presente el enfrentamiento armado también contamos con una tradición en la búsqueda de paz por la vía negociada (p. 163). El devenir del conflicto desarrollado concluye señalando que los abusos y “barbaries” perpetradas por las guerrillas pusieron a la sociedad civil en su contra y produjeron la convicción de que la salida al conflicto es la militar, razón por la cual Álvaro Uribe es elegido presidente (p. 166), quien en medio de su política de “mano dura” llevó a cabo el cuestionado proceso de desmovilización del paramilitarismo.

El segundo “mito” es la consideración de que no es necesaria la negociación con las guerrillas en virtud del éxito de los golpes militares y políticos dados a estas. El autor señala que aquí se desestima la importancia de las culturas políticas que portan las guerrillas así como su capacidad de respuesta (Vargas, 2009, p. 167). Si bien las guerrillas para el 2009 no tenían posibilidad de triunfo militar, el ejército tampoco y al ignorar el componente cultural de las guerrillas y solo intensificar las acciones militares en su contra lo que se produce es su radicalización política y no una rendición, de aquí que el autor señale la necesidad de acudir a la tradición política

de buscar mecanismos de negociación con el objetivo de dejar atrás el conflicto para ocuparnos del desarrollo y fortalecimiento de la democracia (2009, p. 169).

El tercer y último “mito” es la percepción de que únicamente se puede llevar a cabo una negociación entre las guerrillas y un gobierno “progresista” que ellas consideren aceptable. Lo que supone “que se puede construir el adversario de una negociación” cuando justamente esta se plantea entre actores reales y no imaginados que tienen poder, aunque no sea comparable. La negociación requiere justamente reconocer los adversarios como diferentes y con cierto grado de poder. En este punto se enfatiza en que la negociación con la guerrilla no puede verse solo como un proceso de desmovilización y reinserción, sino como un proceso que plantee la resolución de los problemas que dieron lugar al alzamiento en armas, que les reconozca como sujetos políticos y que tenga de primer objetivo disminuir el impacto de la guerra sobre la población civil (Vargas, 2009, pp. 170-172).

### Democracia radical y posconflicto

Guillermo Duque y Javier Cadavid publican en 2016 en el Boletín del Instituto Español de Estudios Estratégicos el artículo *Colombia ¿hacia una democracia radical? La “democracia ampliada” y la participación política de las FARC*. Aquí presentan los resultados de una investigación que:

Indaga sobre las adecuaciones que, en el sistema democrático colombiano, se generarían con la participación política de las Farc en el escenario del posconflicto. Se sostiene que el caso colombiano constata el paso de *enemigos a adversarios*, que propone Chantal Mouffe, con un matriz teórico-empírico particular, que podría dar lugar a una *versión radicalizada e la democracia radical*, llamada *democracia ampliada*, de la que este artículo es un breve preámbulo. (Duque y Cadavid, 2016, p. 721)

La propuesta de la democracia radical ha tenido impacto en diferentes países de América Latina y de Europa que han visto cambios políticos. Sin embargo, no es posible sostener que exista un régimen democrático radical en ninguna parte del mundo. Según los autores del artículo, un lugar preciso para que se desarrolle es Colombia dado el escenario político actual:

El proceso de negociación y el acuerdo final con el que se selló la voluntad de paz entre las Farc y el Gobierno, pueden ser entendidas en clave democrática radical, en la medida en que la relación Farc-Establecimiento, sugiere el paso de una lucha antagónica a una rivalidad adversarial, en los términos de Chantal Mouffe. Las adecuaciones de la democracia en Colombia, con la participación política

que tendría la insurgencia, pueden derivar en la construcción de un régimen democrático radical. Esa transformación en el régimen se expresa en tres asuntos concretos: en el reconocimiento de la insurgencia como fuerza política, legal y legítima a través de curules en el Parlamento, en la resignificación del sentido de la ciudadanía y en las garantías para realizar oposición política de ideas al régimen contra el que se luchaba con las armas. (Duque, 2016, p. 726)

La negociación entre las FARC y el Gobierno supone una interesante transición de enemigos a adversarios; esta se expresó en tres niveles que según los autores coinciden con la propuesta de Mouffe, el primero fue la decisión de iniciar los diálogos sin un cese al fuego bilateral; el segundo en el proceso de consolidación de un acuerdo de paz sin una entrega definitiva de las armas y, el tercero en la implementación de los acuerdos con la participación de guerrilleros en el Congreso de la República a través de curules transitorias. “Estos tres elementos dan cuenta del proceso de sana contaminación entre el espacio antagónico de la guerra y el nuevo escenario de la política agonística en Colombia” (Duque, 2016, p. 729).

El escenario de transformación que tendría lugar en Colombia implicaría también un cambio en el sentido de ciudadanía frente al reconocimiento de un conflicto entre dos visiones adversas del país. En la medida que la participación política no se reducirá al ejercicio del voto que perpetúa un régimen, y más bien será concebida como una toma de partido constante, entre la vigencia de dicho régimen y su finalización, la ciudadanía está llamada a transformarse. La presencia de la ex guerrilla, no cooptada por el régimen y sus partidos, al interior del régimen, es la garantía del conflicto adversarial que propondrían los antiguos miembros de las FARC en el Congreso” (2016, p. 729).

Lo anterior implica la politización de la ciudadanía en Colombia, que en un régimen democrático radical, disputaría con los discursos hegemónicos que producen las desigualdades. En la democracia radical:

El ciudadano no es, como en el liberalismo, receptor pasivo de derechos específicos y que goza de la protección de la Ley” (Mouffe), sino el miembro de un colectivo organizado en las desigualdades que genera la lucha por el control de los bienes que dan norma al Estado, en ese sentido el ciudadano es un agente que construye identidades democráticas-radicales constitutivas de un “nosotros”, que lucha contra diversas formas de dominación” (Duque, 2016, pp. 730-731).

Por último, los autores señalan que las adecuaciones de las instituciones que se vislumbran con la participación política de las FARC indican que el país propende por la radicalización de sus valores democráticos, especialmente el de la pluralidad. Las acciones para el reconocimiento de la ciudadanía de quienes hacen parte de

la insurgencia como son la asignación de curules, la cedulación de las personas desmovilizadas y el estatuto de oposición, “son signos que coinciden con el paso de enemigo a adversario en la política agonística de la filósofa Chantal Mouffe” (p. 732).

Este artículo resulta revelador en relación al propósito de la investigación que se propone determinar los alcances y limitaciones de algunas concepciones filosóficas de la justicia en la época contemporánea; pues ubica el pensamiento de Chantal Mouffe como una alternativa viable para la transformación de la injusticia y la construcción de la paz.

### **Las víctimas de la guerra: entre desigualdad social y posconflicto**

Flor Edilma Osorio (2006) en su artículo *Verdad, justicia y reparación en medio de la guerra: los desplazados en Colombia*, recopila fuentes documentales vinculadas con el fenómeno del desplazamiento en Colombia. La autora segmenta su reflexión en tres apartes que versan sobre el desplazamiento forzado, la realidad de las víctimas de la guerra y su lugar en el debate público y, por último, sitúa estos dos elementos en un “contexto marcado por las tensiones de continuidad de la guerra y los requerimientos frente a la verdad, la justicia y la reparación” (Osorio, 2006, p. 1).

La autora se interesa por la caracterización del fenómeno del desplazamiento forzado, como una de las expresiones del conflicto armado que genera un tipo especial de víctimas: los desplazados. Allí, la autora enuncia algunas tendencias y particularidades del desplazamiento forzado: a) persistencia y diversificación de la dominación sobre la población a través de la violencia, b) desruralización y urbanización acelerada, como consecuencia de la guerra y como evidencia de la dominación a través de la posesión y usurpación de la tierra, c) distintas expresiones de migración diferentes al desplazamiento forzado, como el confinamiento y la migración internacional y, d) la acción colectiva de la población desplazada para hacer frente a su desplazamiento (Osorio, 2006, pp. 2-6).

El lamentable y masivo fenómeno del desplazamiento forzado, que coloca a Colombia como el país con más desplazados internos en el mundo, se da a la par con el proceso de desmovilización de los paramilitares agrupados en las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Según Osorio, este proceso también tiene unos rasgos que no hay que perder de vista, pues son alarmantes: a) infiltración de capos del narcotráfico en los bloques de las AUC, con el motivo de gozar de los beneficios del proceso, b) bajas penas a autores de crímenes de lesa humanidad y muy baja exigencia de verdad y reparación, c) reinserción con poca o nula efectividad, debido a las insuficientes oportunidades y medidas para con los desmovilizados de las bases, d) invisibilización



del terrorismo de Estado, que sigue en pie, dibujando al paramilitarismo como ‘conejillo de indias’ sin ningún aparente nexo con agentes estatales y fuerzas militares y, e) continuidad del dominio paramilitar en las regiones, entendido este como un control político, social, económico y mental, útil para la guerra.

Además del contexto descrito, la sociedad colombiana enfrenta grandes dificultades para la atención y reparación de las víctimas del desplazamiento, aún en medio de la guerra: a) confusión entre atención a población desplazada y reparación a víctimas, b) discusión sobre la veracidad de las víctimas, c) un estímulo exacerbado a los victimarios para alentar su desarme, descuidando presupuestalmente a las víctimas, d) cuestionamiento fundamental alrededor del papel de las sociedades rurales y la tierra en el proceso de reparación, no repetición y justicia social.

No obstante, frente a estas dificultades, la autora reconoce las agencias respecto a lo que se ha hecho con y para las víctimas de desplazamiento forzado. Destaca dos hechos particulares: la creación de la Comisión Nacional de Reparación (CNRR) y Reconciliación en 2005, así como la conformación del Movimiento Nacional de Víctimas, en el mismo año.

En relación con la caracterización que aporta el artículo anterior, es pertinente el reconocimiento de la voz de las víctimas. En este sentido, traemos aquí el artículo *Paz, justicia y posconflicto: una aproximación desde los discursos de familias víctimas del desplazamiento forzado asentadas en Soacha, Cundinamarca* (Chávez, Hernández y Rangel, 2015), pues este, se propone indagar sobre las representaciones sociales de las víctimas de desplazamiento forzado a partir de los relatos de 10 familias en el marco de la Ley 1448 y “se inscribe en el conjunto de estudios sobre reparación integral y construcción de paz que se realiza en el país” (p. 137).

El artículo vincula los análisis de académicos y victimólogos con los testimonios de las familias con las que se desarrolló la investigación, de este modo establece que las representaciones sobre la paz conciben a esta en palabras de Castellanos (2014) citado por Chávez et al., (2015, p. 139) como “ausencia de un conflicto armado con las guerrillas”, y al mismo tiempo, como la superación de las desigualdades sociales.

Según las investigadoras, para las familias “la paz es una realidad lejana”, pues para ellas esta “debe generarse en condiciones de equidad social” (2015, p. 140), lo que dista de sus condiciones actuales ya que se siguen produciendo nuevas víctimas y las víctimas están expuestas a múltiples riesgos sociales y condiciones de precariedad en los lugares a los que llegan a causa del desplazamiento forzado. La reparación es entonces condición de paz y se vincula con las posibilidades de perdón que implica su construcción, pues “desde el discurso de las familias víctimas el perdón se encuentra

ligado a la paz”. Se trata de un perdón compensador, “que pretende encontrar un equilibrio entre las exigencias del castigo a los victimarios y los derechos de las víctimas (...) a un perdón responsabilizante, basado en la forma de negociación de paz que toman seriamente en consideración los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación y los deberes del Estado para garantizarla” (2015, p. 141).

De las percepciones sobre la paz que tienen las víctimas subyace la noción de justicia, “Tenemos que tener en cuenta que para una paz tenemos que tener justicia” (2015, p. 142) y esta, “va más allá del castigo a los victimarios”, más bien es un asunto que se relaciona con la reparación integral (2015, p. 143). Desde los discursos de las familias y con relación a lo que plantea García (2011) “la justicia es la mejor forma de pacifismo, entonces será necesario agilizar las investigaciones y facilitar el acceso de las víctimas a los sistemas judiciales, pero también fortalecer las medidas de reparación simbólica.” citado por Chávez et al., (2015, p. 140).

Finalmente, el artículo aborda las percepciones de las víctimas sobre el posconflicto resaltando que superar el estado inconstitucional de la guerra implica superar las condiciones de inequidad social que la generaron, así como la persistencia de grupos armados. En este sentido a partir de los testimonios de las víctimas revelan las difíciles condiciones socioeconómicas bajo las que están, la crisis humanitaria y la creciente agudización de la crisis social de los lugares de recepción, en este caso el municipio de Soacha. Se concluye con que es necesario:

Fomentar la participación activa de las víctimas, del Estado, los actores armados y la sociedad civil para construir en conjunto, un escenario de posconflicto donde se garantice, la equidad e inclusión social, la justicia, la paz y por ende la reconciliación nacional. (Chávez et al., 2015, p. 147)

Desde la perspectiva de las víctimas es indispensable la superación de la desigualdad social, la reparación material y el acceso a derechos como condición de paz. Inferimos aquí, que el acceso a la justicia implica para las víctimas la superación de la desigualdad social. Asimismo, y en relación con los artículos mencionados, estos conciben que una sociedad justa no puede ser condescendiente con la desigualdad social, la discriminación o la exclusión y coinciden en concebir que estas son las causas del conflicto social y la guerra.

## **Balance general de los estudios sobre la desigualdad**

La pobreza es una temática transversal en los artículos sobre desigualdad económica y social revisados, ésta se aborda desde diversas perspectivas. Unas indagan por la

percepción que las personas, en relación a su contexto, tienen de la pobreza (Cabrera, Filgueira, Aliaga, Carretero, 2009), otras apuntan a la necesidad de redescribir la pobreza con el propósito de posicionarla como parte de los asuntos de política global (Gallo, 2010) y en este sentido indagan por la necesidad de un marco normativo de justicia compensatoria por los efectos de las estructuras sociales injustas (Arango, 2013).

En el abordaje de la pobreza, la perspectiva más común es la que evidencia las tensiones y límites que el modelo de desarrollo capitalista y el neoliberalismo imponen a la justicia (Doyle, 2013; Vidal, 2009) y se critica el determinismo tecnológico que establece una relación ficticia entre avances tecnológicos, prosperidad e igualdad (Nova, 2010).

Como parte de las problemáticas que causa el modelo de desarrollo y que promueven la injusticia identificadas en los artículos están la crisis alimentaria (Rubio, 2014), la falta de acceso al derecho a la salud al transformarlo en un servicio (Vélez, 2011) así como a la educación gratuita en todos los niveles por el ocultamiento normativo a su carácter de derecho fundamental (Cortés, 2012).

Desde el análisis teórico se critican las propuestas de reestructuración del orden internacional que plantean las teorías de la justicia contemporáneas, especialmente la de Rawls, pues no responden a los problemas de desigualdad y pobreza extrema (Cortés, 2010; Vidal, 2009). Asimismo, análisis interseccionales evidencian los límites de las concepciones de justicia de dichas teorías (Martínez, 2011) ya sea desde el abordaje de los impactos diferenciales de la pobreza en relación al género (Dieterlen, 2014), la pertenencia étnico-racial (Romero, 2010), estatus migratorio (Cabrera, Filgueira, Aliaga, Carretero, 2009) y ruralidad (Matijasevic y Ruiz, 2012).

Es importante resaltar la preocupación por el impacto del multiculturalismo en la formulación e implementación de las políticas de la diferencia y las tensiones entre justicia, cultura, diferencia, identidad y reconocimiento (Martínez, 2011; Matijasevic, 2012). En el caso de la etnoeducación, por ejemplo, se hace evidente la tensión entre reconocimiento y asimilación cultural de los pueblos indígenas (Romero, 2010).

Finalmente, aparecen análisis sobre las posibilidades de articulación entre los movimientos sociales en América Latina y el Caribe que apropian las concepciones de justicia de Mouffe (Doyle, 2013) y que retoman los aportes de Honneth en relación a la necesidad de reconocimiento en la lucha por la justicia social, particularmente en el caso del campesinado colombiano (Matijasevic, 2012).

## Balance general de los estudios sobre corrupción

La preocupación por la tributación aparece como factor común en algunos de los artículos abordados, ya sea desde la descripción de factores que favorecen la evasión y críticas al mal uso de los recursos (López, 2010; Castañeda, 2016), o reflexiones que propenden por la implementación de la cultura tributaria como factor requerido para la equidad social (Bonilla, 2014).

Otros temas emergentes identificados en el amplio espectro de la corrupción versan sobre los sistemas electorales (Piñeiro, 2008) y el partidismo (Rodríguez, 2016) así como el interés por la corrupción policial en relación a la victimización de la sociedad civil al interior del Estado (Orces, 2008) o en las políticas de migración, particularmente en Estados Unidos, que afecta mayoritariamente a la población migrante Latinoamericana y del Caribe (Izcara, 2013).

Encontramos en algunos de los análisis presentados por los artículos, que los discursos sobre corrupción se caracterizan por enunciarse desde los intereses del sistema económico capitalista y la agenda política neoliberal. Es así como se señala una relación directa entre pobreza y corrupción (Hung, 2008), y de ésta sólo se atribuye responsabilidad a la idiosincrasia de las naciones empobrecidas, incluyendo su diversidad como factor de corruptibilidad (Castañeda, 2016) y desconectando las dinámicas e incidencia del capital internacional en las condiciones objetivas de vida de estos países y afirmando los ideales modernos como posibilidad de superación de la corrupción.

Entre otros factores determinantes se señala el origen del código comercial y del sistema legal. La literatura precedente sugiere que sociedades que se basan en el derecho común son menos proclives a la corrupción, en tanto, en países socialistas o comunistas esta sería mayor dada las menores garantías que ofrecen a sus ciudadanos (Castañeda, 2016, p. 118-121).

En este orden de ideas se afirma que la corrupción solo es posible en determinado marco institucional, por lo tanto, no es un fenómeno que se dé de manera homogénea entre países (2016, p. 130). Como desincentivos a la corrupción se identifican: la existencia de libertad en los medios de comunicación, disposición de la ciudadanía para participar en política, desarrollo económico, estabilidad política y confianza de la ciudadanía en las instituciones, lo anterior favorece la percepción respecto al capitalismo y aporta a la invisibilización de su relación directa con la desigualdad y la injusticia social.

En relación con lo anterior se supone que a mayor nivel de escolaridad e incluso, entre mayor homogeneidad etnolingüística es menor la probabilidad de que existan hechos de corrupción (Castañeda, 2016, p. 111-118); en este mismo orden a mayor desarrollo, crecimiento económico y fortalecimiento de las instituciones del estado es menor la corrupción. Lo anterior da cuenta de la afirmación de los ideales sociales y filosóficos de la modernidad como garantía contra la corrupción desconociendo otros factores histórico-culturales como la colonialidad o económicos como el impacto del crecimiento económico de unas naciones sobre otras:

(...) Una sociedad educada se constituye en un escenario adverso para los corruptos, al hacer más probable que sean descubiertos y castigados. Del mismo modo, características como la efectividad del aparato judicial y su independencia son fundamentales para tratar con este problema, según se corroboró empíricamente”. (Castañeda, 2016, p. 130)

Otra línea de reflexión identificada, que se distancia de la descrita arriba, caracteriza a la corrupción en íntima relación con la normalización de los Estados y el capitalismo. En este sentido se afirma que la corrupción política es un fenómeno exclusivamente moderno, que emerge luego del surgimiento de la separación público-privado y el concepto de interés:

El momento en que nuestro concepto moderno nace, es apropiado localizarlo dentro del proceso general de la modernidad y reivindicar que nuestra comprensión de la corrupción devino posible y pensablemente cuando el capitalismo y el Estado se desarrollaron y devinieron dominantes. (Bratsis, 2013, p. 14)

En esta perspectiva crítica también se hace visible la incidencia de las políticas económicas internacionales en la gobernanza de los países empobrecidos quienes son objeto de la oferta de préstamos que amplían su deuda externa así como de la dependencia en la cooperación internacional y por ende, reducen sus agencias de soberanía y definición autónoma de su destino político.

A continuación podemos enunciar algunos hechos controversiales que dan cuenta de una imposición política tendenciosa de parte del Banco Mundial como la negativa de acatar resoluciones de la ONU respecto a no apoyar a países cuya política de derechos humanos es cuestionada o cuando adopta “una aproximación más intervencionista en política respecto a los préstamos a ciertos países con regímenes políticos de izquierda” (Burgos, 2007, p. 18), ejemplificando con el caso de Francia –que solo recibió el préstamo cuando el partido comunista deja el gobierno–, y el caso del Estado Chileno al que se le suspendieron los préstamos cuando inicia el

gobierno de Salvador Allende hasta cinco meses antes del golpe de estado orquestado por la derecha y liderado por Augusto Pinochet.

Aterrizando la perspectiva crítica sobre la corrupción al contexto colombiano, cabe resaltar el trabajo del Doctor en derecho Eloy García (2012), quien afirma que Colombia no puede interpretarse como un estado corrupto y fallido de acuerdo con las categorías de análisis surgidas de los desarrollos teóricos e ideológicos de corte europeo y anglosajón.

De esta manera, el autor problematiza las limitaciones que tiene la lectura universal de las realidades de acuerdo con marcos interpretativos únicos y de instrumentos cognoscitivos derivados del pensamiento y cultura política europea. La interpretación de los problemas y las realidades en lugares como África o América Latina han provocado lecturas simplistas, sesgadas y manipuladoras de los fenómenos políticos, económicos, sociales y culturales de que han sucedido allí durante el siglo XX y comienzos del XXI:

Todo ello exige someter a revisión crítica la pertinencia y viabilidad real, en el contexto de cada cultura política nacional de conceptos e instrumentos políticos actualmente tan en boga como buen gobierno, justicia, corrupción, transparencia... que últimamente abundan y son objeto de profusas discusiones en todo el mundo incluyendo, claro está a América Latina. (García, 2012, p. 196)

La segunda mitad del siglo XX fue el escenario de numerosos aportes desde diversas áreas del conocimiento. Las interpretaciones teóricas sobre el contexto de posguerra mundial y la inmersión dentro de un escenario global permeado por la tensión entre dos grandes potencias mundiales, fueron adoptadas como marcos analíticos universales que, en un primer momento, sirvieron como base para estudiar las realidades en distintos contextos del mundo.

Sin embargo, tras la caída del muro de Berlín en Europa y de la progresiva transición de las dictaduras militares a las democracias que se experimentó en América, se identificó que las interpretaciones sobre nuestras realidades habían sido abordadas de manera unitaria y unidimensional, dejando de lado la gran diversidad y heterogeneidad de los contextos del nuevo continente. En este sentido, el inicio de la década del noventa ofreció una serie de oportunidades para realizar nuevas lecturas sobre los procesos políticos, sociales y culturales en la región:

(...) todo indica que los acontecimientos de 1991 pueden, muy bien, significar para América Latina la oportunidad de dejar definitivamente atrás los esquemas de análisis que vertebraban el estudio del continente en torno a un criterio

artificialmente unitario como si se tratara de una sola y común realidad política, económica, social, cultural y étnica. (García, 2012, p. 193)

Aun así, este panorama facilitó el reconocimiento de profundas fallas en los marcos cognitivos, en los argumentos teóricos y en los desarrollos interpretativos sobre nuestras propias realidades: “En efecto, todo indica que América Latina ha resultado históricamente incapaz de alumbrar un mecanismo de comprensión intelectual forjado en términos autónomos desde su propia realidad” (2012, p. 192). No obstante, no es solo un problema que atañe al mundo latinoamericano, en el mundo iberoamericano también se identificaron fallas en el intento de crear categorías universales para la lectura de realidades. Un ejemplo esencial que expone el autor para sustentar estos fallos, consiste en la asimilación del marxismo al interior de los procesos formativos en América Latina:

El marxismo o pseudo-marxismo del continente, no es más que uno de los numerosos intentos fallidos de importar acríticamente una cultura política foránea falta de auténticas raíces tanto en el entramado profundo de la fisiología cultural latinoamericana como en aquello que se ha venido en llamar condiciones estructurales objetivas. (García, 2012, p. 192)

Esto quiere decir, que adoptar principios que no corresponden con las prácticas políticas, institucionales y legales de cada Estado puede generar una especie de bucle que puede socavar la legalidad y legitimidad en sí mismas, y del que solo se puede salir a través de la reinterpretación de categorías (legitimidad, transparencia, democracia, corrupción, etc.) y de la capacidad para construir nuevos principios de acción política:

¿Dónde nos situamos?, ¿En qué punto nos encontramos pues en estos días? La respuesta tiene importancia sobre todo a efectos de procurar soluciones. Si la democracia es susceptible de regeneración, bastará volver a los principios; si no lo es, habrá que construir un modelo nuevo. (García, 2012, p. 210)

Colombia ha sido grandes transformaciones a través de sus casi dos siglos de historia. Coinciden el nacimiento de Colombia como Estado independiente con la emergencia de la llamada modernidad que devino luego de las revoluciones en colonias inglesas de América del Norte y la revolución francesa a finales del siglo XVIII. Este largo proceso que también significó la construcción del Estado, sus instituciones y la adopción de un régimen democrático, tiene claras influencias de la modernidad, no obstante, su resultado es un Estado incompleto que rigió la vida política hasta inicios de la década del noventa:

Un Estado con las características de la modernidad, pero débil tanto en su capacidad de ejercer su autoridad, como en su implantación territorial, en muchas

ocasiones entregado al voluntario arbitrio de poderes territoriales sustentados en modelos de legitimidad muy diferentes, e incluso difícilmente compatibles, con el racional normativo propio de la modernidad política. (García, 2012, p. 213)

Este proceso histórico se acentúa con la Asamblea Constituyente de 1991 que aporta el proceso de asentamiento e implantación del Estado, que se concreta, respecto a los propósitos y objetivos programáticos, “en la redacción de la Constitución de 1991, con su enorme carga social y su gran proyecto de extender los servicios públicos a toda la población de la República” (2012, p. 213). Ese momento histórico y fundamental para el fortalecimiento del Estado colombiano, demostró las preocupaciones nacionales por extender la presencia territorial del aparato estatal y el refuerzo del sistema electoral y de participación democrática. En este sentido, se puede decir que se puede afirmar que Colombia no es un estado fallido y no es un estado corrupto según los conceptos abordados porque:

El primero porque hace referencia a un Estado que siéndolo o pretendiendo serlo, ha dejado de ser, ha quebrado, ha fracasado en su estatalidad y en su proyecto de imponer la modernidad. El segundo porque tan solo resulta aplicable a un Estado en trance de degeneración, de declive, de pérdida de los referentes que identifican los valores de la propia cultura nacional, tanto en lo que hace a los gobernantes como a los gobernados. (García, 2012, p. 214)

## **Balance general de los estudios sobre el conflicto**

Al investigar y reflexionar sobre el conflicto armado, son las víctimas y los hechos victimizantes quienes primero emergen como imagen y reflejo directo de la aproximación a la guerra. Es importante resaltar que no se trata de una temática social cualquiera, sino más bien de la realidad dolorosa, repleta de rostros y nombres que requieren, por diferentes razones, ser reconocidos.

En este sentido en los artículos revisados se resalta más allá de la descripción de los hechos, el esfuerzo por comprender, desde las propias voces de algunas de las personas que conforman ese gran crisol que denominamos víctimas, las formas de resistencia, los anhelos y oportunidad de resiliencia que requiere la dignificación del proyecto de vida individual y la reconfiguración del tejido social herido por la guerra.

Ante la necesidad de detener el conflicto y la oportunidad que ofrece el acuerdo de paz, se reconoce la impunidad como un fenómeno emergente, presente durante el conflicto y que se mantiene en virtud del acuerdo pactado. Mencionar la impunidad de inmediato nos increpa por la justicia, por la necesidad de verdad, de reparación e incluso de castigo para los perpetradores de la guerra: “Deberían estar de la mano,



la paz y la justicia porque si hay una investigación clara y efectiva entonces va a ser más fácil, entonces debería haber un equilibrio entre la consecución de la paz y la justicia” (testimonio citado por Chávez, Hernández y Rangel, 2015, p. 140).

Las inquietudes de las víctimas respecto a estos temas giran en torno a las garantías de no repetición, así como a las acciones de reparación que necesitan para continuar y refundar sus vidas (Osorio, 2006). Esto implica que la construcción de paz no sólo consiste en la ausencia del conflicto armado sino también de condiciones de equidad social que alivianen las cargas, que reduzcan los daños y así den paso al perdón y la reconciliación social:

Yo creo que es más importante para nosotros conseguir la paz pero una paz verdadera y que garantice los derechos fundamentales de las personas, porque he ahí el caldo de cultivo para la guerra, de que no se han garantizado los derechos, la vivienda, salud, educación de calidad, proyectos de desarrollo para todos. Porque la realidad es que el campesino tampoco tiene subsidio de ningún tipo. (Chávez, Hernández y Rangel, 2015, p. 141)

Es la justicia social la condición de posibilidad de reconciliación y parte fundamental del antídoto frente a la impunidad que esperan las víctimas. Por otra parte, varios artículos coinciden en que la memoria y el reconocimiento son factores que reparan el sufrimiento vivido. La memoria como alternativa a la justicia ha sido una estrategia de reparación en escenarios de posconflicto como Mozambique y Sudáfrica (Bueno, 2007) de los que Colombia puede aprender.

En este sentido, la investigación social sobre el conflicto puede hacer importantes aportes a la construcción de memoria histórica y reconocimiento, pues hace parte del papel que debe jugar la sociedad civil en el posconflicto (Guerra y Plata, 2005; Osorio, 2006). En este sentido se hace necesaria una reflexión metodológica y ética que acompañe estos procesos y esté atenta a prácticas de asimilación, de silenciamiento o violencia epistémica frente a las víctimas. Resaltamos particularmente la importancia de la participación de toda la población en su condición de sujetos políticos, incluyendo a las niñas y niños, en los procesos de reconstrucción de memoria histórica y de reconciliación (Gómez, 2013), “Porque hay personas que no perdonan por que vieron matar a su familia, pero hay muchas que sí perdonan, eso es más que todo en el tratamiento de las personas por parte del Estado”. (Chávez, Hernández y Rangel, 2015)

Por otra parte, en los artículos revisados identificamos el interés por caracterizar el conflicto, los procesos de paz y el posconflicto (Acevedo y Rojas, 2016), así como aportes a la descripción de los hechos victimizantes particularmente la desaparición

forzada (Sanabria y Osorio, 2015) y el desplazamiento forzado (Chávez, Hernández y Rangel, 2015; Osorio, 2006).

En línea con el interés mencionado, encontramos indagaciones sobre la construcción retórica del conflicto armado (Olave, 2012) así como por la indagación sobre las percepciones de la población sobre el proceso de paz en Colombia (Angulo, Ortiz y Pantoja, 2014). Estas reflexiones permiten reconocer las tensiones y resistencias que provoca en la población colombiana el acuerdo de paz y anticipar “cómo el tratamiento de temas controversiales en el país bajo una política del consenso, apoyado sobre la legalización de posturas ideológicas, anula la posibilidad de la coexistencia en el disenso” lo que agudiza el fenómeno social de la polarización (Olave, 2012, p. 160).

Respecto al posconflicto, se identificaron cuatro temas a resaltar: a) memoria histórica, b) participación política y reintegración social de las FARC (Duque y Cadavid, 2016; Angulo, Ortiz y Pantoja, 2014); c) educación para la paz (Valencia, Corredor, Jiménez, De los Ríos y Salcedo, 2016) y d) Posconflicto y agenda internacional (Rojas, 2013).

Como ya mencionamos, la construcción de memoria histórica como parte de la agenda del posconflicto es condición para restablecer el derecho a la verdad y a la justicia de las víctimas y con ello aportar a la reconciliación. Ahora bien, reconciliar al país pasa por la reintegración social de las FARC a la vida civil, frente a este tema se identificó una fuerte resistencia por parte de las mujeres debido a la preocupación por las implicaciones en la convivencia y seguridad para las mujeres que dicha reincorporación implica:

La incidencia de las experiencias de victimización y las características políticas individuales se encuentran condicionadas en gran medida por el género de cada ciudadano. Por un lado, la victimización por el conflicto en las mujeres tiende a generar un apoyo menor a la negociación y el proceso de paz con las Farc, aumenta el escepticismo frente a la desmovilización y reconciliación con los miembros de este grupo armado, y contribuye a reducir la aprobación frente a la participación política de los desmovilizados. (Angulo et al., 2014, pp. 228-229)

En este orden de ideas es comprensible que la siguiente temática que aparece sea la de educación para la paz, pues es necesario trabajar en la construcción de propuestas pedagógicas que contribuyan a la transformación de estereotipos, que fomenten la reconciliación y la convivencia social en el posconflicto. Una educación para la paz no solo para la aceptación de las FARC como parte de la sociedad civil, sino sobre todo para la transformación cultural de nuestras formas de relacionarnos desde la no violencia.

Es sobre las temáticas descritas: memoria, justicia, reintegración, convivencia, y educación, que debe formularse la nueva agenda política internacional, en especial la relación bilateral con Estados Unidos como un actor relevante durante el conflicto armado Colombiano. Cabe recordar que la agenda de cooperación bilateral con este país se concentró mucho tiempo en dos grandes temas: la guerra contrainsurgente y la lucha contra las drogas sintetizadas bajo el nombre de Plan Colombia.

Cabe recordar que durante los gobiernos de Pastrana y Uribe se implementó dicho Plan, el cual se caracterizó por el incremento de la acción bélica en el país y desencadenó una crisis tanto en la situación de Derechos Humanos, encarnada en los falsos positivos y ejecuciones extrajudiciales, como en la política económica y democrática del país por efectos del Tratado de Libre Comercio (Rojas, 2013, p 123).

Esta agenda de pacificación se transformó durante el gobierno de Santos en virtud de la coyuntura del acuerdo de paz para dar paso al desarrollo de nuevos enfoques de cooperación con agencias internacionales para la atención a víctimas, desmovilización y reinserción y atención a poblaciones étnicas (Rojas, 2013, p 126-128). Si bien se identifica una transformación en la agenda política internacional, ésta aún mantiene un relacionamiento vertical y de tutelaje frente a Colombia (2013, p.136) y se sintoniza con los intereses económicos de la agenda neoliberal.

En relación con lo anterior se hace necesario que las comunidades, organizaciones sociales y la academia colombiana aporten al análisis de la agenda internacional del posconflicto y aporten tanto críticas como estrategias que nos permitan acoger el apoyo que requiere la implementación de los acuerdos sin acceder a imposiciones neocoloniales que vayan en detrimento de la ya debilitada autonomía y soberanía del país.

## Reflexiones finales

El balance elaborado nos permite identificar que la producción en investigación social en las diversas temáticas presentadas difiere en contenidos en relación con la posición política y disciplinar de sus autores y autoras. En este sentido, así como encontramos análisis alineados al modelo de desarrollo que toman partido por una postura mesurada respecto a problemáticas como la desigualdad y la injusticia social, también hallamos indagaciones críticas que sitúan la pobreza en estrecha relación con el capitalismo y las dinámicas de los Estados.

Asimismo, los estudios sobre el conflicto, especialmente aquellos que entran en relación directa con las narrativas de las víctimas, identifican que la desigualdad

social y la pobreza son, en gran medida, la génesis de la guerra en Colombia y que, en el presente, continúa siendo el principal obstáculo para la construcción de la paz y la convivencia social, de la reconciliación y de la puesta en marcha del proyecto de nación en Colombia.

Respecto a la aproximación a las concepciones de justicia en la época contemporánea a la luz de las investigaciones sociales llama la atención que dichos conceptos propios de la filosofía se usan mayoritariamente en investigaciones teóricas que mantienen los análisis y discusiones entre autores; mientras que la investigación social cualitativa construye, en ocasiones, sus propias narrativas a espaldas de las grandes Teorías de la Justicia. Sin embargo, también nos sorprende gratamente encontrar el uso de herramientas conceptuales provistas por filósofas y filósofos como Mouffe, Nausbaum, Rorty, Honneth y Nozick en el análisis de realidades sociales, documentos de política pública, discursos institucionales y legislación actual.

Consideramos necesario seguir aportando a la vinculación de la filosofía a la producción de investigación social interdisciplinar, pues por una parte, esto enriquecer los análisis y horizontes de comprensión de las realidades sociales actuales y al mismo tiempo renueva la pregunta por la responsabilidad social de quienes estudiamos, enseñamos y vivimos la filosofía, pues nos permite confrontar nuestros marcos epistemológicos, situar nuestros lugares de enunciación y desfragmentar las formas en las que desde la academia construimos saberes y nos aproximamos a los fenómenos sociales.

## Referencias

- Abadía, G. (2012). Usos y abusos del sistema penal. Su uso como forma de emancipación femenina: un estudio de caso del delito de trata de personas en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 104-117.
- Acevedo, A., y Rojas, Z. (2016). Generalidades del conflicto, los procesos de paz y el posconflicto. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias políticas*, 46(124), 33-45.
- Alabarces, P. & Silba, M. (2014). Las manos de todos los negros, arriba. Género, etnia y clase en la cumbia argentina, 18(16), 52-74.
- Almanza, A. & Flores, F. (2012). Resistencia a la discriminación: narrativas familiares acerca de la infección por VIH. Un estudio exploratorio. *Psicología y Salud*, (22), 173-184.
- Angulo, M., Ortiz, A., Pantoja, S. (2014). Análisis de las percepciones de los colombianos sobre el proceso de paz y el posconflicto desde una perspectiva de género. *Colombia internacional*, (80), 220-233.
- Aparicio, M. (2016). Estigmatización, invisibilización y cosificación de las personas con diversidad funcional. Una aproximación desde la justicia como reconocimiento de Axel Honneth. *Revista Española de Discapacidad (REDIS)*, (4), 177-190.
- Arango, R. (2005). *El concepto de los derechos sociales fundamentales*. Bogotá, Colombia: Legis, Universidad Nacional de Colombia.
- Arango, R. (2008). *Los derechos humanos como límites a la democracia*. Bogotá, Colombia: Grupo Norma editores, Universidad de los Andes-Facultad de Ciencias Sociales.
- Arango, R. (2013). Solidaridad, democracia y derechos. *Revista de Estudios Sociales*, (46), 43-53.
- Arboleda, P. (2011). ¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas Iconos. *Revista de Ciencias Sociales*, (39), 111-122.
- Bedin, P. (2015). Críticas feministas a la teoría liberal contemporánea de John Rawls: Repensando los conceptos de ciudadanía y el universalismo. *Revista Clepsydra*, (14), 69-94.
- Blackwell, M., Hernández, A., Herrera, J., Macleod, M., Ramírez, R., Sieder, R., Sierra, M., Speed, S. (2009). Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas. *Desacatos*, (31), 13-34.

- Blanco, J. (2007). Administración de justicia en la jurisdicción especial indígena. *Revista Diálogos de saberes*, (26), 11-44.
- Bonilla, E. (2014). La cultura tributaria como herramienta de política fiscal: la experiencia de Bogotá. *Revista Ciudades, estados y política*, 1(1), 21-35. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/42587/1/44456-210040-1-SM.pdf>
- Bratsis, P. (2013). La construcción de la corrupción o las reglas de separación y las ilusiones de la pureza en las sociedades burguesas. *Ciencias Políticas*, (15), 4-35.
- Bueno Cipagauta, M.A. (2007). *Las víctimas en los procesos de Reconciliación. Algunas reflexiones desde experiencias históricas. Reflexión Política*, (9), 198-208.
- Burgos, F. (2008). Entre la justicia indígena y la ordinaria: dilema aún por resolver. *Revista Derecho del Estado*, (21), 95-108.
- Burgos, J. (2007). El Banco Mundial y la politización de su mandato. *Revista Análisis político*, (59), 3-23.
- Caballero, N. (2016). El bienestar desde la ética. Una visión de género. *Noésis: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 25(50), 151-171.
- Cabrera, E., Cantero, E., Suárez, I., Ramos, I., Pacheco, J., Morfi, I. (2013). Identificación y caracterización de modos de discriminación hacia grupos con riesgo de enfermedades de transmisión sexual. *Revista MediSur*, 11(6), 628-636.
- Cabrera, J., Filgueira, E., Aliaga, F. y Carretero, E., (2009). Pobre Latinoamérica Rica. Reconstrucción del imaginario “Latinoamérica”. *Sociedad Hoy*, (17), 11-27.
- Camacho, C. & Martínez, J. (2017) Estereotipo, prejuicio y discriminación hacia las mujeres en el contexto latinoamericano. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 12, 347-364.
- Castañeda, V. (2016) Una investigación sobre la corrupción pública y sus determinantes. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXI(227), 103-135.
- Castel, Antoni. 2009. La Justicia Tradicional en la reconciliación de Rwanda y Burundi. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (87), 53-63.
- Castellanos, E. (2014). Discurso e ideología de Álvaro Uribe Vélez sobre las guerrillas colombianas y su impacto en los procesos de paz en Colombia. *Discurso & Sociedad*, (2), 182-209.

- Conde, F. (2014). Desigualdad, discriminación y pedagogía de la igualdad. *Revista Electrónica Actualidades Investigativas en Educación*, 14(1), 1-20.
- Contreras, S. & Ramírez, M. (2011). Análisis de textos literarios infantiles: avanzando en la desconstrucción de códigos patriarcales. *Estudios feministas, Florianópolis*, 19(2), 573-590.
- Cortés Rodas, F. (2012). El derecho a la educación como derecho social fundamental en sus tres dimensiones: educación primaria, secundaria y superior. *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 14 (2), 186 – 205. Universidad del Rosario, Bogotá.
- Cortés, F. (2010). Una crítica a las teorías de justicia global: al realismo, a Rawls, Habermas y Pogge. *Ideas y valores*, 59(142), 93-110. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/36093/2/36600-154812-1-PB.pdf>
- Cortés, F. (2012). El derecho a la educación como derecho social fundamental en sus tres dimensiones: educación primaria, secundaria y superior. *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 14(2), 186 – 205.
- Cruz, Ó. (2011). La castellanización y negación de la lengua materna en la escuela intercultural en Chiapas. *Revista LiminaR: Estudios sociales y humanistas*, 20(2), 30-42.
- Chávez, Y., Hernández J. y Rangel, M. (2015). Paz, justicia y posconflicto: una aproximación desde los discursos de familias víctimas del desplazamiento forzado asentadas en Soacha, Cundinamarca. *Revista Palabra*, (15), 136-151.
- Dieterlen, P. (2014). *Justicia distributiva, pobreza y género*. *Revista de Filosofía Open Insight*, V(8), 39-59.
- Doyle, M. (2013). Hacia una nueva hegemonía: reflexiones sobre los desafíos para la articulación de las luchas democráticas. Universidad de Medellín. *Revista Anagrama*, (12), 59-70.
- Duque, G., Cadavid, R. (2016). Colombia ¿hacia una democracia radical? La “democracia ampliada” y la participación política de las FARC. *Boletín Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 721-736.
- Estrada, F. (2006). Estado mínimo, agencias de protección y control territorial. *Análisis Político*, (67), 115-131.
- Evangelista, A., Tinoco, R., Tuñón, E. (2016). Violencia institucional hacia las mujeres en la región sur de México. *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, 14(2), 57-69.

- Faundes, J. (2017). Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas. *Perfiles Latinoamericanos*, (49), 303-323.
- Fierro, M. (2014). Álvaro Uribe Vélez Populismo y Neopopulismo. *Análisis político*, 27(81), 127-147. Recuperado de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/45770>
- Fortanet, J. (2009). Guerra, poder y liberalismo: Politización en la obra de Michel Foucault. *Ideas y Valores*, (139), 21-31.
- Fuentes, L., Mac-clure, O., Moya, C., & Olivos, C. (2017). Santiago de Chile: ¿ciudad de ciudades? Desigualdades sociales en zonas de mercado laboral local. *Revista de la CEPAL*, (121), 93-109.
- Gallo, M. (2010). Pobreza mundial, justicia y derechos humanos. *Opinión Jurídica*, 9(18) 19-38.
- Gárces, Á. (2011) Culturas juveniles en tono de mujer. El hip hop en Medellín (Colombia). *Revista de Estudios Sociales*, (39) 42-54.
- García, A. (2011). Derecho o barbarie. Apuntes sobre la relegitimación de la guerra. En G. Gallego y M. González (Coords.), *Conflicto armado interno, derechos humanos e impunidad*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores - Universidad Eafit - Universidad de Zaragoza - Aecid.
- García, E. (2012). ¿Es Colombia un estado corrupto? La corrupción como problema jurídico y como estado sociológico-moral. Una reflexión sobre el presente de Colombia en el tiempo de los “eveilleurs” (los desmitificadores de sueños), *Vniversitas*, (125), 187-217. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82528730007>
- Gómez, S. (2013). “Sí, me he sentido triste, pero no se lo puedo decir”: La reflexividad etnográfica en la investigación sobre emociones de la muerte con niños y niñas de Sumapaz en contexto de “(pos)conflicto” *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (16), 135- 156.
- González, T. (2012). Ciudadanía y no discriminación. *Intersticios Sociales*, (4), 1-33.
- Grupo de Memoria Histórica (2009). *Memorias en Tiempo de Guerra: Repertorio de Iniciativas*. Bogotá: Punto y aparte editores.
- Grupo de Memoria Histórica (2011). *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*. Bogotá, Colombia: Taurus.



- Grupo de Memoria Histórica (2013). ¡Basta ya! *Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional.
- Guerra, M. & Plata, J. (2005). Estado de la investigación sobre conflicto, posconflicto, reconciliación y papel de la Sociedad Civil en Colombia. *Revista Estudios Sociales*, (21), 81-92.
- Guzmán, G., Fals Borda, O. y Umaña, E. (2005). *La Violencia en Colombia (tomos I y II)*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Hernández, R., Sierra, M., Sieder, R. (2009). Reivindicaciones étnicas, género y justicia. *Desacatos*, (31), 7-10.
- Hincapié, D. & Mejía, O. (2015). Justicia y objeción de conciencia. *Novum Jus*, (9), 11-48.
- Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Great Britain: Polity Press. Recuperado de <https://books.google.com.co/books?id=VgdFeCSlJcoC&printsec=copyright&hl=es#v=onepage&q&f=false>
- Hottois, G. (2007). La diversidad sin discriminación: entre modernidad y posmodernidad. *Revista Colombiana de Bioética*, 2(2), 45-76.
- Hung Hui, J. (2008). América Latina: la corrupción y la pobreza. *Revista del CESLA*, (11), 105-118. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243316550009>
- Izcara, S. (2013). Corrupción y contrabando de migrantes en Estados Unidos. *Política y Gobierno*, XX(1), 79-106.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*, Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Lascarro, C. & Lascarro, D. (2012). El discurso de los derechos en Colombia: Un mapa de la cuestión. *Revista pensamiento jurídico*, (35), 65-85. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/37023/1/38393-170869-2-PB.pdf>
- López, H. (2010). Tributación y falta de legitimidad en Colombia. *Cuadernos de Economía*, (28), 149-162.
- Lozano Lerma, B. (2009) Género, racismo y ciudadanía. *Revista la manzana de la discordia*, 4(1), 7-17. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/48320/>
- Martínez, M. (2011). ¿Ha quedado obsoleta la política de la diferencia?: Una exploración y propuesta. *Política y Sociedad*, (48), 603-619.

- Matijasevic, A. y Ruiz, A. (2012). Teorías del reconocimiento en la comprensión de la problemática de los campesinos y las campesinas en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología*, 35(2), 11-137. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/36436/1/37149-159787-1-PB.pdf>
- Meyer, T. (2009). *Soziale Demokratie: Eine Einführung*. Wiesbaden, Deutschland: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Molyneux, M. (2010). Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina. *Stud. Hist., H. cont.*, (28), 180-211.
- Mosquera, J. (2015). Develando lo que dicen sobre raza y etnia las revistas de salud pública en Colombia. *Revista CS*, (16), 109-129.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. México D.F, México: FCE.
- Mouffe, Ch. (2013). *Agonistics: thinking the world politically*. London, England: Verso.
- Nova, M. (2010) Elementos de reflexión para el propósito de convertir a la ciencia en un aliado más confiable en la lucha por la justicia social. *Revista de Estudios Sociales*, (39), 109-118. Bogotá, Colombia.
- Olave, G. (2012). La construcción retórica del conflicto armado en el discurso del Presidente Juan Manuel Santos. *Revista Análisis político*, (76), 159-174.
- Orces, D. (2008). Victimización por Corrupción por la Policía. *Revista de Ciencia Política*, (28)2, 203-208. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32414669010>
- Ortuño, E. (2017). Contribución de la mujer en misiones internacionales de las Fuerzas Armadas. *Santidad mil*, 73 (1), 40-45.
- Osorio, F. (2006). *Verdad, justicia y reparación en medio de la guerra: los desplazados en Colombia*. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana.
- Piedra, N. (2004). Relaciones de poder: leyendo a Foucault desde la perspectiva de género. *Revista de Ciencias Sociales (CR)*, 4 (106), 123-141.
- Piñeiro, R. (2008). Sistemas electorales y corrupción: entre el estímulo y la disuasión. *Revista Ciencia Política*, 28(2), 187-194.
- Poblete, M. (2003). Discriminación étnica en relatos de la experiencia escolar mapuche en Panguipulli (Chile). *Estudios Pedagógicos*, (29), 55-64.

- Pogge, T. (2002). *World Poverty and Humans Rights*. Cambridge, United Kingdom: Polity Press.
- Posada, L. (2008). Otro género de violencia. Reflexiones desde la teoría feminista como teoría crítica. *Asparkia*, (19), 57-71.
- Posada, L. (2015). El “género” Foucault y algunas tensiones feministas. *Estudios de Filosofía*, (52), 29-43.
- Pulgarin, J. (2009). Desafíos de la diversidad sexual a la teoría política contemporánea. *Pensamiento jurídico*, (26), 277-289. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/36066/1/36568-154514-1-PB.pdf>
- Quiaragua, C. (2016). ¿Por qué los profesores guardan silencio acerca de la desigualdad de género en las escuelas? *Revista Actualidades Investigativas en Educación*, 16(3), 1-21.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 11(2), 342-386.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge, United Kingdom: Harvard University Press.
- Reyes, A. (2009). Guerreros y campesinos: el despojo de la tierra en Colombia. Bogotá: Editorial Norma / Fescol, 2009, 378.
- Rodríguez, G. (2016). Organización partidista y corrupción política. Reflexión política, 18(35), 72-82.
- Rojas, D. (2013). Las relaciones Colombia-Estados Unidos en el gobierno Santos: ¿Llegó la hora del post conflicto? *Revista Análisis Político*, (79), 121 – 138.
- Romero, A. (2010). Educación por y para indígenas y afrocolombianos: las tecnologías de la etnoeducación. *Magis, Revista Internacional de Investigación en Educación*, 3(5), 167-182.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. (A. Sinnot, Trad.). Barcelona, España: Paidós.
- Rubio, B. (2014). ¿Resurge la renta de la tierra? La revalorización de los bienes agropecuarios y su impacto en América Latina. *Revista ALASRU, Análisis Latinoamericano del Medio Rural*, Nueva Época, (10), 127–146.
- Sales Gelabert, S. (2015). Cuidados, poder y ciudadanía. Universitat de les Illes Balears (España). *Las Torres de Luca*, (6), 7-45.

- Salinas, A. (2012). La rectificación de la injusticia en Nozick: debates e implicaciones para los reclamos territoriales indígenas. *Revista Co-herencia*, (9), 119-144.
- Sanabria, C. & Osorio, M. (2015). Ciencias Forenses y Antropología en el posconflicto colombiano. *Revista Criminalidad*, 57(3), 119-134.
- Sancho, F. (2011). 'Locas' y 'fuertes': Cuerpos precarios en el Guayaquil del siglo XXI. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*. (39), 97-110. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador. ISSN: 1390-1249. Ecuador.
- Sevilla, M. (2010). Discriminación, discurso y SIDA. *Cuicuilco*, 17(49), 43-60.
- Uprimny, R. & Saffon, P. (2008). Usos y Abusos de la Justicia Transicional en Colombia. *Revista Anuario de Derechos Humanos*, (4), 165 – 195.
- Vale, O. (2012). Foucault, el poder y la psicopatologización de las mujeres: coordenadas para el debate. *Teoría y crítica de la psicología*, (2), 148-159.
- Valencia, I., Corredor, O., Jiménez, A., De los Ríos, J., Salcedo, L. (2016). Pedagogía, educación y paz en escenarios de posconflicto e inclusión social. *Revista Lasallista de Investigación*, 13(1), pp. 126-140.
- Vargas, A. (2009). Conflicto armado, su superación y modernización en la sociedad colombiana. *Pensamiento Jurídico*, (26), 161-180.
- Vélez, A. (2011). Por un sistema de salud que garantice la protección del derecho. Un requisito de justicia social. *Revista Hacia la promoción de la salud*, (16), 145-155.
- Vidal, P. (2009) La teoría de la justicia social en Rawls. ¿Suficiente para enfrentar las consecuencias del capitalismo? *Revista de la Universidad Bolivariana*, 8 (23), 225-2



# La justicia en Richard Rorty, una narrativa de identidades morales en tiempos de verdad, justicia y reparación<sup>12</sup>

Ronald Fernando Díaz Castro<sup>13</sup>

“Lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro es advertir la validez relativa de las propias convicciones y defenderlas, sin embargo, resueltamente”.

(Berlín, 1969, p. 172)

La manera filosófica tradicional de expresar lo que se quiere significar con “justicia” alude a la idea de que hay un determinado componente esencial para que un ser humano sea justo. Los pensadores tradicionales leales a Kant insisten en que la justicia es un producto de la razón y en consecuencia un imperativo moral universal. Solo la razón, según ellos, puede imponer obligaciones morales incondicionales y universales tal como la justicia. Filósofos como Richard Rorty que niegan la existencia de un componente esencial en el ser humano no pueden invocar dicha noción de justicia. Su insistencia en la contingencia y por consiguiente su oposición a ideas tales como “esencia”, “naturaleza” o “fundamento” hace que sea imposible para él retener la noción de que determinadas acciones y actitudes son naturalmente justas o injustas.

Es por esto que el presente texto tiene como objetivo, atendiendo a la tesis rortyana de que nuestro lenguaje y por ende nuestra historia intelectual son algo que cobró forma a raíz de un gran número de meras contingencias, identificar la noción de justicia en

---

12 El capítulo presenta los resultados del estudio realizado en el marco del proyecto *Aproximaciones críticas a algunas concepciones filosóficas de la justicia de la Época Contemporánea* con SGI 2158 financiado por la UPTC. Por el grupo de investigación Filosofía, Sociedad y Educación (GIFSE), línea filosofía política.

13 Filósofo de la Universidad Industrial de Santander, Candidato a Magister de la Universidad Pontificia Javeriana y actual docente de la UPTC. Investigador del grupo Filosofía, Sociedad y Educación (GIFSE). Correo electrónico: ronaldfernandodiaz@gmail.com

Colombia como una narrativa más, producto de circunstancias históricas propias del conflicto armado interno que vivió. Se trata de identificar los argumentos en la obra de Rorty que permiten postular la noción de justicia de los colombianos como algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas, antes que como un imperativo moral universal. En primera instancia plantearé la relación histórica, aparentemente necesaria, entre los conceptos de verdad y justicia. Posteriormente mostraré como fruto de dicha relación se ha concebido la justicia como un imperativo moral universal. En un tercer momento intentaré demostrar el carácter contingente de la justicia en función de su naturaleza inminentemente lingüística históricamente condicionada. Finalmente, a manera de conclusión, sostendré, coherentemente con el pensamiento de Rorty, que la justicia dependerá necesariamente de las similitudes y las diferencias más significativas para las personas, y que de la ampliación y el reconocimiento de dichas similitudes o la intensificación de las diferencias dependerá el éxito de formas alternativas de justicia, en especial en el caso colombiano.

## Verdad y Justicia

La justicia entendida como “un principio moral que se inclina a obrar y juzgar respetando la verdad y dando a cada uno lo que le corresponde” muestra su estrecha relación con la tan venerada “verdad”. Verdad y justicia son dos conceptos que desde hace más de 2500 años han venido inquietando a los pensadores, no solo por la complejidad que encierra cada uno de los términos sino por una aparente relación necesaria entre los mismos. Es posible incluso, bajo esta evidente relación, leerlos como sinónimos en función del tratamiento histórico que se les ha dado, por ello no es raro escuchar sentencias del tipo “la justicia es cierta, verdadera” o viceversa “la verdad es justa” insinuando que una no puede darse sin la otra; no hay justicia sin verdad y no hay verdad que no sea justa, no en vano en épocas de procesos de paz en Colombia se habla de “verdad, justicia y reparación” la verdad como condición necesaria para hacer justicia.

Pensadores de todas las épocas (antiguos, modernos, contemporáneos) han considerado a la verdad y a la justicia como principios inseparables, uno no puede darse sin el otro. Para Platón, por ejemplo, ambos conceptos forman parte de lo bueno, cobrando de esta manera legitimidad y validez. Esta relación resulta fuertemente atractiva en función de que solo un incansable indagador de la verdad podría gobernar la polis, por defecto, el filósofo. Esta idea a pesar de contar con muchos contradictores ha logrado perpetuarse a lo largo de la historia camuflada

de legitimidad en organizaciones políticas que se creen poseedoras de la verdad e intentan vincularla con formas estructuradas de justicia.

Pero ¿qué constituye realmente dicho vínculo entre los dos conceptos? ¿Qué ha hecho posible la perpetuidad de dicha relación? ¿Existe realmente una relación necesaria entre ellos? En principio podríamos establecer como respuesta a estos interrogantes que tanto a la verdad como a la justicia se les ha atribuido históricamente el mismo estatus:

La tradición de la cultura occidental centrada en torno a la noción de búsqueda de la verdad, una tradición que va desde los filósofos griegos a la Ilustración, es el más claro ejemplo del intento de encontrar un sentido a la propia existencia abandonando la comunidad en pos de la objetividad. La idea de la Verdad como algo a alcanzar por sí mismo, y no porque sea bueno para uno, para la propia comunidad real o imaginaria, es el tema central de esta tradición. (Rorty, 1996, p. 39)

La “verdad” es el resultado de la actividad propia del sujeto racional, objetivo, metódico, el único merecedor de poseer la verdad última e inmutable, la verdad como correspondencia con la realidad.

De igual forma, este mismo hombre racional es el único digno de poseer la virtud, de ser justo en función de que la justicia es igualmente fruto de un ejercicio propio de la razón, con un estatus igualmente universal e inmutable. Con la ilustración se concreta la idea de que el físico newtoniano es el modelo de intelectual a seguir y la mayoría de pensadores concuerdan con la idea de que el acceso a la naturaleza que había brindado la ciencia física debía ir seguido de la creación de instituciones sociales, políticas, económicas en consonancia con la naturaleza (Rorty, 1996). Instituciones, políticas y economías guiadas por principios universales, inmutables, ahistóricos, absolutos. Para Rorty (1991):

La idea de que tiene que haber fundamentos fue resultado del cientificismo de la Ilustración, el cual era a su vez una supervivencia de la necesidad religiosa de disponer de proyectos humanos avalados por una autoridad no humana. Fue natural para el pensamiento político liberal del siglo XVIII intentar asociarse con el desarrollo cultural más prometedor de la época: las ciencias naturales. Pero desdichadamente la Ilustración tejió gran parte de su retórica en torno a la figura del científico como una especie de sacerdote, como una persona que lograba ponerse en contacto con la verdad no humana por ser “lógico”, “metódico” y “objetivo”. (p. 71)

Este intento de aislar el método científico y aplicarlo a todas las esferas de la vida humana, si bien pudo haber tenido resultados en algún momento y para algunas



condiciones históricas particulares, para la vida de algunos otros en contextos distintos no los tuvo, queda entonces en entredicho que tan útil resulta cifrar la “justicia” según el racionalismo ilustrado en el contexto de la violencia en Colombia. La justicia entonces empieza a cobrar protagonismo. La íntima relación de las ciencias naturales con la verdad es análoga a la de la justicia con la política. Ya para entonces sería inevitable relacionar tan venerados conceptos. La una se pensaría como condición necesaria de la otra, no hay justicia sin verdad.

Esta íntima relación entre los dos conceptos y la institucionalidad se evidencia en Colombia con la creación del *Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y no Repetición* adjunto a la oficina del alto comisionado para la paz, la cual tiene como objetivo lograr la mayor satisfacción posible de los derechos de las víctimas, asegurar la rendición de cuentas, garantizar la seguridad jurídica de quienes integran el sistema y contribuir a la reconciliación y no repetición del conflicto. En la página web de la oficina del alto comisionado para la paz se manifiesta lo siguiente:

Las anteriores experiencias de procesos de justicia transicional en Colombia y las experiencias internacionales han demostrado que resulta imposible satisfacer los distintos derechos de todas las víctimas solo a través del proceso penal, o solo a través de procesos extra judiciales. También han demostrado que la mejor forma de lograr la satisfacción de los derechos de todas las víctimas es estableciendo relaciones e incentivos entre, de un lado el reconocimiento de responsabilidad, el esclarecimiento de la verdad y la contribución a la reparación, y de otro, el tratamiento especial de justicia que cada persona reciba. (Tomado de: <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-yconversaciones/proceso-de-paz-con-lasfarcep/Paginas/PRSystemaintegral-de-Verdad-Justicia-Reparacion-y-no-Repeticion.aspx>)

La afirmación categórica de la imposibilidad de satisfacer los distintos derechos de las víctimas sin establecer una relación con el esclarecimiento de la verdad, es una muestra evidente de la actual relación que todavía mantienen verdad y justicia. Colombia como otros países con conflictos armados de larga duración, parece haber tenido influencia del racionalismo ilustrado en las explicaciones generales de las ciencias sociales sobre la violencia en el país con una perspectiva universalista tendiente a homogenizar los fenómenos sociales con cierto grado de similitud, y a excluir cualquier excepción.

Con la publicación en 1962 del libro *La Violencia en Colombia* de Germán Guzmán, Orlando Fals Borda, y Eduardo Umaña resultado de la primera investigación sistémica de los hechos de violencia ocurridos entre 1946 y 1958, como un encargo del Gobierno a la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional para que realizara un estudio objetivo que analizara el proceso desde una perspectiva

histórico-política, se inauguró un campo de estudio sobre lo real en el que solo a través de la objetividad científica podía garantizarse la verdad y por consiguiente hacer justicia. Esta iniciativa gubernamental autorizó a los científicos a diagnosticar y señalar a los culpables del mal que sufría el país, serían ellos entonces quienes estarían encargados de juzgar el pasado y dar los lineamientos de las garantías para el futuro.

Lo anterior es evidencia de como ingresó el pensamiento propio de la “razón ilustrada” en el terreno de las ciencias humanas colombianas, con un enfoque teórico-objetivo. Esta idea es respaldada por Mónica Zuleta (2006, p. 55) quien considera que el conocimiento está ligado a la experiencia, y puesto que las prácticas políticas y económicas de Occidente durante la era de la modernidad fueron imperialistas y en la era de la globalización son imperiales, el conocimiento propio de esas prácticas también lo es, supone que esas teorías son incapaces de dar cuenta de la excepción, porque su afán de totalización las hace impotentes de dar cuenta de lo singular, y por supuesto, para ella, Colombia es igualmente víctima de dicha tendencia. Para Rorty (1996):

Quando una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad elegida y algo que está fuera de esa comunidad. Cuando busca la objetividad, se distancia de las personas reales que le rodean no concibiéndose a sí misma como miembro de otro grupo real o imaginario, sino vinculándose a algo que puede concebirse sin referencia a seres humanos particulares”. (p. 39)

Los primeros estudios sobre la violencia en Colombia optaron por el camino de la objetividad científica, lo que para Rorty significaría un abandono de las personas reales, miembros de la comunidad en detrimento de la solidaridad. Lo anterior puede evidenciarse en que se haya vuelto en lugar común afirmar que Colombia es un país sin memoria. Resulta extraño que la violencia en Colombia fruto de una guerra devastadora cuyos efectos se hacen sentir todavía haya tenido tan poca influencia en la memoria histórica. Hecho que Sven Schuster (2010) atribuye al aprovechamiento de las elites de sus estrechos vínculos con los medios de comunicación y sus acomodadas interpretaciones de los estudios académicos que están lejos de representar un discurso coherente. Una muestra de esto es que en los inicios del Frente Nacional el discurso predominante fuera el de “perdón y olvido” en donde el lema más repetido fue la famosa triada “paz, reconciliación y olvido”.

Esta reclamación de olvido como parte de un discurso totalizador deja de lado lo singular, a las personas reales, a las víctimas. En función de un principio más elevado, de un principio universal que va más allá del hombre de carne hueso como

lo es el de la paz, se olvida a las personas reales, algo que dista mucho de ser un acto de solidaridad.

## Justicia, lenguaje y contingencia

Como se dijo en un principio, la relación entre verdad y justicia es histórica, y también son históricas las consecuencias de leer esta relación en los términos del discurso del Racionalismo Ilustrado, en donde la justicia entendida como la búsqueda de la verdad absoluta conduce a la idea de que existen criterios universales para distinguir las buenas personas de las malas personas, las personas con las que vale la pena ser justos de las que no. Distinciones de este tipo dieron paso a episodios traumáticos en la historia de Colombia como la conocida *Época de la Violencia* nombrada anteriormente, con consecuencias tan profundas que han trascendido la historia hasta nuestros días. ¿Puede, entonces, redesccribirse la relación entre verdad y justicia fuera del discurso del Racionalismo Ilustrado? Rorty contestaría afirmativamente a esta pregunta en función de su diferenciación entre dos afirmaciones comúnmente confundidas por la filosofía tradicional; la afirmación de que “el mundo está ahí afuera” y la afirmación de que “la verdad está ahí afuera”.

El argumento rortiano para disolver esta confusión es en esencia lingüístico, se establece según la tesis de que los lenguajes humanos son creaciones humanas y no pueden existir independientemente de la mente: “El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Solo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí –sin auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos- no puede serlo” (Rorty, 1991, p. 25). Con la anterior afirmación se desplaza la atención de la verdad universal e inalterable a la actividad descriptiva de los seres humanos, permitiendo así que la protagonista no sea la razón dentro de un lenguaje totalizador sino los seres humanos particulares, en este caso, los actores del conflicto armado en Colombia, en especial las víctimas. En este sentido Yuri Chávez (2015) afirma que “la justicia transicional no solo debe evitar la violación a los derechos humanos, sino asegurar a las víctimas el derecho a ser reconocidas, reparadas, a conocer la verdad y garantizar la no repetición...” (p. 139). Es importante entonces, hacer énfasis en la reclamación del reconocimiento de las víctimas, no como parte de un fenómeno que se explica en términos de un discurso racionalista universal sino como protagonistas y relatores de unas condiciones sociales e históricas particulares.

Este llamado al reconocimiento de las víctimas es fundamental si tenemos en cuenta discursos que pretendieron anularlas como el de “perdón y olvido” promovido

durante los primeros años del Frente Nacional o en la lentitud con la que se ha conformado el precario registro único de víctimas.

Marcada la distinción entre las dos afirmaciones, y dando por sentado que los lenguajes humanos son creaciones humanas capaces de operar independientemente del mundo en sí mismo, ya que:

Sí durante las últimas décadas hemos aprendido algo sobre los conceptos es que tener un concepto es ser capaz de usar una palabra, que poseer un dominio de conceptos es ser capaz de usar un lenguaje, y que los lenguajes se crean, no se descubren. (Rorty, 1982, p. 309)

Empieza a establecerse con ello la tesis de la contingencia rortiana, que cubre la totalidad de la vida humana, pero que para efectos de los propósitos que aquí me ocupan enfatizaré en su aspecto lingüístico. Rorty, basado en la concepción wittgensteiniana de los *juegos de lenguaje*, (Wittgenstein, 1988) concibe el progreso intelectual como la historia de un número indeterminado de léxicos que se desplazan unos a otros dependiendo de su utilidad práctica, antes que, como la comprensión, cada vez mayor, de las cosas como son en sí mismas. Concebir que el mundo al igual que la verdad, están ahí afuera, esperando que nosotros lo descubramos, es legado de la tradición en la que se veía el mundo como la creación de un ser superior con un lenguaje propio por medio del cual se estructura la realidad. Rorty (1991) rechaza dicha concepción al decir que:

Sí desistimos del intento de dar sentido a la idea de tal lenguaje no humano, no incurriremos en la tentación de confundir la trivialidad de que el mundo puede hacer que tengamos razón al creer que una proposición es verdadera, con la afirmación de que el mundo, por su propia iniciativa, se descompone en trozos, con la forma de proposiciones, llamados «hechos». Pero si uno se adhiere a la noción de hechos autosubsistentes, es fácil empezar a escribir con mayúscula la palabra «verdad» y a tratarla como algo que se identifica con Dios o con el mundo como proyecto de Dios. Entonces uno dirá, por ejemplo, que la verdad es grande, y que triunfará. (p.25)

La función básica del lenguaje no consiste en representar adecuadamente la estructura real del mundo, sino en servir para crear mejores descripciones del hombre, descripciones determinadas por el contexto sociocultural particular de cada momento histórico. Rorty insiste en que el lenguaje no es un medio entre sujeto y objeto que se corresponde con la esencia de la realidad, para él no existe algo así como *el lenguaje* independiente de las prácticas y usos contextuales en que se desarrolla. En concordancia con Rorty, Yuri Chávez, José Hernández y Mario Rangel (2015) manifiestan que:

La construcción de escenarios de paz en el país exige escuchar a las víctimas, escuchar sus relatos y memorias comprenderlas como sujetos en permanente construcción, capaces de incidir significativamente en su futuro, puesto que imponer una idea de paz que no corresponde a su realidad, no es más acertado, ya que son ellos quienes son los más comprometidos en alcanzarla. (p. 140)

Cubrir a todos los actores del conflicto bajo el mismo manto de un discurso racionalista que los mide a todos por igual, sin atender a sus particularidades es un acto de anulación:

Atrapados en un conflicto que no parece tener inicio ni fin, la mayoría de la gente ha perdido todo sentido de su historicidad. Se ha impuesto un discurso totalizador del pasado, en el cual La Violencia aparece como un episodio indefinido dentro de una serie de desastres. (Schuster, 2010, p. 32)

Los relatos de las víctimas son de vital importancia para la redescrición y posterior reconstrucción de las mismas, es a partir de sus relatos que las víctimas empiezan a formarse una identidad propia que reconstruya su carácter y les permita afrontar el futuro. Es por esto que los diferentes relatos no se pueden homogenizar en un mismo discurso que desconozca sus particularidades, sus contextos socioculturales “Para llegar a la verdad había que internarse en las profundidades de la confrontación, mostrarla tal cual ocurrió, seguir los avatares de los protagonistas de los bandos en disputa entrevistar a los victimarios y a las víctimas” (Zuleta, 2006, p. 58).

Atender a la recomendación rortiana de no limitar nuestra atención a proposiciones aisladas frente a léxicos en su conjunto, permite darnos cuenta que no es el mundo quien determina que lenguaje hablar o el que debemos hablar:

El prestar atención [...] a los léxicos en los que se formulan las proposiciones antes que a las proposiciones consideradas individualmente, hace que caigamos en la cuenta, de por ejemplo, de que [sic] el hecho de que el léxico de Newton nos permita predecir el mundo más fácilmente de lo que lo hace el de Aristóteles, no quiere decir que el mundo hable Newtonianamente [...] El mundo no habla. Solo nosotros lo hacemos. (Rorty, 1991, p. 26)

Lo anterior equivale a desdivinizar el mundo, en cuanto que, a pesar que el mundo contribuye a que sostengamos ciertas creencias lo que no puede hacer es proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Lo anterior rompe con la relación representacional entre el lenguaje y la realidad, permitiendo evidenciar su carácter contingente y su autonomía respecto al mundo. Contingencia que al ser reconocida arroja como resultado que las nociones de criterio y elección pierden sentido cuando se trata del paso de un juego a otro:

Europa no *decidió* aceptar el lenguaje de la poesía romántica, ni el de la política socialista, ni el de la mecánica galileana. Las mutaciones de ese tipo no fueron un acto de voluntad en mayor medida que el resultado de una discusión. El caso fue, más bien, que Europa fue perdiendo poco a poco la costumbre de emplear ciertas palabras y adquirió poco a poco la costumbre de emplear otras”. (Rorty, 1991, p. 25)

El lenguaje está determinado causalmente de manera contingente, lo cual quiere decir que dichas causas son incontrolables e impredecibles, resultando en el conjunto de enunciados que se emplean en un momento histórico determinado. Lo anterior descarta la posibilidad de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo, sobre todos los demás. En este orden de ideas, los relatos de las víctimas y sus victimarios no deben ser opacados por discursos totalizadores que presumen sustentarse en principios universales ahistóricos.

A partir de este enfoque contextual, sociocultural del lenguaje, es perfectamente justificable la *desdivinización del mundo*, y con ello la secularización de la cultura en general. Se librerá entonces a la humanidad de la promesa de encontrar la verdad, la verdad como adecuación, como representación y con ello se despojará también de la idea de que el *mundo* o el *yo* tienen una naturaleza intrínseca. Con la aceptación de que ningún léxico en particular es privilegiado por encima de los demás, sino que por el contrario cualquier léxico es uno entre el número indefinido de juegos de lenguaje posibles, se acepta también la pluralidad en su nivel más holista:

Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y transitorio, que utilizamos ahora, desde el cual juzgar ese léxico, es renunciar a la idea de que puede haber razones para el empleo de los lenguajes, y, asimismo, de que puede haber razones dentro de los lenguajes para creer en las afirmaciones. Ello equivale a renunciar a la idea de que el progreso intelectual o político sea racional, en todos los sentidos neutrales que «racional» tenga en relación con los léxicos. (Rorty, 1991, p. 67)

Aceptar la contingencia del lenguaje y por consiguiente la de la verdad que propone Rorty (1991) conlleva a reevaluar la relación entre verdad y justicia. La justicia al igual que la verdad perderá su estatus de validez absoluta y tendrá entonces que asumirse como un juego de lenguaje más, igualmente condicionado históricamente y transitorio. Por consiguiente, la justicia, ya no estará en función de encontrar principios universalmente válidos, sino que tendrá que atender a las particularidades de las convenciones propias de un momento histórico determinado, a sus prácticas, sus juegos lingüísticos, sus relatos:

Pero que si se haga una verdadera justicia y esto tiene que ver con la verdad, que se esclarezca eso, a través de la justicia, así de pronto se podría presentar una verdadera armonía tanto con las víctimas y la justicia en un postconflicto. (Testimonio tomado de Chavez, Hernández y Rangel, 2015, p. 143)

La justicia al igual que la verdad cobrará un carácter contingente en cuanto que estará también condicionada históricamente.

La influencia del racionalismo puede leerse en la noción de justicia que tienen la mayoría de los colombianos ajenos al conflicto armado, quienes insistentemente demandan un castigo severo para los victimarios y rechazan cualquier posibilidad de acuerdo que, según sus preceptos, de cabida a la posibilidad de generar “impunidad”, entendida esta como la simplemente ausencia de un castigo severo, entre los cuales se concibe incluso la pena de muerte. El sufrimiento del victimario infringido mediante el castigo hace parte esencial de la noción de justicia del colombiano promedio. Posición que contrasta con el testimonio de la mayoría de las víctimas cuando afirman que:

Pues creo que una de las propuestas está relacionada con las propuestas que hemos hecho porque la justicia en Colombia, es deficiente y se queda impune la gran mayoría de actos de violencia que se deben repudiar, y la justicia es demorada y en casos es imposible acceder a ella, porque los mismos jueces están bajo los ideales políticos del sistema y al sistema no le conviene que se sepa la verdad porque son muchísimas las víctimas que hay que reparar y por eso hacemos la propuesta de una reforma profunda a la justicia para que verdaderamente sea eficiente y más rápida, porque es lenta y termina revictimizando a las víctimas. (Testimonio tomado de Chavez, et al. 2015, p. 143)

El discurso de las víctimas contrario al de la gran mayoría de los colombianos del común en torno a la justicia, está enfocado a que la eficiencia de la misma radica en la rapidez con la que atiende sus necesidades y logra una reparación efectiva. Más allá que a la implementación de un castigo que infrinja dolor a sus verdugos.

El discurso del ciudadano del común en Colombia en términos de justicia es totalizador y reduccionista, en cuanto que la subyugan a un principio con aparente “*validez universal*” de carácter netamente punitivo. Prima la implementación del castigo por encima de la realidad de las víctimas, su reparación y las garantías de no repetición. Se trata de un sistema que gira en torno a la ley y el castigo expresado coloquialmente en la frase “el que la hace la paga”. Este discurso tiene como consecuencia la homogenización de todos los casos, perdiendo de vista sus respectivas particularidades, prima el principio universal por encima de la realidad

de las víctimas y cierra las puertas a formas alternativas de solución del conflicto, a formas alternativas de justicia.

Lo anterior contrasta con la exigencia de las mismas víctimas en relación con la reparación integral en términos de equidad social:

No, yo creo que es más importante para nosotros conseguir la paz, pero una paz verdadera y que garantice los derechos fundamentales de las personas, porque he ahí el caldo de cultivo para la guerra, de que no se han garantizado los derechos, la vivienda, la salud, la educación de calidad, proyectos de desarrollo para todos. Porque la verdad es que el campesino tampoco tiene subsidio de ningún tipo. (Testimonio tomado de Chávez, Hernández y Rangel, 2015, p. 143)

En términos de paz la concepción de las víctimas contempla muchos más aspectos que simplemente el sistema punitivo, factores como garantía de derechos, vivienda, salud y educación empiezan a trascender por encima de la noción punitiva de justicia. La “verdad”, no en términos de principios morales universales, sino en términos de los relatos particulares de los actores del conflicto, permite tener una perspectiva mucho más amplia de las dimensiones de la tragedia y trascender las nociones clásicas de justicia. Empiezan a tomar importancia factores como la reparación integral a las víctimas y las garantías de no repetición, en donde los relatos de las víctimas son cruciales. Las verdades particulares de las víctimas históricamente condicionadas desplazan paulatinamente el discurso ligado a la ley y el castigo, y abren la puerta a formas alternativas de justicia.

### **La justicia como principio universal**

Para muchas personas, a través de la historia, ha resultado fundamental que sus convicciones más profundas con respecto a lo moral y político estén justificadas en algún tipo de principio con validez universal. No han sido pocos los intentos teóricos por parte de diferentes corrientes de la filosofía y la política por alcanzar tan añorada universalidad. Rorty (1991) congenia con Isaiah Berlin al considerar que dichas ansias de validez universal son resultado de una profunda necesidad metafísica, por lo cual, advertir la validez relativa de las propias convicciones significa no solo cuestionar su validez universal sino también su contenido.

A los universalistas esto les parece una provocación y una amenaza para las instituciones y valores de la democracia liberal, ya que ideas como: justicia, igualdad y libertad protagonistas del desarrollo de las democracias occidentales, que al hacerse



cada vez más incluyentes dieron paso al reconocimiento de la validez universal de los derechos humanos, se ponen, según ellos, seriamente en riesgo.

Las acusaciones de relativismo e irracionalismo, en defensa de la universalidad, que para ellos debe dar sustento a los valores propios de las sociedades liberales, no se hacen esperar. En su defensa Rorty (1991) manifiesta que distinciones del tipo absolutismo-relativismo son herramientas obsoletas, residuos de un léxico que deberíamos intentar sustituir. Su estrategia, acorde a su explicación del progreso intelectual como literalización de determinadas metáforas, consiste en intentar que el léxico mediante el cual se expresan dichas acusaciones tenga mal aspecto, abriendo de esta manera la posibilidad de que nuevas metáforas puedan resultar más interesantes.

Los filósofos morales fieles a Kant insisten en que la justicia surge de la razón, según ellos solo la razón puede imponer obligaciones morales universales e incondicionales, de allí la obligación de ser justos. Quienes deseen fundar la justicia en la objetividad tienen que concebir la verdad como correspondencia con la realidad, de tal manera que puedan establecer un criterio certero para diferenciar las creencias verdaderas de las falsas. De este modo, han de construir un tipo de epistemología que permita una justificación que derive de la propia naturaleza humana.

Según esta concepción los diversos procedimientos que proporcionan la justificación racional de los diferentes actos justos para ser verdaderamente racionales, deben conducir a la verdad, a la correspondencia con la realidad, a la naturaleza intrínseca de las cosas, del ser. Esta manera tradicional de expresar lo que queremos significar con “justicia” descansa sobre la premisa de que dentro de cada uno de nosotros (los humanos) hay algo así como una esencia que nos permite identificarnos entre nosotros independientemente de nuestras diferentes particularidades de raza, cultura, nacionalidad, religión, etc.

En este orden de ideas, habría una supercomunidad con la que tendríamos que identificarnos, a saber, la humanidad en cuanto tal. En función del reconocimiento de nuestra identidad como seres humanos, sentiríamos la obligación moral de ser justos unos con otros sin distinción alguna. Así las cosas, no necesitaríamos más justificación para ser justos con los demás que la de que son seres humanos como nosotros.

Lo anterior concuerda con la idea cristiana de la perfección moral, el tratar a todos como pecadores, lo mismo que nosotros, todos los hijos de Dios somos iguales ante Él y somos igualmente merecedores de su misericordia. Los universalistas han hecho suya esta actitud del cristianismo. Para Kant, no debemos sentirnos obligados hacia

alguien por nada más que por ser racional, una buena acción realizada hacia otro no puede ser considerada una acción moral si el otro no es considerado igualmente un ser racional.

Rorty (1991), en función de su explicación del progreso intelectual como la literalización de determinadas metáforas, parte de una enérgica crítica a la tradición filosófica racionalista, enfocada a los representantes de la corriente analítica del momento y sus iconos clásicos: Platón, Descartes, Locke, Kant, entre otros. El factor común que los hace miembros de esta categoría es la búsqueda tradicional de la verdad absoluta y la naturaleza humana. Comparten la convicción de que es posible encontrar una verdad universal e inalterable independiente de cualquier contexto histórico o social. Según esta tradicional forma de pensar los seres humanos a través de la razón son capaces de descubrir dicha verdad, verdad que pone al descubierto la esencia misma de las cosas y la naturaleza humana.

Estas ansias de universalidad incluyen la posibilidad de que por la misma vía sean encontrados principios idóneos para el ordenamiento del ámbito social tales como el de justicia. Esta búsqueda de fundamentos propia de nuestra profunda necesidad metafísica tiene como consecuencia el riesgo de promover la intolerancia e incluso la discriminación:

Debemos, pues, examinar la expresión «creencias solo relativamente válidas» en tanto contrasta con afirmaciones que pueden estar justificadas para todos aquellos que no están corrompidos, esto es, para todos aquellos cuya razón, considerada como facultad de búsqueda de la verdad, o cuya consciencia, considerada como detector interior de la rectitud, es suficientemente poderosa para vencer las malas pasiones, las supersticiones vulgares y los bajos prejuicios. La noción de «validez absoluta» carece de sentido salvo en la suposición de un yo que se divida con perfecta nitidez en la parte que tiene en común con lo divino y la parte que tiene en común con los animales. (Rorty, 1991, p. 66)

La sacralización de la verdad, manifiesta ya sea en un mundo divinizado o de un yo divinizado, es fundamental para la imagen que tiene este tipo de personas de sí mismos. La presencia o ausencia de creencias de dicha índole sirve de criterio para hacer discriminaciones tales como; las buenas personas de las malas personas, el tipo de persona que se quiere ser del tipo de persona que no se quiere ser. A las personas las reconforta sentirse incluidas en un grupo de privilegiados poseedores de una verdad absoluta, ahistórica y trascendente, los representantes del bien en contraposición a los supuestos representantes del mal, quienes desconocen la esencia real del ser.

La cultura popular suele incentivar estas diferencias con mucha frecuencia, intentando mostrar que los problemas de los buenos se solucionan eliminando a los malos. La noción de “bueno” al igual que la de “validez absoluta” solo tienen sentido bajo la suposición de un yo dividido perfectamente entre la parte que tiene en común con lo divino y la parte que tiene en común con los animales, una clara oposición entre razón y pasión o entre razón y voluntad. Un principio de justicia que no se desprenda de la razón, entendida esta como la facultad de búsqueda de validez absoluta, carecerá de sentido en cuanto que sería incapaz de distinguir con claridad las buenas personas de las malas personas, los culpables de los inocentes.

Generaciones enteras de ciudadanos en Colombia han sido formadas bajo este tipo de distinciones que fomentan la omnipotencia de aquellos quienes se avergüenzan de todo lo que en ellos no corresponda con los designios de la divina razón. Desde muy temprano enseñamos a nuestros niños diferencias de este tipo que paulatinamente se han unido a un potente sentimiento de repugnancia. Si bien el sentimiento de repugnancia tiene un fundamento evolutivo al prevenirnos de potenciales amenazas, también supone cierto aprendizaje y por ende la sociedad puede influir en la dirección que toma dicho sentimiento.

En el juego de los opuestos del racionalismo hay que tomar distancia de la propia animalidad proyectándola sobre otros grupos de personas que a la vez serán asociadas como potenciales amenazas, agentes de contaminación o impureza, y de nuevo en el juego de los opuestos entra en escena su antagónico la “limpieza”, no en vano en sociedades como esta es común escuchar el término “limpieza social”, una aberración de la sociedad que suele recaer sobre sectores oprimidos en quienes se proyecta el sentimiento de repugnancia.

Son entonces los puros, los buenos, los racionales los que se imponen ante los sucios, malvados e irracionales. En una sociedad como esta, el léxico imperante será uno que propenda por mantener estas diferencias e incentivará muchas otras del tipo: conquistador-conquistado, indígenas-españoles, hombres con alma-animales, blancos-negros, sangre pura-mestizo, puros e impuros, ricos y pobres, hombres libres y esclavos, liberales y conservadores, rojos y azules, buenos y malos, cultos e incultos, amigos y enemigos, armados y desarmados, burgueses y campesinos, ciudadanos y terroristas, justos y pecadores, violentos y pacifistas, los de izquierda y los de derecha, hombres y mujeres, heterosexuales y homosexuales, los amigos de paz y los enemigos de la paz, los del sí y los del no. En este ejercicio de los contrastes solo los extremos son válidos, no se contemplan matices, si no eres de los míos eres de los otros, si no estás conmigo estás en mi contra. Esta dinámica de los opuestos es explicada por Rorty (1998) como la distinción humano-animal:

Los serbios consideran que están actuando en interés de la verdadera humanidad al purificar el mundo de pseudohumanidad. A este respecto, su auto imagen recuerda a la de los filósofos morales que esperan limpiar el mundo de prejuicios y superstición. Tal limpieza nos permitirá elevarnos por encima de nuestra animalidad al llegar a ser, por primera vez, completamente racionales y, por tanto, completamente humanos. Los serbios, los moralistas, Jefferson y los Musulmanes negros, todos usan el término «hombres» para significar «gente como nosotros». Todos ellos piensan que la línea entre humanos y animales no es meramente la línea entre los bípedos implumes y el resto. Esa línea que separa más bien a unos bípedos implumes de otros: hay animales que se pasean por ahí con forma humanoide. Nosotros y los que son como nosotros constituimos casos paradigmáticos de humanidad, pero aquellos que diferencian demasiado de nosotros en comportamiento o costumbres son, a lo sumo, casos fronterizos. (p. 220)

Desde muy temprano en Colombia se dio una tendencia a excluir y descalificar al otro, resultado de altos niveles de intolerancia que condujeron a la hostilidad social y la violencia. Desde el mal llamado descubrimiento el país fue introducido en esta dinámica de los opuestos con el conflicto entre los pueblos nativos y los pueblos invasores, dos razas que se repelían y descalificaban mutuamente. Pero tal vez uno de los momentos históricos del país en donde más se evidencia este fenómeno de los antagonismos, es el conocido como “la época de la violencia” acaecido entre 1946 y 1958 con la guerra Bipartidista. A mediados del siglo XX a pesar de la confrontación entre diferentes grupos armados y las fuerzas de seguridad del Estado, la mayoría de los historiadores atribuyen el origen de la violencia a las diferencias entre los militantes del partido liberal y el partido conservador después del ascenso al poder de Mariano Ospina Pérez en el año 1946:

La militancia en los partidos tradicionales no solo fue de suma importancia para el campo político colombiano de mediados del siglo XX, sino que llegó a tener una gran influencia sobre la identidad personal de los militantes. Hasta cierto punto, la identificación con uno de los dos partidos tradicionales reemplazaba al carente desarrollo de una identidad nacional que fuera más incluyente y que estuviera por encima de las militancias partidistas. Sin embargo, con un Estado colombiano fracturado –que no estaba presente en todo el territorio nacional– y frente a la ausencia de una identidad nacional inclusiva, muchas veces los partidos tradicionales contrarrestaban las fuerzas centrífugas de las élites locales, teniendo por lo tanto un efecto cohesivo. Esta característica de los partidos tradicionales ayuda a explicar por qué la militancia en uno de ellos tenía tan notable longevidad y semejante importancia sobre la identidad individual de los militantes. (Rehm, 2014, p.19)

Los partidos políticos tradicionales se convirtieron en dos colectividades políticas antagonicas que se excluían mutuamente, en donde la pertenencia a alguno de ellos influía significativamente en la identidad individual al punto de justificar el empleo de violencia mortal contra otros seres humanos:

Todas las creencias que *son* fundamentales para la imagen que una persona tiene de sí misma son tales porque su presencia o su ausencia sirven de criterio para discriminar las buenas personas de malas, el tipo de persona que uno desea ser del tipo de persona que uno no desea ser. (Rorty, 1991, p. 66)

Para los integrantes de los partidos liberal y conservador en la Época de la Violencia su militancia en estos partidos definía sus creencias más fundamentales, así como servía de criterio para discriminar las buenas personas de las malas personas, los puros de los impuros, el tipo de personas que querían ser y por oposición el tipo de persona que no querían ser, que por defecto resultaban ser sus rivales del partido político antagonico, su militancia en consecuencia definía su identidad individual. Cada uno desde su extremo se consideraba poseedor de la verdad absoluta, consideraba que estaba actuando a favor de la verdadera humanidad al purificar el mundo de su contraparte impura. Esto les permitía suponer que se encontraban en una posición elevada, por encima de la animalidad que le atribuían a sus contendientes políticos, se consideraban plenamente racionales y por consiguiente completamente humanos.

## Justicia e identidad moral

Para alguien, que como Rorty, afirma el carácter contingente de la vida humana por medio de la contingencia del lenguaje, es imposible asumir una posición esencialista con respecto a la justicia. Personas como él se resisten a creer que exista algo así como un “yo nuclear”, niegan la existencia de un determinado componente esencial que determine cuando se es un ser humano y cuando no. Según los kantianos dicho componente esencial que determina cuando sentimos obligados moralmente con otras personas es la razón, solo la razón puede imponer obligaciones morales incondicionales y universales entre las cuales se encuentra la obligación de ser justos, idea a la cual Rorty (1991) se opone contundentemente:

Nuestra insistencia en la contingencia, y nuestra consistente oposición a ideas tales como «esencia», «naturaleza» y «fundamento», hacen que nos sea imposible retener la noción de que determinadas acciones y determinadas actitudes son naturalmente «humanas». Pues aquella insistencia implica que lo que se considere un ser humano como es debido, es relativo a la circunstancia histórica, algo que

depende de un acuerdo transitorio acerca de que actitudes son normales y que prácticas son justas o injustas. (p. 207)

La posición rortiana es claramente incompatible con la actitud universalista propia de los kantianos que señalan la existencia de un corte natural que determina el final de los seres racionales y el comienzo de los no racionales, el final de la obligación moral y el comienzo de la benevolencia. Rorty (1991) presenta una concepción contraria “Mi posición involucra que los sentimientos de solidaridad dependen necesariamente de las similitudes y las diferencias que nos causen la impresión de ser las más notorias, y tal condición de notorio es función de un léxico último históricamente contingente” (p. 210).

Esta visión no kantiana de la moralidad puede ser descrita como la pretensión de que la propia identidad moral está determinada por el grupo o grupos con los que uno se identifica, con los que uno no puede ser desleal. En el caso colombiano la militancia en los partidos políticos tradicionales fue determinante en la definición de dichas lealtades; liberales y conservadores se mataban por el hecho de ser liberales y conservadores. Estos dos partidos se constituían como colectividades identitarias, la pertenencia a uno de ellos determinaba el modo en que sus integrantes entendían el mundo:

Estas identidades partidistas sobre las cuales se erigían las subculturas políticas se nutrían, como todas las identidades colectivas, de dos fuentes: tanto la autodescripción como la imagen del otro adversario definían la propia identidad colectiva al afirmar lo que el propio partido (supuestamente) era y al negar lo que (supuestamente) no era, distanciándose del adversario político. Este proceso iba acompañado de la percepción e interpretación de la realidad política y social que influían sobre las identidades colectivas. (Rehm, 2014, pp. 22-23)

La autodescripción y la imagen del otro son recíprocas en un proceso inminentemente excluyente en donde el que no es como yo, el que no está de mi lado, está en mi contra. Rorty (1991) parte de la tesis de Wilfrid Sellars sobre la obligación moral para explicar este fenómeno:

Ese análisis considera que en esta área la noción explicativa fundamental es la de «uno de nosotros»: la noción invocada en giros como «gente como nosotros» (en tanto opuestos a mercaderes y sirvientes), «un camarada del movimiento [radical]», «un griego como nosotros» (en tanto opuesto al bárbaro), «un católico como nosotros» (en tanto opuesto al protestante, el judío o el ateo). (p. 208)

Rorty (1991), se propone a partir del análisis de Sellars:

Negar que la expresión «uno de nosotros, los seres humanos» (en tanto opuesto a los animales, los vegetales y las máquinas) pueda tener la misma fuerza que

cualquiera de las expresiones precedentes. Sostengo que lo típico es que la fuerza de «nosotros» es contrastante, en el sentido de que contrasta con un «ellos» que también está constituido por seres humanos: por la especie errónea de seres humanos. (p. 208)

Este proceso de construcción de una identidad colectiva, de un “nosotros” sobre la base de la pertenencia a uno de los partidos políticos tradicionales se daba por contraste con su contendiente político, con un “ellos”. Cada uno desde su extremo se consideraba la clase idónea de ser humano por contraste con “ellos” la especie errónea de seres humanos:

La polarización entre liberales y conservadores, la percepción de la realidad en la cual solamente existía amigo o enemigo, bueno o malo, y la construcción de la imagen del enemigo absoluto, son consideradas como la *dicotomización del mundo social*, en la cual las dos agrupaciones políticas ya no compartían ninguna base para la colaboración política pacífica. (Rehm, 2014, p.23)

Esta polarización entre los partidos políticos tradicionales por la fuerza del contraste, se extendía al punto de la deshumanización de su antónimo, se les catalogaba como irracionales, salvajes o animales:

El significado central de «acción moral» es «el tipo de cosas que *nosotros* no hacemos» una acción inmoral es, de acuerdo con esta concepción, la especie de cosas que, si se hacen, sólo [sic] las hacen animales, o personas de otras familias, otras tribus, otras culturas u otras épocas históricas. Si las hace uno de nosotros, o si las hace reiteradamente uno de nosotros, esa persona deja de ser uno de nosotros. Se convierte en un proscrito, en alguien que no habla nuestro lenguaje aunque alguna vez haya parecido hacerlo. (Rorty, 1991, p. 78)

Los militantes de los partidos tradicionales creían que actuaban en interés de la verdadera humanidad al purificar al mundo de la especie errónea de seres humanos que reconocían en su contraparte política. Al asesinar a un contendiente del partido opositor no creían estar vulnerando los derechos humanos, pues no estaban matando a seres humanos como ellos sino a liberales o conservadores:

La construcción de la identidad colectiva partidista excluyente que propagaban las alas radicales de los partidos –es decir su modo de entender el mundo- hacia que el empleo de la violencia física en contra del enemigo político pareciera para muchos militantes de los partidos tradicionales una herramienta prometedor y subjetivamente legítima en las contiendas políticas... (Rehm, 2014, p. 23)

Para los liberales y los conservadores la violencia estaba justificada siempre y cuando la estuviesen ejerciendo en contra de su contendiente político a quienes no consideran congéneres humanos. La violencia física no es asumida como un acto

de crueldad humana en cuanto no se cometa en contra de “uno de nosotros” los verdaderos seres humanos.

Rorty no cree que exista una identidad central y verdadera que obedezca a nuestra pertenencia a la especie humana, una identidad que responda al llamado de la razón, un determinado componente esencial que nos hace humanos y del que otros carecen. La posición de Rorty es incompatible con esta actitud universalista que presupone la existencia de un corte natural que señale el final de los seres racionales y el inicio de los no racionales, corte que a su vez permitirá determinar con qué tipo de seres debemos experimentar obligaciones morales, con quienes ser solidarios y justos y con quienes no.

Para Rorty tanto la solidaridad como la justicia dependen necesariamente del espectro históricamente condicionado de similitudes y diferencias más significativas para un grupo en particular. La posición de Rorty (1991) sustenta que existe un progreso moral que se orienta en pro de una mayor solidaridad humana:

Pero no considera que esa solidaridad consista en el reconocimiento de un yo nuclear –la esencia humana– en todos los seres humanos. En lugar de eso, se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de «nosotros». (p. 210)

La justicia al igual que la solidaridad, son concebidas por los kantianos como obligaciones morales en función de su origen netamente racional, consideraron que el respeto por la “razón”, el núcleo común de la humanidad, era el único motivo suficiente para generar obligaciones imperativas. Rorty, por el contrario, considera que la justicia al igual que la solidaridad, dependen del espectro de similitudes y diferencias más relevantes para un grupo históricamente condicionadas (contingentes). Rorty (1998a) para explicar esta idea, parte del dilema moral entre lealtad y justicia.

Este dilema puede expresarse en el conflicto que experimenta un colombiano con la masiva migración de venezolanos al país. La acelerada llegada de mano obra a bajo costo del vecino país amenaza la contratación local y reduce el precio de los salarios. A los empresarios colombianos podría acusárseles de estar siendo desleales con su país al contratar mano de obra venezolana, sin embargo, pueden aducir, que ellos ponen por encima la justicia que la lealtad, que actúan en pro de un principio universal de equidad e igualdad de oportunidades. Las necesidades de la humanidad



en cuanto tal, tienen prelación sobre las de los compatriotas y se imponen a las lealtades nacionales. La justicia exige que actúen como ciudadanos del mundo.

Resulta moralmente dudoso que tendamos a preocuparnos más por un ciudadano de Occidente que por una persona que afronta una vida igualmente desesperanzadora o incluso peor, en Oriente. Sin embargo, Rorty plantea tratar la “justicia” como el nombre que recibe la lealtad a ciertos grupos muy amplios, la lealtad a un “nosotros” lo más amplio posible e incluyente, a lo que apunta Rorty (1991) es a que:

Nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que a aquel con el que expresamos ser solidarios, es «uno de nosotros», giro en el que «nosotros» significa algo más restringido y más local que la raza humana. Es la razón por la que decir «debido a que es un ser humano» constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa. (p.209)

Rorty no cree que tengamos una identidad central y verdadera en virtud de nuestra pertenencia a la especie humana, no existe un elemento común inherente a las personas que las identifique como seres humanos. La pretensión de Rorty (1998a) puede ser descrita como:

La pretensión de que la propia identidad moral está determinada por el grupo o grupos con los que uno se identifica, el grupo o grupos con los que uno no puede ser desleal y seguir siendo uno mismo. Los dilemas morales no son, según este punto de vista, el resultado de un conflicto entre razón y sentimiento, sino entre identidades alternativas, auto-descripciones alternativas, formas alternativas de dar sentido a la vida. (p.110)

Es por esta razón que experimentamos un sentimiento mayor de solidaridad por la muerte de ciudadanos en Francia en medio de un atentado terrorista que por la muerte de cientos de personas en medio de un bombardeo en Oriente medio. Lo que hay de trasfondo aquí son expresiones de lealtad a concepciones de justicia occidentales y locales, nos sentimos más identificados moralmente con un europeo que un musulmán.

Ahora bien, la posición de Rorty (1991) no es incompatible con la exhortación a que extendamos nuestro sentido de “nosotros” a personas a las que anteriormente considerábamos como “ellos”. Por el contrario, su posición abre la puerta para que extendamos nuestro sentido de “nosotros” tanto como sea posible, pero no al punto que esto implique la existencia de un yo nuclear común a todos los seres humanos y mediante el cual nos identifiquemos. Cuando el criterio de identificación de un grupo es la creencia compartida de que son el tipo adecuado de ser humano en función de su capacidad racional en contraste con los otros, el tipo erróneo de ser humano,

los irracionales, se cierra la puerta a la posibilidad de extender el “nosotros” tanto como sea posible en función de ampliar nuestro sentido de solidaridad y justicia a personas que consideramos diferentes:

La manera correcta de entender el lema «tenemos obligaciones para con los seres humanos simplemente como tales» es interpretándolo como un medio para exhortarnos a que continuemos intentando ampliar nuestro sentimiento de «nosotros» tanto cuanto podamos. Ese lema nos incita a continuar extrapolando en la dirección a la que llevaron determinados acontecimientos del pasado: la inclusión entre «nosotros» de la familia de la caverna del lado, después la de la tribu del otro lado del río, después, la de la confederación de tribus del otro lado de la montaña, más tarde la de los infieles del otro lado del mar [...] Es ése [sic] un proceso que debiéramos intentar que prosiguiese. Debíamos tener en la mira a los marginados: personas que instintivamente concebíamos aún como «ellos» y no como «nosotros». Debíamos intentar advertir nuestras similitudes con ellos. La forma correcta de analizar el lema consiste en proponernos *crear* un sentimiento de solidaridad más amplio del que tenemos ahora. (Rorty, 1991, p. 214)

La manera incorrecta de interpretar dicho lema, es la manera como lo entendieron los partidos políticos tradicionales (Liberal y Conservador) en la *Época de la Violencia*, quienes entendían su militancia en términos de una humanidad común (Rehm, 2014). Fueron incapaces de ampliar su sentimiento de solidaridad por medio de la ampliación del “nosotros” a aquellos que consideraban diferentes, su lealtad y por ende su obligación moral de ser justos solo llegaba hasta sus copartidarios políticos. Únicamente con la clase correcta de seres humanos, tenían la obligación moral de ser justos, su contraparte política por contraste era la clase equivocada de ser humano con quienes no tenían ningún tipo de obligación moral, con ellos no experimentaban la necesidad de ser justos, lo cual los llevó a la crueldad, a matarse los unos a los otros porque no sentían que estuviesen matando a otros seres humanos como ellos, sino que por el contrario estaban limpiando al mundo del mal.

Este tradicional modo de pensar de los antagonismos que al cerrar su concepción de “nosotros” resulta eminentemente excluyente trascendió en la historia hasta la actualidad. Las personas que nunca empuñaron un arma en medio del conflicto son incapaces de ampliar su noción de “nosotros” a quienes sí las empuñaron en las montañas, para ellos no son seres humanos como nosotros, sino que son terroristas, seres irracionales que no merecen misericordia. Son personas que no están dispuestas a incluir entre “nosotros” los colombianos, los ciudadanos de bien, los racionales y civilizados a los terroristas, salvajes e incivilizados. Como un acto de lealtad entre “nosotros” exigimos “justicia” para con quienes nos sentimos

identificados moralmente, queremos sean castigados los salvajes inhumanos que nos causaron daño.

Este modo de pensar implica la identificación de la justicia con la lealtad en contraposición a la justicia como un principio universal ahistórico derivado de la razón. Rorty plantea este problema en términos de si lealtad y justicia son cosas distintas o si las demandas de justicia son simplemente demandas de lealtad ampliada. Para Rorty (1998a), ser justo y adquirir una lealtad más amplia son dos formas de describir la misma cosa:

Cualquier acuerdo no forzado entre individuos y grupos sobre lo que crea una forma de comunidad constituye, si hay suerte, el punto de partida de la expansión del círculo de aquellos a los cuales cada parte del acuerdo ha considerado previamente «gente como nosotros». La posición entre argumento racional y afinidad emocional empieza a disolverse. Porque la afinidad emocional puede surgir, y a menudo surge, cuando uno cae en la cuenta de que gente a la cual uno pensaba que tendría que hacer la guerra o usar con ella la fuerza, es, en el sentido rawlsiano «razonable». Es, así parece, lo suficientemente similar a nosotros como para encontrarle sentido a una negociación de las diferencias que nos permita vivir en paz y sentirnos todos vinculados al acuerdo así obtenido. Son, al menos en cierto grado, dignos de confianza. (pp. 120-121)

El llamado de Rorty es a que extendamos nuestra noción de “nosotros” tanto como sea posible, paraqué de esta manera, incluyamos entre nosotros a personas que antes considerábamos como ellos. Así podremos ampliar el círculo de solidaridad a personas que anteriormente no creíamos la mereciesen y abriremos la puerta a la posibilidad de formas alternativas de justicia que no se reduzcan a un asunto netamente punitivo. Reconocer que esos que en su momento llamamos terroristas son lo suficientemente parecidos a nosotros como para encontrar sentido a una negociación en función de poder vivir en paz, es un acto de solidaridad en sí mismo.

Solo de esta forma los colombianos podremos pensar en alcanzar la paz, cuando reconozcamos la contingencia de la verdad y por ende de la justicia, y comprendamos que personas que antes considerábamos diferentes a nosotros ahora son dignas de nuestra confianza. No serán entonces, las obligaciones morales, basadas en máximas universales, sino la confianza nuestro concepto moral fundamental:

Cuando personas cuyas creencias y deseos no se superponen demasiado tienen un desacuerdo, cada uno tiende a pensar que el otro está loco o, más amablemente, que es irracional. Cuando existe una superposición considerable, pueden acordar disentir y considerarse uno a otro como la clase de persona con la que uno puede vivir y, eventualmente, el tipo de persona de la cual uno puede ser amigo o con la que uno puede casarse etc. (Rorty, 1998a, p.122)

Según el punto de vista de Rorty (1998a) a las personas hay que sugerirles que “en algún sitio entre las creencias y deseos compartidos, deben existir suficientes recursos para permitir un acuerdo sobre cómo coexistir sin violencia” (p. 122). Esta sugerencia debiese ser acogida por toda comunidad que, como la colombiana, ha afrontado un conflicto armado interno tan largo y desgarrador. Es necesario en Colombia superar la violencia y evitar su repetición mediante la ampliación del “nosotros” que nos permita generar una sociedad mucho más incluyente y pluralista.

La superación del conflicto y la consecución de la paz requieren que se abandonen los principios universales de obligación moral que incitan a un discurso totalizador en donde la justicia solo puede ser entendida en términos punitivos y se abra la puerta a formas alternativas de justicia. Se debe desistir de la búsqueda de una verdad universal y por el contrario concentrarse en la verdad (contingente) particular de los actores del conflicto históricamente condicionada, de tal forma que se visibilicen las víctimas a partir de sus relatos y descripciones de sí mismos en función de generar reconciliación y reparación integral y garantizar la no repetición.

Debemos promover la ampliación del “nosotros” en la sociedad colombiana, de tal forma que a partir de creencias y deseos compartidos podamos llegar a incluir a quienes anteriormente consideramos como ellos, los irracionales, los terroristas entre nosotros. De esta manera, la justicia no será más que el proceso de consecución de acuerdos mediante la persuasión entre individuos que se sienten identificados moralmente, un acto de lealtad más que de obligación racional.

## Referencias

- Berlin I, (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Chávez Plazas, Y.; Hernández, J., y Rangel, M. (2015). Paz, Justicia y Posconflicto: Una aproximación desde los discursos de familias victimas del desplazamiento forzado asentadas en Soacha, Cundinamarca. *Revista Palabra*, (15), 136-151.
- Gobierno de Colombia. *Oficina del Alto Comisionado para la paz*. Recuperado de <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/Paginas/home.aspx>
- Guzmán, G.; Fals, O., y Umaña, E. (1980). *La Violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*. N Tomo I y II. Bogotá, Colombia: Carlos Valencia Editores.
- Rehm, L. (2014). La construcción de las subculturas políticas en Colombia: los partidos tradicionales como antípodas políticas durante La Violencia, 1946-1964, *Historia y Sociedad*. N. 27, 17-48.
- Rorty, R. (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, España: Catedra.
- Rorty, R. (1982). *Consecuencias del Pragmatismo*. Madrid, España: Tecnos.
- Rorty, R. (1990). *El Giro Lingüístico*. Barcelona, España: Paidós.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y Solidaridad*. Nueva York, Estados Unidos: Paidós.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, España: Paidós.
- Rorty, R. (1998). *Verdad y Progreso*. Barcelona, España: Paidós.
- Rorty, R. (1998a). La justicia como lealtad ampliada. *Pragmatismo y Política*. Barcelona, España: Paidós.
- Rorty, R. (2007). *¿Para qué sirve la verdad?* Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Schuster, S. (2010). Colombia ¿país sin memoria? Pasado y presente de una guerra sin nombre. *Revista de Estudios Colombianos*, (36), 30-49.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas*. México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zuleta, M. (2006). La violencia en Colombia: avatares de la construcción de un objeto de estudio. *Nómadas*, (25), 54-69.

# A propósito de la filosofía social. Una mirada a las injusticias desde Axel Honneth<sup>14</sup>

*Nelson Orlando Vargas Montañez<sup>15</sup>*

## Introducción

Es importante señalar que la pretensión del siguiente capítulo está dirigido al examen del concepto de reconocimiento como categoría fundamental de la teoría social de la justicia desde el análisis crítico contemporáneo tomando como referente al filósofo alemán Axel Honneth. Es significativo dilucidar los aportes teóricos de Honneth a través de la revisión de los conflictos culturales derivados de la colonización y la primacía cultural soportada en la institucionalidad del Estado. En este sentido, supone problemas conceptuales e institucionales, pues implica que, por un lado, se identifique una postura radical en términos de la emancipación y por otro, la existencia material de diversos procesos de luchas que tiene su origen en lo cultural. Evidentemente, se trata de un campo de conflicto de carácter cultural y político que merece transformaciones desde lo institucional en perspectiva ética.

Sin embargo, la idea no es ir constatando si se está haciendo una buena o mala lectura del problema. La intención es lograr comprender que el reconocimiento es un aspecto ético y político en el ámbito de la justicia. Esto indica que se debe identificar el principal adversario ético al cual deberán estar dirigidos sus cuestionamientos, pues no es otra que demostrar los déficits de una razón universalista y abarcadora. Es necesario en esta postura poner de manifiesto que una sociedad justa debe

---

14 El capítulo presenta los resultados en el marco del proyecto *Aproximaciones críticas a algunas concepciones filosóficas de la justicia de la época contemporánea* con SGI 2158 financiado por la UPTC. Realizado por el grupo de investigación Filosofía, Sociedad y Educación (GIFSE), línea filosofía política.

15 Magíster en Derechos Humanos. Docente de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Investigador de grupo Filosofía, Sociedad y Educación. Correo: nelsonorlando.vargas@uptc.edu.co

garantizar unos mínimos de justicia social, en cuanto a sus libertades individuales. Esto sería una concepción de justicia racional.

Por otro lado, debemos indicar que dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt se pueden evidenciar en algunos teóricos, entre ellos Adorno y Horkheimer, así como el mismo Habermas, unos rasgos comunes, aunque no con suma claridad, sobre el problema de las patologías sociales; por ejemplo, percibir como patologías la incapacidad de autorreflexión de la razón, la cosificación de las relaciones humanas que ha quedado demostrado por la barbarie de los campos de concentración que había producido la Segunda Guerra Mundial. Estos elementos hacen que el análisis vaya teniendo una precisión conceptual cada vez más amplia. Por ende, el objetivo que aquí se traza es comprender algunas nociones de la teoría del reconocimiento como condición y posibilidad de una sociedad justa, este será el rasgo fundamental de nuestra investigación.

Este capítulo está estructurado de la siguiente manera: la primera parte aborda el contexto del autor y una aproximación que elabora Honneth a lo que será su fundamentación crítica del reconocimiento. Aquí el autor con suma firmeza elabora la crítica a la Teoría Crítica que ya no responde a los problemas actuales y toma como referencia los planteamientos de Foucault sobre el poder. En segundo lugar, se hace un diagnóstico crítico de la teoría del reconocimiento desde la teoría social que retorna a los postulados de Rousseau, para señalar que este problema ha estado latente en la historia de la humanidad. Una tercera parte considerará que la sociedad contemporánea está cargada de patologías que hacen imposible lograr niveles de justicia. La cuarta parte del texto estará encaminada al problema de las injusticias sociales, que imposibilita reconocimiento social efectivo, y finalmente en la última parte se aborda el problema de la invisibilidad y la discriminación como un asunto ético y político en particular para el caso colombiano, esto permitirá mirar sus alcances y límites de una teoría del reconociendo como justicia social.

### **Aproximaciones conceptuales a la teoría social de Axel Honneth**

No es fácil asumir la tarea de analizar un autor como Honneth, pues en su vasta producción encontramos multiplicidad de artículos que se reúnen para formar una unidad en cuanto a los problemas que destaca el autor. En la actualidad Honneth es visto como uno de los intelectuales más relevantes de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt y es un referente importante en el panorama de la filosofía. Es un pensador que está dedicado a replantear algunos de los postulados de la tradicional Escuela centrandose sus investigaciones en el ámbito de la filosofía política y social,

particularmente en la teoría del reconocimiento y en las patologías sociales. Honneth plantea como móvil de su investigación el concepto de reconocimiento (2009b), pues es allí donde se encuentra el núcleo ético de sus aportes conceptuales. Entonces lucha por el reconocimiento tiene que ver con nociones como: desintegración, desgarramiento, patología, desprecio y humillación.

En ese sentido el texto *La Sociedad del Desprecio* recoge lo más importante de sus aportaciones al campo de la teoría social, sin desconocer otros como *Crítica del agravio moral*. En el primero despliega un arsenal de conceptos entre los que destaca: patologías sociales, patologías de la razón, reconocimiento, desprecio, humillación e invisibilidad, lo cual permite tener una mirada más amplia sobre los conflictos sociales. En este escenario, Honneth es un pensador importante para comprender los desequilibrios y desigualdades sociales (las patologías) de una sociedad que se encuentra en el límite de la barbarie social, atravesada por las dinámicas económicas que hacen que los sujetos entren a ser parte del sistema y en esta medida, las relaciones se cosifican y se paralizan.

De acuerdo con lo anterior, la reflexión de los conflictos sociales no encaja con las investigaciones formales de la acción comunicativa que ha desarrollado Habermas, porque este se ve forzado a analizar la capacidad normativa para la transformación social en forma de contenidos morales prácticos para la comprensión de los conflictos. Así, Habermas:

Ve realizada esta perspectiva en la posibilidad de que puedan y deban ser trazadas de nuevo las fronteras entre el sistema y el mundo de la vida. Esta sería la tarea de una opinión política pública, en la cual Habermas confía. (Cortés, 2005, p. 10)

Honneth (2009b) agrega que la teoría social de Habermas se ve obligada a ignorar todas las formas de crítica social existentes que no son reconocidas en los espacios públicos políticos hegemónicos. Además ve un problema en los postulados de la Teoría Crítica, puesto que encuentra una tendencia marcada a explicar todas las deficiencias sociales desde el capitalismo, esto indica que las carencias de esta escuela han quedado anquilosadas en ideas que no responden a la actual sociedad (p. 27) al estar atrapada en dos paradigmas: por una parte, en el trabajo industrial desde las ideas de Adorno y Horkheimer, quienes interpretaban los hechos históricos de la sociedad como el desempeño de los trabajadores en el marco de la gran industria capitalista; y por la otra, en los planteamientos de la acción comunicativa de Habermas.

En este sentido, las ideas de Honneth sobre el reconocimiento terminan siendo el móvil ético en las relaciones sociales que permitirá transformar los desequilibrios que subyacen en la sociedad de dominio hegemónico, junto con la noción de



patología social que revitaliza la Teoría Crítica, la cual estaba perdiendo vigencia, pues en esta no queda sino un recuerdo nostálgico de aquellos años donde el marxismo era la punta de lanza contra toda forma de opresión: “desde el último instante en que los escritos de Marcuse o de Horkheimer se leyeron con conciencia de contemporaneidad han pasado ya más de treinta años” (Honneth, 2009b, p. 27). En estas circunstancias, la Teoría Crítica empieza a tener un cierto aire anticuado, ya no tiene resonancia alguna en el ámbito de experiencias cotidianas de un presente cada vez más rápido.

Desde este momento, Honneth encuentra en la obra de Foucault los elementos categoriales que permiten salir del estancamiento en el que se encontraba la Teoría Crítica, ya que para Foucault es importante la lucha social como fenómeno básico de las relaciones sociales, pues estas no se pueden concebir como lucha de clase. El interés no es otro que el buscar respuestas a la cuestión de los problemas que aquejan a la sociedad, a saber: el dominio, el conflicto, la exclusión y la desintegración social.

De esta forma se empieza a entrever que el concepto de justicia en la teoría social de Honneth (2011) tiene como motivación la lucha por el reconocimiento, esa lucha la comprende “[...] como lucha por la autorrealización que solo puede ser satisfecha intersubjetivamente” (p. 24), reconociendo la idea de justicia que está en concordancia con el respeto a la dignidad humana y a la integridad social.

Honneth encuentra en las patologías sociales los aspectos que imposibilitan el reconocimiento, dado que “el reconocimiento es una necesidad humana que genera un deber moral y por este motivo se convierte en una obligación social” (Grueso, 2012, p. 73). Además, el reconocimiento por parte de sus congéneres resulta ser central en la vida de los seres humanos. Teniendo en cuenta lo anterior, podemos indicar que las ideas del filósofo tienen gran relevancia, pues indican que la sociedad ha entrado en un “olvido del reconocimiento”, que las personas que participan de la praxis social entran en una parálisis de las relaciones sociales; que la lucha por una sociedad más justa y comprensible está cada vez más lejos. De ahí la urgencia de preguntar ¿de qué forma se logran esos niveles de justicia cuando las brechas sociales son cada vez más amplias? Precisamente, la gran importancia de los conceptos de patología y razón crítica son importantes para comprender las “anomalías” sociales, vislumbrar el estado de cosas en la que se encuentra la sociedad debido a los cambios económicos que cada vez conducen a las personas a un sujeto observante y cómo los potenciales de la personalidad son de índole cósmico.

Por consiguiente, el interés principal no radica en llevar un análisis exhaustivo y definitivo, más aún porque este autor está en plena construcción de sus teorías, sino que concentraré el esfuerzo por revisar las conceptualizaciones sobre el

*reconocimiento* como un asunto de la justicia social desarrollado por Honneth, con el objetivo de consolidar una base teórica que permita plantear formas institucionales que promuevan las demandas por el reconocimiento, es decir, que la tesis que se pretende defender es que el reconocimiento como arma de combate de las injusticias es posible en la medida en que se establezcan lazos de confianza en el otro con el fin de construir una identidad colectiva y superar los procesos de exclusión social.

### **Influencia de la filosofía social en la teoría social de Axel Honneth**

Uno de los primeros elementos a tratar tiene que ver con la reconstrucción de lo que asume Honneth como teoría social que está en concordancia con la filosofía social, ya que le permite elaborar los elementos conceptuales para un análisis crítico de la sociedad que resulta fundamental a la hora de diagnosticar los problemas latentes de la sociedad. Recordemos que la filosofía social ha estado presente desde el siglo XVII con el filósofo ginebrino J.J. Rousseau quien da comienzo a una era de reflexión social y crítica que pone en escena conceptos como: discordia, alienación, envidia y engaño; estos conceptos resultan ser criterios éticos del actual vivir que permiten captar las patologías como consecuencia de que algo se encuentra mal en la sociedad. Ciertamente, con el desarrollo de la era moderna esos conceptos van tomando mayor relevancia, pues el individuo se va separando cada vez más del vínculo social.

Honneth quiere demostrar de qué manera los nuevos sucesos sociales van imponiendo la autorrealización del ser humano, en esta perspectiva el concepto individualista va penetrando con mayor fuerza las teorías de la justicia modernas. Es decir, que el mismo desarrollo de la civilización va acompañado por un proceso de transformación de las necesidades que expone y pone al ser humano en una condición de independencia, pero a su vez de dependencia. Bajo la primera condición, el ser humano experimenta una transformación que hará de su autodeterminación algo más independiente, esto porque con “la división del trabajo que se torna necesaria, también aumenta la necesidad de la distinción mutua, con lo que al final predomina la soberbia, la coquetería y la hipocresía [...]” (Honneth, 2011, p. 70), conductas propias de la sociedad moderna.

En cuanto a la segunda, en vez de seguir el ser humano los dictámenes de sus propios juicios se guían siempre por la expectativa de los otros obligándose a esforzarse más de lo que es capaz con tal de cumplir con criterios de reconocimiento social más elevados. Con esto se pone en evidencia que el ser humano es capaz de fingir con tal de lograr un reconocimiento social más distinguido. De esta manera se va demostrando que el hombre deja de vivir en sí mismo para vivir más en el sentir

extraño; el hombre entra en un proceso de interacción en el que se convierte en víctima de las acciones externas, mostrando con ello una imagen falsa de sí mismo, lo que da como resultado la pérdida de la libertad y el desmoronamiento moral y ético del sujeto.

En este camino, la filosofía social toma el sentido crítico sobre criterios éticos que permiten aprehender ciertos procesos de la era moderna como patologías: disociación, cosificación, mercantilismo, por mencionar algunos, son entendidas como alteraciones que engañan y restringen las posibilidades de vida. Este asunto progresivo de la sociedad la ha conducido a un proceso de construcción de necesidades artificiales. Así, la propuesta de Honneth se dirige a determinar la relación entre:

[...] la realidad del mundo y nuestros valores existentes que es una relación de dependencia mutua: la manera como seamos capaces de percibir la realidad resulta tan dependiente de nuestras convicciones axiológicas como, a la inversa, estas convicciones axiológicas no se pueden formar independientemente de la manera en que percibimos fácticamente la realidad. (Honneth, 2011, p. 158)

Estos elementos los integra Honneth en sus análisis desde la teoría social de los trabajos históricos de Rousseau, pero más específicamente de Foucault, para encontrar una perspectiva de análisis distinta y dar respuesta a problemas concretos. Puesto que:

Foucault está convencido de que las sociedades desarrolladas de la era moderna pueden mantenerse solo porque una densa red de instituciones de control procura un creciente disciplinamiento del cuerpo humano, obligando al mismo tiempo a los sujetos a que organicen su vida con racionalidad instrumental, y suprimiendo cualquier forma de resistencia desde sus inicios. (Honneth, 2009b, p. 111)

Esto indica que existen unos dispositivos de control a través de las prácticas de la sociedad capitalista que se reproducen independiente de los actores sociales; por esta razón agrega Honneth que la Teoría Crítica no es capaz de captar los procesos colectivos de integración y orientación social.

En este análisis crítico Honneth se vale de las ideas de Hegel desde el punto de vista del derecho para indicar que la esfera social en la que se encuentran los ciudadanos ya no se refiere unos a otros, encontrando una pérdida de la comunidad, es decir, del vínculo social esto conduce a una crisis de la vida societal, y es precisamente esa pérdida del vínculo social lo que se categoriza como patología. Además, la apatía política y la pauperización económica, aunado con las formas económicas de la burguesía, han conducido a una atomización de la comunidad que destruye toda

forma de vida ética en la sociedad, provocando una desintegración política en los sujetos quienes empiezan a fijar su atención en ellos mismos y no en los demás, quedando en riesgo el vínculo social. Honneth (2011) agrega que “para Hegel es el compromiso mutuo con un bien común lo que cuenta respectivamente como el requisito para una forma de sociedad capaz de posibilitar a sus miembros la autorrealización” (p. 87). Pero esa autorrealización es dada en la medida en que todos los sujetos sean reconocidos como personas iguales y singulares, proceso que se da a través de diferentes condiciones de reconocimiento en pro de su autorrealización.

La ruta para lograr esa autorrealización está acompañada por la manera como los hombres experimentan libre y naturalmente la realización de su trabajo, en este contexto podemos afirmar que el reconocimiento tiene que ver con la apreciación social del trabajo, que se mide por la forma como la persona aporta organizadamente con su trabajo a la sociedad y por cómo se remunera el mismo, llevando consigo el reconocimiento de las experiencias morales a través de la valoración social de la labor.

Ahora bien, “la organización del trabajo está en relación estrecha con normas éticas del reconocimiento: es en la forma de vida ética donde los seres humanos logran remediar todas sus necesidades humanas, mediadas por las formas de valoración del trabajo” (Honneth, 2011, p. 87); por el cuidado de aquellas configuraciones que hacen que la sociedad mantenga su estructura, sin embargo, podemos pensar que existe dentro de la sociedad concepciones sobre cierta clase de trabajo que no contribuyen en nada con la función social, por ejemplo, las tareas domésticas, las cuales no han sido valoradas como una forma de trabajo social válida y necesaria para la reproducción, y es precisamente esta concepción que mantiene la sociedad la que impide el reconocimiento moral, demostrando que la sociedad aún sigue estructurada con valores conservadores.

Esto es una sospecha más para indicar que hay un desarrollo deficiente de la sociedad debido a que imposibilita la satisfacción y realización de la vida de los seres humanos. En este caso la autorrealización queda opacada por la dinámica de vida social que aliena al ser humano de sus propias capacidades. Las patologías de lo social se hacen cada vez más visibles en la medida en que la organización social queda rezagada fácticamente por las fuerzas productivas. De esta forma se acentúa una cultura moral que predomina en la sociedad, una moral de producción y consumo que ha llevado a unas pretensiones de universalidad racional caracterizada por el proceso de racionalización capitalista que determina una forma de organización social; sin duda alguna, ese universalismo es una forma de negación de todo particularismo; esta forma de praxis social somete a una participación de los sujetos sin influencia alguna sobre las decisiones más importantes de la sociedad.

Toda interacción social queda privada de toda atención. En fin, con el capitalismo ha llegado a prevalecer una forma de praxis que obliga a los seres a ser indiferentes frente a los valores de otros seres humanos; esta sociedad que tiene como fin la maximización de la producción que está atravesada por el saber hacer que induce al hombre a una iniciativa individual que está obligado a devenir en él mismo.

Ese abandono del pertenecerse genera una gran depresión, en efecto, en palabras del filósofo surcoreano Chul-Han, se considera como la expresión patológica del fracaso del hombre tardomoderno<sup>16</sup> de devenir él mismo (Chul-Han, 2012, p. 29). La perspectiva de Han nos permite complementar el análisis que aquí se ha trazado en término de las patologías sociales, pues consiste en comprender que el hombre de los tiempos actuales es un hombre abandonado solo a sí mismo, un hombre que se resigna a una libertad obligada a la libre obligación del rendimiento. Ya no es explotado por otros, se auto-explota creando una ilusión de libertad y dominio, es decir, una falsa idea de libertad. Agreguemos que el papel de los medios de comunicación generalizada y la súper-información amenazan todas las formas de vida humana, lo que conduce a una homogenización de la sociedad permitiendo que la sociedad del espectáculo se acentúe una vez más y la sociedad poco a poco se acerque a un salvajismo.

Finalmente, si le queda una esperanza a la sociedad es la preocupación por la buena vida, pero esto no debe estar en curso de una vida exitosa con el afán de lograr la supervivencia y la aniquilación del otro. Estos logros culturales actuales deben estar en virtud de una sociedad que se caracteriza por hacer diferentes tareas, abocada por la necesidad de una falsa conciencia y por la intolerancia. Lograr conducirse a una buena vida es aquella forma en que la cultura de la vida debe ser entendida ética y políticamente; lo político debe siempre estar en relación con la otredad (reconocimiento mutuo en la diferencia), opuesto a lo idéntico que no conduce a nada; lo idéntico es homogenizar la masa, es una sociedad cargada de lo idéntico, de lo uno, esto muestra que estamos en una sociedad de la permisividad y la pasividad; y lo ético debe responder a las necesarias condiciones de la vida humana, en este camino es inevitable reconocer la ética como una tarea de discursos prácticos.

---

16 El concepto tardomoderno lo emplea el sociólogo Ehrenberg, el cual es retomado por el filósofo surcoreano Byung-Chul Han, para indicar que “el imperativo social de pertenecerse a sí mismo causa depresiones” esto indica la expresión patológica del fracaso del hombre moderno. Pues con el individualismo y con la promoción de un nuevo yo, se abre la puerta a nuevos sufrimientos, a otras maneras de sentir. Este término es de gran importancia para comprender las dinámicas en las cuales se encuentra sumergida la sociedad actual. En este sentido nos valemos del concepto tardomoderno de este filósofo para dimensionar el problema de las patologías sociales.

En este sentido, la filosofía social surge como lugarteniente de una perspectiva ética encaminada a una crítica de la civilización, ante todo, a un estado social que es percibido sin sentido, cosificado y enfermo, lo cual va minando los principios de justicia. Todas las patologías sociales son posibles de ir superándolas en la medida en que la sociedad misma se comprometa en un vínculo de voluntades democráticamente organizada a un consenso sobre la vida social. Ese potencial se logra si los sujetos críticos dotados de capacidad comunicativa mantienen el diálogo permanente para superar las patologías sociales. Pues es importante señalar que lo patológico está en el entramado discursivo.

## De las patologías sociales

La comprensión de los procesos a los que se ve abocada la sociedad en lo que atañe a las patologías sociales, se logra tomando como punto de referencia el psicoanálisis para analizar aquello que imposibilita las condiciones efectivas del reconocimiento. Partiendo de una teoría psicoanalítica de la subjetividad humana, se estudia la posición del sujeto contemporáneo, el cual está atravesado por acontecimientos objetivos, dada la época de la ciencia y de la técnica que reduce lo humano a un simple acontecimiento. Lo anterior suscita la siguiente pregunta ¿de qué progreso hablamos cuando el sujeto está determinado por fuerzas excluyentes como la economía y la política? Para resolver esta inquietud es importante señalar que el psicoanálisis ha tenido una apertura hacia las condiciones de la acción comunicativa, de tal suerte que recurriremos a la noción de sufrimiento como patología social. Honneth retoma las ideas de Freud para señalar que la pérdida del yo racional desembocando en un grado de sufrimiento individual, esto es percibido como sintomatología de las injusticias sociales de las sociedades modernas. De esta suerte la Teoría Crítica se alimenta desde el psicoanálisis para mostrar que “la patología de la racionalidad social lleva a menoscabos que no en última instancia se expresan en la experiencia dolorosa de la pérdida de facultades racionales” (Honneth, 2009a, p. 48), razón por la cual los sujetos no pueden comportarse con indiferencia ante las restricciones racionales que se les provoca a los sujetos, pues esto no es otra causa que la manifestación del sufrimiento.

En efecto, Honneth recurre al concepto de patología social<sup>17</sup> con el fin de analizar las anomalías sociales, pues resulta importante señalar que la patología es una

---

17 Las patologías sociales deben concebirse como resultado de la falta de racionalidad, pero esta idea se debe a la filosofía del derecho de Hegel. Además, Hegel entendía que las patologías sociales deben ser percibidas como “el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas cotidianas un potencial de razón que ya está latente en ellas” (Honneth, 2009, p. 31).

construcción social de carácter política, así como las anomalías sociales. En esta circunstancia nuestro autor quiere demostrar los déficits de la sociedad y con ello exponer los principales síntomas de las sociedades modernas. Dicho análisis crítico de la sociedad debe descubrir los conflictos normativos ligados a la estructura de clase escondido bajo la fachada de la integración social del capitalismo (Honneth, 2011, p. 67). De igual modo Habermas plantea que es preciso desarrollar una teoría de la moral que dé cuenta del carácter normativo de la sociedad, puesto que las restricciones de la comunicación social son síntomas de las patologías capitalistas, lo que conduce a pensar que se violan principios de justicia.

Ahora, si queremos lograr niveles de satisfacción y horizontes de autorrealización individual, es clave la intersubjetividad comunicativa entre los hombres para lograr superar las afectaciones, pero si esto no se logra, significa que se mantienen las barreras de la comunicación y con ello se siguen alimentando las exclusiones sociales e impidiendo el desarrollo pleno de los derechos que injustamente no han adquirido validez dentro del campo de la comunicación social debido a que el progreso de los sujetos se encuentra atravesado por patologías sociales que se manifiestan por medio del sufrimiento y la humillación.

En este orden de ideas, la teoría del reconocimiento propuesta por Honneth no solo apunta a una crítica de las patologías sociales, sino que hace “referencia al sufrimiento humano y a la conciencia de la injusticia, presente en los propios afectados, y del carácter patológico de esa sociedad, o sea, lo que llamamos agravio moral” (Honneth, 2009b, p. 12). Por esta razón se pone el énfasis una vez más en los sentimientos de injusticia. Es con esta idea que quiere demostrar que se requiere de un nivel de sensibilidad y de afectividad para aprehender la injusticia que se le causa a los oprimidos en la sociedad.

Según los pensadores de la Teoría Crítica, la falta de racionalidad genera síntomas de patologías sociales, lo que demuestra que los sujetos sufren en el estado actual en que se encuentra la sociedad, pues ningún individuo admite verse menospreciado por la deformación de la racionalidad, una racionalidad abarcadora y unificadora. Parafraseando a Honneth (2011) al plantear que: con la crítica a las patologías sociales es posible superar los déficits de la sociedad, pues esta debe provenir de la misma racionalidad. De este modo se puede lograr una cooperación mutua para conseguir la autorrealización humana. En suma, la Teoría Crítica debe rescatar la idea de patología social “no en el sentido de reducir la crítica de la sociedad a un posicionamiento normativo, sino poniéndole el núcleo ético que le hace falta a esa racionalidad” (Honneth, 2009a, p. 29). Todo con el fin de superar las enfermedades sociales.

En este camino la Teoría Crítica se revitaliza al poner como elemento categorial el reconocimiento, esto permite dinamizar el paradigma de la acción comunicativa propuesto por Habermas quien asume la acción comunicativa como acción racional, pero Honneth (2009b) demuestra que la acción comunicativa propuesta por Habermas se asume como un “mecanismo de acción bajo el cual todos los ámbitos de la acción social se regulan” (p. 18), lo que implica que la historia del género está integrada comunicativamente. Sin embargo, esa interacción se ha dado hasta ahora por normas que regulan el poder institucional sobre el poder social generando una desigualdad entre grupos sociales (clases sociales). Por esto se insiste que la tarea fundamental de la Teoría Crítica es poner el acento en las desigualdades sociales, en particular en la dominación social que se encuentra paralizada por las dinámicas impuestas institucionalmente. Hay que poner a la comunidad en su lugar pues es la que hace posible la lucha por el reconocimiento, lo que implica retomar los horizontes éticos de los seres humanos.

Así, en el ámbito de la justicia social no basta con garantizar las libertades individuales, sino que se hace justicia en la medida en que se facilite a los sujetos el otorgamiento al reconocimiento igualitario de la participación política, es decir, reconocer la diversidad cultural y el pluralismo social. En esta vía Honneth centra la atención en el concepto de reconocimiento recíproco que cobra status filosófico en los textos hegelianos especialmente en los principios de la filosofía del derecho, con el fin de mostrar las formas de reconocimiento mediante las cuales los seres humanos se sienten identificados, a saber: el efecto emocional, que indica el grado de afecto por parte de familiares y otros allegados; la apreciación social del trabajo, que es el nivel de compensación que recibe el sujeto por su actividad laboral en su justa proporción; y el reconocimiento jurídico que tiene que ver con la responsabilidad del individuo con sus deberes como ciudadano.

En consecuencia, la idea de justicia refuerza cada una de las tres esferas de reconocimiento. Pero tan “sólo [sic] en conjunto determinan-cada principio en su propio dominio, pero referidos en común a la facilitación de la autonomía individual- lo que en las condiciones actuales puede considerarse justicia social” (Honneth, 2009b, p. 243). Allí encontramos que lo justo está en virtud del derecho y la economía como la forma digna en que los sujetos se sienten reconocidos por sus cualidades morales. El reconocimiento debe ser “[...] entendido como una razón práctica compartida que justifica la necesidad de una autoridad política que limite, regule y organice una comunidad” (Turégano, 2017, p. 19).

Desde esta perspectiva el concepto de *reconocimiento como justicia social* que se está proponiendo tiene como presupuestos las dimensiones del derecho, la solidaridad y el amor que componen el marco teórico del reconocimiento desarrollado por



Honneth, desde allí, se puede afirmar que esta dimensión de lo social abre el debate sobre “la necesidad de buscar los principios y las condiciones materiales (culturales, sociales, políticas, económicas, institucionales y jurídicas) que permitan un convivir universal e intercultural de los diversos otros y otras en sus diversos contextos” (Faundes, 2017, p. 320). Entonces, el reconocimiento implica una transformación de carácter ético, normativo e institucional pues son los principios para asegurar las condiciones de existencia no solo de los más excluidos, sino también, para la garantía de los derechos humanos en términos de la convivencia entre sujetos y sus culturas. Por fin, se trata de la transformación hacia la afirmación política y material del derecho fundamental en la supervivencia cultural desde un horizonte jurídico e institucional, diverso, inclusivo y democrático.

Como corolario, debemos indicar que con la crítica a la sociedad capitalista se hace apertura al examen de los límites de coacción fáctica de la reproducción social. En tal caso, si la idea de una crítica social “[...] es modificar nuestras convicciones axiológicas mediante la evocación de nuevos puntos de vista del mundo social, entonces no puede erigirse directamente una pretensión de verdad para sus enunciados transmitidos retóricamente [...]” (Honneth, 2011, p. 159). Porque con ello lo único que se consigue es una forma de racionalidad formal. En tal caso se puede indicar que una teoría de la justicia debe estar basada en el concepto de libertad desde una perspectiva intersubjetiva.

## **De la injusticia social**

Un aspecto importante para tener en cuenta en este estudio es lo concerniente a la injusticia social. Injusticia que se ha venido reproduciendo dentro de las sociedades capitalistas que reproduce patologías sociales, lo que indica que para que exista justicia debe existir una praxis solidaria. Dicha injusticia tiene que ver con la condición de vulnerabilidad en la que se encuentran los sujetos y en las cuales la sociedad está atravesada históricamente con problemas sociales tales como: la discriminación sexual, la explotación laboral, la instrumentalización de los sujetos, el sometimiento de los ciudadanos por parte de las dinámicas estatales que han estado latentes en la historia de la humanidad, entre otros. Por ende, la reflexión que se plantea gira en torno al reconocimiento de las personas excluidas y sometidas por razones de género o por explotación laboral; lo que están reclamando los sujetos es plena relación moral con el reconocimiento, es decir, lo que se busca es un reconocimiento moral efectivo que permita mostrar empíricamente la lucha por el reconocimiento.

Según Honneth esto tiene que ver de alguna manera con aquellos criterios morales que habían quedado demostrados hasta un punto con la lucha de clases, no obstante, estas luchas están representadas en la actualidad por los movimientos sociales quienes abanderan el paradigma del reconocimiento y renuevan la gramática reivindicativa para lograr mayores grados de justicia. Con ello se pone en evidencia un modelo de justicia que a la par muestra signos de exclusión social. Pues es una justicia de las elites y no de todos. Más aún se puede defender la idea según la cual la sociedad liberal no logra satisfacer las pretensiones de los ciudadanos, por lo que esta clase de sociedades imposibilitan el desarrollo eficiente de justicia, por el contrario, propician restricciones.

En este escenario, afirma Martínez (2011) que el auge de distintos movimientos reclamando reconocimiento a sus identidades puso de presente los límites del pensamiento liberal para recoger y asimilar las demandas de la pluralidad haciendo que en el plano filosófico contemporáneo varias corrientes estén desnudando esos límites.

Es ampliamente asumido que la aparición del liberalismo supone por primera vez en la historia hablar de individuos y de igualdad entre ellos. El sujeto político del liberalismo es el individuo y el objeto la igualdad. Por el contrario, para todas estas teorías que hablan del reconocimiento y que centran el foco del debate en la diversidad cultural y social, el sujeto político deja de ser el individuo, y en su lugar se habla de grupos sociales, mientras que el objeto es, indudablemente, antes que la igualdad, la diferencia (a veces como fin en sí mismo, a veces como medio para alcanzar la igualdad sustantiva) (Martínez, 2011, p. 605).

En este punto surge entonces la preocupación por atender con especialidad las diferencias sobre todo de los grupos históricamente marginados en vez de ignorarlas bajo el principio de igualdad, que es de por sí individualista y no colectivo. “En este sentido, se sostiene que ciertas desigualdades sólo [sic] pueden salvarse prestando especial interés a las diferencias. Esto es que, atendiendo a principios de justicia social, a veces es necesario discriminar” (Martínez, 2011, p. 607). Allí se desbarata el individuo como sujeto recipiente de la igualdad, pues la marginación y la desigualdad se desprenden de la pertenencia a colectivos o sectores oprimidos por sus condiciones especialmente étnicas y de género. Al florecer las reivindicaciones de esos colectivos marginados por diversas condiciones, se da desde la teoría una identificación más clara de aquellas desigualdades:

En el marco de todas esas intersecciones identitarias es donde los autores del paradigma de la diferencia o el reconocimiento han visto con más facilidad

encontrar e identificar desigualdades estructurales que afectan a procesos sociales y relaciones institucionales, antes que a injusticias que se dan bajo relaciones estrictamente individuales (Phillips, 2004; Taylor, 1992; Young, 2007). (Martínez, 2011, p. 608)

En esta vía el reconocimiento debe estar aunado con la solidaridad, lo que permite ampliar el concepto que Honneth propone y posibilita extender las afectividades del yo hacia el nosotros, ya no se hablaría de una injusticia particular sino de nuestras injusticias. Esta concepción implica una motivación a la acción y a las decisiones políticas “como fue el caso de los movimientos obreros, sociales, comunistas, feministas y de antidiscriminación racial” (Arango, 2013, p. 44). Esta concepción debe estar en correspondencia con una comprensión normativa del reconocimiento, pues añade a la dimensión fáctica una dimensión moral, política y sobre todo jurídica. Según Arango, la solidaridad debe ser comprendida como un principio político-jurídico que puede entenderse como responsabilidad común frente a la injusticia social. Agrega Arango (2013) que “en un Estado democrático y constitucional los ciudadanos se deben respeto mutuo y ayuda recíproca para así asegurar materialmente la extensión social de la democracia y así gozar de las libertades básicas en igualdad de condiciones” (p. 44). Esto permite demostrar que el reconocimiento exige la construcción de un modelo de democracia social que se diferencia de otros modelos (liberal, republicano, deliberativo) que no toman suficientemente en serio la injusticia estructural y la responsabilidad común que resulta de ella.

Así, el reconocimiento no sería visto como ayuda de carácter social, sino como una responsabilidad del Estado y de la ciudadanía en conjunto para compensar las graves desigualdades de las sociedades modernas. La democracia social asume la injusticia estructural en la interacción social e interviene por vía del Estado social de derecho. La consolidación del Estado social debe comprenderse como parte de un proceso en el cual la pobreza y la necesidad no son efecto de un destino inevitable e inocente, sino que son el grave problema de las sociedades modernas, ejemplo de ello es el desempleo masivo en el que, según Bayertz (como se citó en Arango, 2013):

Éste [sic] es resultado de las innovaciones técnico científicas, de decisiones de inversión y de medidas de racionalización, por lo que es un producto (indirecto) de las acciones y decisiones humanas (...) Bajo estas condiciones, no sólo [sic] es concebible sino incluso necesario, como exigencia de justicia, trasladar al Estado, así sea en parte, las tareas que antes cumplía la familia, así como a otros eslabones de la sociedad que, por beneficiarse de las actuales estructuras económicas y sociales, asumen la mayor parte de los respectivos costos. (p. 47)

Por otra parte, vemos que la filosofía social como lugarteniente de los problemas sociales va exponiendo la crítica al mundo industrial, en este caso, la teoría de la acción comunicativa de Habermas representa el movimiento emancipatorio para recuperar el sentido categorial de la crítica social, para ello Habermas parte de constataciones empíricas para mostrar que el crecimiento industrial va menoscabando los principios fundamentales de toda vida humana. Habermas ve en la industrialización una racionalidad de fines que rompe el vínculo de la acción comunicativa; para lograr su propósito da el primer paso que consiste en la reconstrucción del materialismo histórico que le permite evidenciar que la condición para el progreso social está en la interacción de los seres humanos, desde allí se logra la fuerza empírica para reformar la conciencia moral que estaba anclada en el trabajo social.

Hasta aquí, parece un acierto la tesis de Habermas según la cual la fuerza de los sujetos representa el carácter social de emancipación que toman conciencia de sus acciones. A esto le surge una gran dificultad cuando la clase trabajadora queda atrapada por el potencial normativo, entonces “[...] el proletariado parece desecado por el mismo intervencionismo del Estado. Un interés práctico por una forma superior de justicia social que se acumula [...]” (Honneth, 2011, p. 57); este intervencionismo estatal está direccionado a su vez por el instrumentalismo político, entendido como un “proyecto dinámico de racionalización democrática del conjunto de la sociedad” (Porrás, 2012, p. 169). No obstante, esto ha conducido a un fracaso estatal en la medida en que las pretensiones sociales se llevan a la práctica a través de la burocracia y de los aparatos del Estado.

Sumado a esto está la lucha paralizada de clases que se encuentra anclada en la lucha de clases institucionalizada, lo que presupone que la injerencia estatal esteriliza las prácticas políticas de la clase asalariada suspendiendo los intereses político-prácticos de los asalariados mediante compensaciones materiales. Porque las capas dependientes económicamente del Estado pueden ser mantenidas apáticamente de todos los problemas sociales mediante beneficios cuantificables, por ejemplo, los subsidios, las vacaciones y otros beneficios que hacen posible que las clases más privilegiadas conviertan en principio ético la instrumentalización de la sociedad.

A lo anterior podemos agregar que cuando se dice que “la manipulación es un instrumento de conquista, en función de la cual giran todas las teorías de la acción antidialógica” (Freire, 2005, p. 199) se quiere indicar que mediante la manipulación los grupos sociales más privilegiados tratan de hacer que la esfera social menos favorecida se conforme y de esta manera lograr sus objetivos. En virtud de esto, podemos decir que entre más inmaduras políticamente sean las clases sociales, más fácil resulta ser la conquista y la dominación. Ya que las clases dominantes tienen en su interior una forma estructurada y coherente; mientras que la clase menos

cualificada se presenta siempre como una cuestión no armonizada. Además, la esfera social más cualificada hace suyo el principio de una supuesta movilización social, teniendo en cuenta los problemas más álgidos de la sociedad, construyendo falsas ilusiones que al fin y al cabo les resulta posible porque la misma sociedad lo permite.

En muchas ocasiones esa manipulación se logra “por medio de pactos entre las clases dominantes y las clases dominadas, pacto que podría dar la impresión, en una apreciación ingenua, de la existencia del diálogo entre ellas” (Freire, p. 192); esta clase de pacto social no es otra cosa que los medios para lograr sus fines. En tal caso se puede analizar que los sentimientos de injusticia son limitados y controlados por las mismas fuerzas estatales para mantenerlas desarticuladas de cualquier posibilidad política. En este escenario, lo político resulta ser el carácter desestabilizador del pluralismo social.

Esto resulta fundamental al analizar que los sentimientos sociales de injusticia no están en manos de los sujetos directamente afectados, sino que están determinados por las mismas potencias de dominio social, a saber, los que poseen el poder político, como si el fin último fuese el de mantener el dominio sobre los sentimientos de injusticia y asegurar la hegemonía cultural de las clases dominantes. Honneth (2011) ha analizado esta situación y agrega:

Que hay que diferenciar entre las ideas de justicia normativamente justificadas, formuladas en las culturas burguesas de expertos y las vanguardias políticas, por un lado, y la moral social altamente fragmentada en sí y dependiente de la situación de las clases oprimidas. (p. 59)

Ya que estos dos sistemas de valores sobre la concepción de justicia surgen de manera distinta: el primero nace de ideas estructuradas, bien sea políticas o religiosas (dentro de esto encontramos los derechos humanos, la propiedad, el nacionalismo) y el segundo, basado en la experiencia directa, de los sentimientos de justicia, como lo es la transmisión de discursos o lo que se conoce como memoria popular. Mientras que el sistema normativo, desarrollado por las clases sociales más cualificadas contiene un estudio jurídico relativamente coherente y conectado lógicamente; por su parte el concepto de justicia de las clases de las capas inferiores presenta un conjunto de reivindicaciones morales reactivas, no armonizado en sí.

Esto ayuda sin duda alguna a que no se logre el reconocimiento efectivo, porque los discursos son fragmentados y mediatizados socialmente, mientras que “las clases sociales superiores pueden apelar a las representaciones ‘elaboradas’ de la justicia, las clases inferiores o la población juvenil quedan frecuentemente circunscritas a una difusa conciencia de injusticia” (Honneth, 2011, p. 17). Entonces, la ignorancia

por parte de las clases menos aventajadas en la estructura social queda a merced del dominio político y social por el arsenal de injusticias que se manifiesta en reprobaciones difusas y desarticuladas.

Al parecer, las ideas guiadas por sensaciones morales relacionadas a las experiencias que son los verdaderos y auténticos soportes éticos de la sociedad resultan ser un filtro cognitivo que choca con los niveles normativos hegemónicos. De esta manera vemos que la moral social de dicha clase permanece en meras reprobaciones a hechos sociales. Pues lo único que presentan es el rechazo o lo negativo de un orden moral institucionalizado. No se está afirmando enfáticamente con ello que esta clase social no tenga un nivel cognitivo de los problemas sociales, sino que al quedar paralizada y no armonizada quedan intactas las normas que se han dado institucionalmente a la sociedad.

El concepto de injusticia de clase debe responder a la moral social de las clases oprimidas, pues estas ven cómo son violadas sus exigencias, como si no pertenecieran al ámbito general de un orden social moral. Es difícil encontrar en la sociedad cómo las personas de la capa menos favorecida pueden contribuir al orden social. A su vez, las clases oprimidas no colocan sus convicciones normativas bien elaboradas ya que solo quienes participan de estas son personas “cualificadas”, lo que conduce a un monopolio por apropiación. Esto nos lleva a pensar que es casi improbable considerar que se piense un sistema positivo guiado por normas morales por parte de las capas menos favorecidas socialmente.

Frente a lo anterior, encontramos dos procesos de control social: el primero corresponde a la articulación lingüística; el otro, a la individualización de la conciencia. El proceso de exclusión lingüística tiene que ver con los medios de comunicación de la gran industria cultural, con ello paralizan la capacidad de articulación de la sociedad en su conjunto para que tenga efecto en cuanto a la conciencia social de injusticia. Por esto en cuanto mayor grado de educación tengan las clases privilegiadas, mayor peso público tienen las desaprobaciones morales. Los “mecanismos de este estilo se pueden entender como componentes de la exclusión cultural: dañan la capacidad lingüística y simbólica individual y bloquean de esta manera la articulación de la injusticia social” (Honneth, 2011, p. 65). Y por la otra parte está el proceso de individualización institucional que tiene que ver con la fragmentación de experiencias compartidas de injusticia destruyendo “la infraestructura comunicativa, base de una movilización solidaria de sentimientos de injusticia” (Honneth, 2011, p. 65).

Esto tiene un fin claro, la individualización, para favorecer la competencia en el interior de la gran empresa. Es una “ideología orientada al rendimiento, fomentada

en las instituciones estatales de socialización y que promete hacer depender las oportunidades vitales del éxito profesional individual, con lo cual se refuerza esta individualización” (Chul Han, 2012, p. 66). Así pues, con las patologías de la sociedad capitalista se destruye todo vínculo social y toda pretensión de formar comunidad, no obstante, la forma de superar estas patologías tiene que ver con una fuerte convicción de un compromiso de la comunidad como posibilidad para normalizar la sociedad.

### **Invisibilidad y discriminación: El caso colombiano**

Antes de continuar con nuestra indagación permítaseme indicar que una teoría de la justicia debe proporcionar los elementos teóricos y críticos que permitan comprender los problemas del contexto. Por ende, el objetivo de este capítulo radica en lograr una propuesta de carácter ético y político que logre transformar desde la reflexión filosófica las prácticas sociales. Para ello nos centramos en dos conceptos claves para esta reflexión, a saber, la invisibilidad y la discriminación. Dichos conceptos nos permiten hacer una valoración sobre algunas de las prácticas que se ejercen sobre los sujetos en nuestro contexto.

En consecuencia, en esta última etapa ponemos el concepto de invisibilidad que plantea Honneth como forma de desprecio social, pues esto implica el no reconocimiento social de las personas, lo cual hace parte de una deficiencia de la sociedad, es decir, de lo que ya hemos mencionado como patología social. De esa invisibilidad es responsable el ojo interno. Ese ojo interno no es otra cosa que la disposición por parte de los sujetos para percibir al otro. En esta materia el autor muestra que la invisibilidad tiene que ver con la humillación, bien sea de carácter racista, sexual, o de otra índole. Esa invisibilidad es un no aparecer en el sentido social del término. En este aspecto es notorio que la invisibilidad se genera cuando “[...] los dominantes expresan su superioridad social frente a los subordinados, aparentando que no los perciben [...]” (Honneth, 2011, p. 167).

Es muy importante en este caso hacer notar que la forma de mostrar el desprecio y la humillación es manifestando un comportamiento frente a una persona como si ésta en realidad no existiera y no estuviese presente en el mismo lugar. Con invisibilizar a los sujetos morales se está indicando modos de vulnerabilidad, por ejemplo: cuando se pasa frente a la señora que hace la limpieza, abstraído, así como el ignorar el saludo a una persona por su índole racial, o incluso sexual. Estas son maneras de humillación social. En efecto, “para las personas afectadas, su invisibilidad posee respectivamente un núcleo real: ellas se sienten efectivamente como no percibidas”

(Honneth, 2011, p. 167). No obstante, para logra evitar su invisibilidad las personas hacen lo posible por evitar ser ignoradas.

Sin embargo, la invisibilidad social tiene que ver con formas de no permitir el reconocimiento en lo público. Contextualizando, lo podemos percibir si analizamos algunas situaciones que se presentan en Colombia a la luz de las teorías críticas contemporáneas como acercamiento teórico-crítico al proceso de lucha por el reconocimiento social como elemento ético de justicia social. En este punto tomamos el caso en el que se discrimina a las mujeres negras de la ciudad de Cali, para ello se analiza la situación de opresión y el problema del racismo y la discriminación como un tema de derechos humanos y se define como un “factor sistemático que atraviesa todas las instancias, ámbitos e instituciones sociales”, parafraseando la Declaración de Durban (2001) quien afirma que:

Es una realidad social que genera situaciones y condiciones de inequidad (...) negándole sus aspiraciones a la justicia, la igualdad de oportunidades, el disfrute de sus derechos humanos (...) y a la participación en condiciones de igualdad y sin discriminación en la vida económica, social, cultural, civil y política. (Lozano, 2009, p. 8)

Lozano (2009) resalta la relación entre el racismo actual con la esclavización y la diáspora africana, ya que la radicalización de la sociedad provocada por esa experiencia histórica “no se desdibujó con la emancipación” y citando a De Roux (1992) quien afirma que: “La libertad no significó, entonces, rompimiento de barreras para acceder en igualdad de condiciones a empleos decorosos, a la propiedad, a la educación, ni posibilidades reales para integrarse a la sociedad por vías exentas de opresión y discriminación” (p.8).

Lozano también aborda cinco aspectos de la opresión para afirmar que las mujeres negras en la ciudad de Cali tienen que enfrentar todos los tipos de opresión: (1) La marginación que se expresa por la exclusión del sistema laboral pues en la división social del trabajo las mujeres negras solo tienen cabida en el servicio doméstico y la informalidad; (2) La explotación que en las mujeres negras se expresa por la relación estructural en la cual las personas blanco-mestizas se apropian del trabajo de las mujeres negras; (3) La carencia de poder o indefensión por la falta de control sobre la propia vida y la falta de respetabilidad sobre las mujeres negras aun cuando estas tengan capital cultural y económico; (4) El imperialismo cultural, por el cual las mujeres negras y su cultura son invisibilizadas, estereotipadas y forzadas a modificar su forma de hablar, vestir, peinarse, y finalmente (5) La violencia, pues es una población objeto de ataques sistemáticos, tolerados y normalizados por la sociedad.



A partir de lo anterior, se abre la pregunta por la posibilidad de las mujeres negras de ser sujeto de plenos derechos y se responde negativamente: “La verdad es que sólo [sic] podemos hablar de restricciones para acceder a los derechos que la sociedad liberal e igualitaria ofrece” (Lozano, 2009, p. 11), y en el escenario neoliberal la vulnerabilidad aumenta, pues las mujeres negras como parte de la población más empobrecida no tienen cómo “entrar al mercado a comprar lo que antes fueron derechos” (Lozano, 2009, p. 12).

Finalmente se debe proponer la incorporación de la racialidad como categoría de análisis de las políticas públicas, y las acciones afirmativas como una manera de fomentar la equidad en términos de oportunidades para hacer frente a la injusticia social a la que se ven sometidas las mujeres negras.

Hacer justicia a los grupos oprimidos como las mujeres negras pasa por la transformación de la división del trabajo, pues no se trata sólo [sic] de mejorar las condiciones laborales y salariales que explotan su mano de obra barata sino, y fundamentalmente, de eliminar los privilegios que permiten que un grupo social, debido a su clase y a su fenotipo, tengan la formación especializada que les permite desarrollar sus capacidades y otros grupos no. (Lozano, 2009, p.10)

Con esta forma de discriminación vemos que no hay una apreciación social del sujeto moral. Pues lo que está buscando el sujeto es el reconocimiento ya que este designa un hecho público a través de medios relacionados con la actitud corporal mediante las miradas, gestos o señales, los cuales son indicativos de un reconocimiento público efectivo. Por tanto, las mujeres negras en la ciudad de Cali se ven sometidas diariamente a formas de discriminación teniendo que, en muchas situaciones verse forzadas a cambiar su legado cultural para adaptarse a otro totalmente distinto con tal de ser aceptadas. Esta forma de humillación social es un fenómeno negativo que es causado, según Honneth, por la falta de un adecuado reconocimiento.

A su vez y de forma general Honneth, así como Taylor, se han ocupado de la relación entre reconocimiento e identidad, analizando cómo la falta de reconocimiento afecta la construcción de identidad y cuáles son los desprendimientos en la participación ciudadana y la movilización social. De igual manera estos elementos se pueden relacionar con los planteamientos abordados por el economista colombiano Carlos Salgado, “quien se ha ocupado de evidenciar la negación del reconocimiento hacia el campesinado colombiano y quien considera que en Colombia la falta de reconocimiento antecede y origina la negación de las políticas redistributivas, y afirma que sin el reconocimiento las políticas redistributivas van a permanecer marginales”. (Matijasevic, M. y Ruiz, A., 2012, p. 135).

En esta discusión la investigación social insta a poner énfasis en visibilizar las perspectivas “históricamente acalladas, intencionalmente olvidadas y socialmente ignoradas de las comunidades y organizaciones campesinas” (Matijasevic, M. y Ruiz, A., 2012, p. 136), pues considera que la situación de indefensión y de campesinas y campesinos continúa presente en el país. Situaciones como el asesinato de líderes campesinos, la estigmatización social, la falta de acceso a los derechos entre ellos a la seguridad y protección que se ven constantemente vulneradas por diferentes actores armados, y la lucha contra el miedo ha sido su forma de resistencia política.

Esta base teórica del reconocimiento es apenas un punto de partida hacia la transformación institucional, pues aquella necesita incluir la dimensión intercultural debido a las condiciones políticas, jurídicas e institucionales, que envuelve la cuestión de los derechos de los sujetos en términos de lo cultural, lo social, lo económico y lo territorial. Es muy importante indicar que el reposicionamiento de las relaciones entre los sujetos conduce “a una relación nueva entre el sí mismo y el otro mismo que pueden cambiar las relaciones asimétricas actuales para trascender en el marco de un nuevo diálogo intercultural (Faundes, 2017, p. 317). Es decir, que la persona que se ve tomada de manera positiva en el espejo del comportamiento de las personas que tiene en frente se sabe reconocida socialmente en esencia. En otras palabras, las expresiones son las formas en que los sujetos muestran el reconocimiento moral, haciendo justicia al valor moral del que gozan las personas por ser seres humanos.

## Conclusiones

En este capítulo podemos resaltar que el ejercicio en torno al concepto de justicia desde la perspectiva de Honneth ha proporcionado los elementos categoriales que permiten abrir el debate para poder construir nuevas vías teóricas y filosóficas que tengan como eje central las discusiones sobre el reconocimiento como justicia social y, por ende, sirvan de telón para la construcción de un horizonte normativo para concebir un modelo de sociedad no hegemónico que guíe las acciones necesarias para el desarrollo de sociedades más justas y equitativas. La justicia debe ser la primera virtud de las instituciones sociales. Antes de ser estables, ordenadas o eficientes, las instituciones deben ser justas y propensas a ser reformadas para la consecución de la justicia en sí mismas; sin embargo, el actual modelo institucional está permeado por una lógica utilitarista clásica que ha socavado la estructura básica de la sociedad, por ejemplo, a lo que refiere a derechos, deberes, libertades y bienestar. Por ello, la justicia no solo debe ser un concepto de la moral moderna en discusión sino también un bien con sentido público que debe ser incorporado en la sociedad y en sus instituciones. Esto en un contexto de profundas diferencias,

identidades y conflictos que necesitan la incorporación de nuevos principios y criterios que, por un lado, conlleven a una sociedad más cooperativa y, de otro, a una sociedad mediada por acuerdos justos que beneficien a sus partes.

Si bien es cierto que se ha avanzado en materia de derechos que impiden la discriminación, exclusión y explotación, no basta para su garantía y su ejercicio la normatividad, pues las prácticas están enraizadas en la cultura cuyas actuaciones se encuentran anquilosadas en diversos grupos sociales y en las mismas instituciones del Estado, por este motivo, se consideran la discriminación y la exclusión como formas de humillación social, como una representación estructural del no reconocimiento ético y político de los ciudadanos. De ahí la necesidad de elaborar un paradigma social y cultural que logre acompañar el discurso de los derechos humanos y las exigencias de igualdad, justicia y cohesión social. Pero esto solo es posible si rompemos con las prácticas sociales hegemónicas que están enraizadas y legitimadas dentro del orden social, pero que también están en la subjetividad de las estructuras mentales de los sujetos.

Es muy importante en este escenario que los sujetos rompan con las cadenas de la opresión y la invisibilidad, que manifiesten sus descontentos, que enfrenten sus miedos, así, las reacciones se constituyen en el puente necesario para hacer justicia a las acciones no reconocidas. Es importante reconocer la pluralidad de expresiones con las cuales se pueden identificar las personas a la hora de sentirse reconocidas socialmente, por ejemplo, el saludar con una señal o un gesto a las personas que contribuyen con su esfuerzo a mantener los conjuntos residenciales aseados, o a las personas que mantienen limpias nuestras calles, esos gestos agradables, sea el que sea, son un plus de esa expresión de reconocimiento social.

Son actos de aprobación social hacia las personas que de una u otra forma cumplen con un rol dentro de la estructura social. Hacer todo lo contrario significaría actos de reprobación social que se pueden mostrar como patologías sociales. Esas maneras de reprobación social generan en los sujetos afectados un desprecio moral, lo cual conlleva a pensar en acciones de vulnerabilidad y de invisibilidad social, lo que haría pensar que algunas personas no son valiosas dentro de la estructura social. En síntesis, el reconocimiento se efectúa por medio de expresiones que permitan la aceptación mutua de los seres humanos reconociendo su vigencia en el campo de lo público.

Otro de los aspectos que podemos destacar en esta reflexión es el concerniente a los conflictos sociales de índole racial y sexual, los cuales están mediados por el lenguaje de carácter simbólico como forma excluyente, convirtiéndolos casualmente en sujetos afectados por las mismas reglas lingüísticas; en esta situación podemos

evidenciar como se genera una exclusión en términos lingüísticos al considerar a las mujeres negras, lo que implica que se acentúe la discriminación al hacer primero mención a la mujer y luego el adjetivo negra, significando que el sujeto negro o negra no se reconoce como sujeto, sino que se generan los mecanismos de autodesprecio; podemos indicar que esto sucede a diario en varias regiones colombianas, al indicar por ejemplo, que en un partido de fútbol se señala al otro con frases como “este negro”, como signo de desprecio hacia el otro, entonces, existe una constante construcción y destrucción de lo “negro” como continuidades entre el colonialismo y el mundo globalizado, esto conduce a pensar que todo tiene que ver con un sistema autopoiético que actúa como un poder sistemático. En este sentido, los discursos tienen una gran función en el dominio social, en esa gran red de instituciones que aseguran y controlan el funcionamiento social. Lo que se quiere mostrar es que el estudio no se puede estrechar, sino que debe ampliar el espectro en la comprensión de los conflictos sociales.

Es imperativo reconocer que una crítica a la sociedad debe servir como mecanismo terapéutico, ya que no se encuentra ningún camino racional que logre justificar juicios normativos que se refieran a patologías sociales; al mismo tiempo parece terapéutico la autocrítica social, para observar formas de buena vida, a decir verdad, esto tiene que ser una crítica alumbrante como lo plantea Honneth: debe significar no una fundamentación de carácter argumentativo, porque una crítica alumbrante en el camino habermasiano resulta relativamente estrecha, pues solo son expresiones lingüísticas, que no resuelven el problema de fondo. Se debe ir ensayando paso a paso y corregir a lo que asumimos comúnmente como correcto, rechazando con ello el desprecio social, no debemos partir de un adentro y un afuera, o de lo propio y extraño, sino de una autocrítica que permita la construcción de una verdadera ciudadanía.

Pero tan solo esto es posible si logramos ampliar el vocabulario compartido dentro de una forma de vida cultural que posibilite las reformulaciones públicas de la idiosincrasia en la cual estamos inmersos, en cuanto a la humillación y al desprecio. Es decir, que se logre progresivamente reconocer públicamente las acciones violentas que producen los sujetos desde la acción del lenguaje. Pues todo lo que posee un sujeto se adquiere con el *habitus*, esto indica que desde la educación política se pueden ir logrando esas transformaciones e ir supliendo las deficiencias sociales. O por lo menos ir superando las patologías sociales. Se tiende a creer que el asunto de la justicia se puede establecer científicamente observando cómo unos individuos son afectados por el orden social.

De todas maneras, la teoría planteada por Honneth en términos del reconocimiento, plantea unas formas de reconocimiento entrelazando los análisis de una crítica social

e invitando a desplazar todo el movimiento racionalizador hacia la construcción de comunidad, en la medida en que se logre ampliar los sentidos de solidaridad hacia el otro y con los otros. Sin embargo, en este recorrido se encontró un análisis crítico de la sociedad, que no alcanza a ofrecer los insumos necesarios para salir del problema de las injusticias a través de una pragmática. Si bien es cierto que el marco teórico que plantea Honneth es amplio en cuanto a la gama de posibles atribuciones conceptuales, el contexto solo es posible apenas para analizar los problemas teóricamente pero no para salir del problema desde la práctica. De ahí la gran importancia de ampliar el concepto de reconocimiento con el de solidaridad que permita ampliar los sentidos sobre el otro. Posibilitando salir siempre del estrecho margen de lo mío hacia lo nuestro, es mirar a la sociedad más inclusiva y ver en la otredad la posibilidad de la injusticia.

## Referencias

- Arango, R. (2013). Solidaridad, democracia y derechos. *Revista de Estudios Sociales*, (46), 43-53.
- Cortés, F. (2005). Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth. *Estudios Políticos*, (27), 9-26.
- Faundes, J. (2017). Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas. *Perfiles Latinoamericanos*, (49), 303-323.
- Freire, P (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI editores.
- Han, C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires, Argentina: Katz editores.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid, España: Trotta.
- Grueso, I. (2012). Teoría crítica, justicia y metafilosofía. La validación de la filosofía política en Nancy Fraser y Axel Honneth. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (16), 70-98.
- Lozano, B. (2009). Género, racismo y ciudadanía. *Revista la manzana de la discordia*, 4(1), 7-17. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/48320/> ( marzo 10, 2018)
- Martínez, M. (2011). ¿Ha quedado obsoleta la política de la diferencia?: Una exploración y propuesta. *Política y Sociedad*, (48), 603-619. Madrid, España.
- Matijasevic, A. y Ruiz, A. (2012). Teorías del reconocimiento en la comprensión de la problemática de los campesinos y las campesinas en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología*, 35(2), 11-137.
- Pulgarín, J. (2009). Desafíos de la diversidad sexual a la teoría política contemporánea. *Pensamiento jurídico*, (26), 277-289. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/36066/1/36568-154514-1-PB.pdf> (julio 28, 2017)
- Turégano Mansilla, Isabel. (2017). Derecho transnacional o la necesidad de superar el monismo y el dualismo en la teoría jurídica Transnacional. *Derecho PUCP*, (79), 223-265. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.18800/derechopucp.201702.010>



# “La justicia” en Michel Foucault: una categoría metodológica<sup>18</sup>

Lizeth Ximena Castro Patarroyo<sup>19</sup>

“No escribo un libro para que sea el último. Escribo para que otros libros sean posibles, no necesariamente escritos por mí”.

(Foucault. 1972, p. 162).<sup>20</sup>

## Introducción

El epígrafe nos sirve de problematización en relación con la pregunta que movilizará el siguiente texto: ¿Cuáles son las características de la concepción de “justicia” propuesta implícita o explícitamente dentro de algunos de los textos pertenecientes a la obra de Michel Foucault, teniendo en cuenta cuáles fueron las condiciones sociales, culturales y materiales en las que se propusieron?

A continuación se describen algunas de las características que giran en torno al concepto de “justicia” en el pensamiento de Michel Foucault. Partiendo de la lectura de los cursos y obras escritos entre 1972 y 1982, y teniendo presente que la “justicia” se puede observar como una categoría que junto con la verdad permite analizar los diferentes modos que presiden el derecho penal, la evolución en las dinámicas de justicia social y el cómo se constituyen los sujetos frente a estas. Desde la lectura de algunas de sus obras o cursos como *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*

---

18 El capítulo presenta los resultados de la investigación a propósito de la perspectiva de justicia en la obra del pensador francés Michel Foucault. Realizada en el marco del proyecto *Concepciones de justicia en la Época Contemporánea con SGI 2158* financiado por la UPTC.

19 Licenciada en Filosofía de la UPTC, investigadora del grupo de Filosofía, Sociedad y Educación –GIFSE-. Correo electrónico: lizeth.castro01@uptc.edu.co

20 La citación de los Dits *et écrits* t. ii se realiza bajo una traducción propia.



(1875), *La sociedad punitiva* (1972), *Defender la sociedad* (1975), *Obrar mal decir la verdad* (1981), entre otros.

Como punto de partida es importante tener en cuenta que: en “La ética del cuidado de sí como práctica de la Libertad” Foucault indica: “mi problema ha sido siempre el de las relaciones entre sujeto y verdad: cómo el sujeto entra en ciertos juegos de verdad [...] lo que he querido intentar mostrar es como el sujeto se constituye así mismo” (Foucault, 1997, p. 402). Lo que hace posible pensar que la “justicia” puede ser aquella que se movilice metodológicamente para construir reflexiones concretas desde una perspectiva ontológica sobre la sociedad.

Para pensar la justicia desde una lectura foucaultiana, es relevante tener claro lo que constituyó como objeto de su investigación, es decir, el problema de la relación sujeto-verdad, lleva al autor a rechazar una teoría del sujeto previa, una teoría de la subjetividad, es decir, rechazo a una teoría de un sujeto fundante. Partiendo por investigar los modos de subjetivación.

De manera que se realiza un recorrido por algunas consideraciones previas al pensamiento del autor sobre el concepto “justicia”. Aquellas apreciaciones también tenidas en cuenta por Michel Foucault, En un segundo momento se expondrán aquellos hallazgos de carácter documental, producto del rastreo realizado en los diferentes textos de Foucault. Y finalmente se abordarán cuestiones con relación a la justicia en los acuerdos de paz desde una lectura foucaultiana.

### **Consideraciones: la justicia y Michel Foucault**

La equidad y la justicia suelen trabajarse como conceptos diferentes sin embargo, son complementarios. Su momento de dispersión están en tanto se tratan temas cómo la distribución de recursos determinados políticamente como en el caso de la salud, la educación entre otros. Desde el curso “*Théories et institutions pénales*” dictado en el Collège de France, el cual, hace parte de la línea de investigación sobre la justicia y el aparato judicial. Indica Heffes (2015):

Trata el problema a partir del funcionamiento conjunto, tanto de las teorías como de las instituciones penales, en los sistemas de represión. Sistemas que para Foucault deben ser comprendidos en una doble faz: a) quién reprime y quién es reprimido, y, b) por qué se reprime y lo qué se reprime. El análisis de la penalidad en los sistemas de represión permite dejar de preguntar el problema en términos de moralidad (bien o mal), en términos sociológicos (desviación, integración) o en términos psicológicos (delincuencia). (p. 279)

Mostrando de esta forma como ocurre el tránsito entre *la justicia feudal a la justicia real*. En esta última tiene lugar la aparición de los *Estados Absolutistas*, que implica un conjunto de instituciones jurídicas. Esto nos puede llevar a pensar los modelos de análisis de la política en los cuales se moviliza el pensamiento de Michel Foucault. Por un lado está el modelo bélico, por otro el modelo jurídico. En el presente nos interesa desarrollar el modelo jurídico, para hacer énfasis en el manejo de la categoría de justicia penal.

El modelo jurídico obedece a lo que se entiende por ley y orden en el marco del Estado, esto en función del análisis del poder. Pero para construir una analítica del poder es importante que esta se libere de representación *jurídico discursiva*, “para Foucault las razones de aceptación de este modelo jurídico del poder son de orden táctico e histórico” (Alves, 2017, p. 22). Lo táctico en tanto se trata de identificar el poder como límite de la libertad, ocultando aspectos propios de su funcionamiento y alcance. E histórico, en tanto que estas instituciones se presentaron en la Edad Media, en el marco de monarquías y Estados de occidente, como instancias reguladas por un principio de derecho. Ligados de esta forma a el *poder-ley* y al *poder-soberanía*.

Según (Heffes, 2015), en el curso Hay que defender la sociedad dictado en el Collège de France en enero de 1976. Ubicado justo entre su obra Vigilar y castigar y la Voluntad de saber. Allí se puede evidenciar la aplicabilidad del modelo jurídico, en el que se analizan los mecanismos del poder y sus efectos en la medida en la que la representación jurídica se libere de este. Esto significara la libración de los análisis del poder provenientes de la economía. Punto en el que coexisten según Foucault dos concepciones del poder: la jurídica liberal y la concepción marxista del poder.

De manera que el modelo jurídico pasa a ser, un poder denominado desde la prohibición, ligado a los enunciados de la ley, que bien permite o prohíbe, es decir, que impone la orden, un poder comprendido como sustancia que actúa según la forma de la ley. Frente a esto la genealogía del poder no parece tener una vinculación necesariamente teórico–conceptual. Se hablaría más de un poder entendido desde un conjunto de fuerzas que funcionan desde mecanismos determinados de la normalización.

La razón de la justicia penal en el marco de lo jurídico estaría desde el análisis de los mecanismos concretos de *la normalización disciplinaria y la biopolítica en sus implicaciones con lo jurídico*<sup>21</sup>. Y esta manera de observar la justicia penal se justifica en *el plano de las prácticas* propias del derecho y que se adhieren a la norma, es decir, evidencian las relaciones entre el campo formalizado del derecho y los mecanismos

---

21 Véase (Heffes, 2015, pp. 24-25).

de normalización. Y la aplicación del análisis del pensamiento punitivo, legislativo y normativo del pensamiento de Michel Foucault estaría dado en dos planos descritos de la siguiente manera por Heffes (2015):

El primer lugar, esta comprensión amplia del derecho en poco, identificación del derecho con la legalidad y sus estructuras, de una figura del derecho aplicado en la normalización un derecho colonizado y qué se constituye como su vector (...). En segundo lugar, una amplia del derecho empujó no sitúa también ante una figura del mismo en el que el campo jurídico puede constituirse por oposición a los mecanismos de la normalización, configura como posibilidad de resistencia a las prácticas de la Norma (...). (p.25)

Y es la lógica en la que se evidencia el dinamismo entre lo puramente teórico-conceptual y las prácticas en el marco de los mecanismos normativos. Vista como un vector significativo *de los mecanismos de normalización disciplinaria y biopolítica*. Ubicando a los sujetos en el marco de *juegos de reciprocidad y refuerzo mutuos*, donde por un lado, están las estructuras de la legalidad y orden, y por otro las prácticas propias de la norma que les acompaña. Permitiendo identificar las formas mediante las cuales se constituyen los sujetos en el campo de lo político y e incluso ético.

Esto incluye pensar el derecho más allá de las estructuras de la legalidad, no solo sería un organismo de legitimación del orden normativo que implique garantía a los sujetos de libertad y de igualdad. Pues se pueden formular otras maneras del derecho, aquellas que permitan formular discursos frente a problemáticas propias de la realidad de un país como los acuerdos de paz, y las discusiones que este ha conllevado en Colombia.

### **“Justicia” como categoría metodológica en Michel Foucault**

A continuación se describen algunas de las características que giran en torno al concepto de “justicia” en el pensamiento de Michel Foucault, esto desde la lectura de los cursos y obras enmarcados entre 1972 y 1992. Partiendo del hecho de que la “justicia” se puede observar como una categoría que junto con la verdad permiten analizar los diferentes modos que presiden el derecho penal moderno, la evolución en las dinámicas con relación a la justicia social y el cómo se constituyen los sujetos frente a estas. Autores como Didier Eribon (1992) nos pueden dar un punto de partida en la búsqueda del carácter de la categoría “justicia”, con perspectiva metodológica, de esta manera él afirma a propósito de los cursos de Foucault:

En sus clases en el College de France, Michel Foucault concentra su mirada sobre las cuestiones de justicia y de derecho penal... Con un reducido grupo de

investigaciones, publica en 1973 un libro sobre Pierre Riviere, un joven asesino, juzgado y condenado a principios del siglo XIX por haber dado muerte a su madre, a su hermano y a su hermana. “Nos proponíamos estudiar la historia de las relaciones entre psiquiatría y justicia penal. Por el camino, nos topamos con el caso de Riviere”, escribe en el prefacio [...]. Explica lo que le llamo la atención: “Documentos como los del caso Riviere tiene que poder permitir el análisis de la formación y del papel de un saber en sus relaciones con unas instituciones y los papeles que están establecidos que asuman (como la institución judicial, con el experto, el acusado, el loco criminal, etc.). Permite descifrar las relaciones de poder, de dominación y de lucha, en el seno de las cuales se establecen y funcionan los discursos; permite por lo tanto un análisis del discurso que sea simultáneamente circunstancial y político, y por lo tanto estratégico [...]. (p. 274)

Es importante tener presente que no se habla de una categoría explícitamente definida, sino al contrario, la inferencia es posible en tanto que se desarrolla junto con las nociones de *poder* del autor. Es por eso que podemos tomar algunas nociones de las cuestiones del método ubicadas en Foucault en la *Clase del 14 de enero de 1976* del curso *Defender la sociedad*, dictado en *Collège de France 1975-1976*. Permite observar metodológicamente las nociones de poder que tiene el autor. Categoría que está directamente ligada con la de justicia. En primera instancia, el autor indica que su pretensión es estudiar el *cómo del poder*, para lo cual se situará en dos referencias o límites: una las reglas de derecho las cuales delimitan formalmente el poder, y los efectos de la verdad que dicho poder produce, generado de manera esquemática lo cual presenta un triángulo en el cual se observa poder-derecho-verdad, dando cuenta de él *cómo del poder*.

Ahora en cuanto a la filosofía se tiene que esta obedece a ciertos límites, mediante el discurso de verdad y el derecho del poder. No hay ejercicio de poder sin cierta economía en el discurso de verdad, el cual siempre estará en función de ese poder, es decir, que el discurso o la verdad estarán sometidos al poder, que solo puede ser ejercido en función de la producción de verdad. Y la distinción que puede marcar una diferencia entre las tres, es decir, poder, derecho y verdad. Se resume de la siguiente forma: con relación a la verdad, el poder nos obliga a producirla ya que este la necesita para funcionar, y no solo se debe decir la verdad, sino que también se está obligado a encontrarla, de la misma manera estamos sometidos a decir la verdad debido a la ley la cual está ligada al discurso verdadero.

El sistema de derecho y el campo judicial son un medio del poder que está en comunicación y relación con la dominación, y hay que verlo más por el lado del sometimiento en acción, en el que se plantea la necesidad de unas precauciones del método para movilizarse en la categoría poder expuestas así: En la primera

precaución, se pretende captar el poder desde sus extremos, lo que implica tomar el poder en sus formas e instituciones más regionales, en donde al desbordar las reglas del derecho se prolonga, "en otras palabras captar el poder por el lado más extremo cada vez menos jurídico de su ejercicio" (Foucault, 1997, p. 37). En la segunda, se analizará el poder en el plano de la *decisión*, es decir, se enviste y adelanta en las practicas reales del poder, sin abordar la parte interna, sino al contrario, espera una mirada desde la parte externa del poder, de la misma forma que relacionarse de manera directa con lo que pueda denominarse, dado que la intención no es saber cómo llego el soberano a lo alto sino cómo se constituye este poco a poco, es decir, "captar la instancia material de los sometimientos en cuanto constitución de los súbditos" (Foucault, 1997, p. 37), como según el autor lo hizo Hobbes en el *Leviatán*.

La tercera precaución del método, sitúa el poder como un fenómeno que transita por los individuos y no se aplica a ellos, se considera al individuo como una especie de núcleo elemental, ya que el individuo es un efecto del poder y a su vez el relevo de este. A partir de esto el autor indica "el poder se ejerce, circula, forma una red", "todos tenemos fascismo en la cabeza", "todos tenemos poder en el cuerpo" (Foucault, 1997, p. 38). Y en cierta medida el poder está o viene de nuestro cuerpo, y la idea no es hacer una especie de deducción, que parta del centro y trate de ver que tan abajo llega este. Fundamentándose en lo anterior, surge la cuarta precaución del método, analizando los antecedentes de los poderes apoyados de los mecanismos infinitesimales, mirando la manera en que los niveles más bajos actúan con respecto a fenómenos, técnicas, y procedimientos de poder, "cómo unos poderes más generales o unas ganancias económicas pueden deslizarse en el juego de esas tecnologías de poder" (Foucault, 1997, p. 39).

En la quinta precaución, se habla de las grandes maquinarias del poder acompañadas de noción ideológica, lo que significa, que el poder hará uso de un mecanismo fino, el cual no se pueda llevar acabo sin una respectiva organización en cuanto a la circulación de saber, que no estén acompañados por mecanismos ideológicos.

Marcar la diferencia entre poder, derecho y verdad, desde las cinco precauciones metodológicas, facilita aislar la categoría justa, ya que Foucault indica que una investigación sobre el poder debe ser llevada por el lado del edificio jurídico de la soberanía, siempre los asuntos materiales y las formas de sometimiento, deben ir hacia un fin, el cual podrían ser los dispositivos de saber. Teniendo en cuenta que el curso *Defender La Sociedad* es un curso en el que se analiza genealógicamente el *biopoder* y el racismo de estados. Y su objetivo central es mostrar cómo varían las dinámicas del poder frente a la vida, es decir, el momento en el que se pasa en un gobierno de administrar la muerte a administrar la vida, frente a esto Foucault (1997) indica:

Yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía –hacer morir o dejar vivir– con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de vivir y morir. (p. 218)

De manera que frente a la justicia el único que puede movilizarle significativamente dentro de la nación es el ejercer un poder real, basado en el surgimiento de un tercer estado, producto de una nueva clase carente de desigualdades y legitimadora del poder; cambiando la lógica y las dinámicas del poder entre gobierno y gobernados:

De modo que le confiará su justicia y su administración, con lo que ella quedará a cargo de todas las funciones del Estado. Así, el último momento del proceso no puede ser otro, desde luego, que la revuelta final: la rebelión en que la totalidad del Estado, caído en manos de la nueva clase, en manos del pueblo, escapa al poder real. (Foucault, 1997, p. 211)

De esta manera se hará un rastreo o si es el caso la aplicación de aquellas cuestiones metodológicas enunciadas anteriormente en la obra *Vigilar y castigar de 1975*. En tanto que Foucault lo que sugiere en el texto, es el paso de una penalidad a otra, dándose la desaparición de los suplicios y del espectáculo. Es decir, la conversión del castigo en “la parte más oculta del proceso penal” (Foucault, 1976, p. 17), lo cual trae de antemano como consecuencia, que se convierta en algo ajeno a la percepción de la cotidianidad.

Para dar cabida a la desaparición de los suplicios, el autor hace referencia a los acontecimientos ligados a dos rituales públicos de ejecución, separados por un siglo, y justamente para ello utiliza la palabra “escena” y reitera la de “teatro”: “Para circunscribir el problema político planteado por la intervención popular en el juego del suplicio, basta citar dos escenas: una de ellas data de fines del siglo XVII; se sitúa en Aviñón, y en ella se encuentran los elementos principales del teatro de lo atroz” (Foucault, 1976, p. 68). El enfrentamiento se describe entre el cuerpo del condenado y el verdugo y luego la rebelión del pueblo podrían servir de guion perfecto, en tanto que el autor posibilita definirlo dentro de una escena para una obra de teatro, ya que, la secuencia descriptiva como en el caso de Damiens, donde predominaba el castigo sobre el cuerpo del condenado, finalizando con la muerte del personaje en cuestión, nos muestra una selección de Foucault que excede lo puramente informativo del caso. El otro momento marca más claramente el fin del suplicio y la intervención del público en él. Ya que al pueblo se le tiene:

Entre el patíbulo y el público, cuidadosamente mantenido a distancia, una doble fila de soldados vigila, de un lado la ejecución inminente, del otro la revuelta posible. Se ha roto el contacto: suplicio público, pero en el cual la parte del espectáculo ha sido neutralizada, más bien, reducida a la intimidación abstracta. (Foucault, 1976, p. 70)

Aquí se puede observar como la categoría justicia atraviesa los discursos de verdad en los sujetos que hacen parte de la escena, la prevalencia de un bien para todos.

En las famosas páginas del suplicio de Damiens realizado en 1757, cuya eficacia política revitalizadora del poder monárquico es dependiente de la exposición pública. El suplicio está poblado de marcas visuales, como se ha indicado ya anteriormente desde la misma teatralidad del procedimiento hasta la acción sobre el cuerpo del condenado, esto permite inferir que Foucault no se detiene en el carácter de ejemplo del sufrimiento, pero sí en su faceta espectacular. El condenado debe mostrar su crimen y su condena, el rey muestra su potencia en la práctica de la crueldad pública. Dando lugar a ejemplos concretos de cómo funciona la justicia en la evolución de las sociedades punitivas.

Sobre el capítulo *El castigo*, se observa el tránsito en el que es dado el paso del suplicio al castigo, se evidencia claramente que junto a las formas o maneras de castigar, se ha ido modificando radicalmente el objeto del castigo, acompañado de toda una serie de mecanismos que posibilitan la veracidad dentro de la pena, y esta verdad en conjunto con la imposición del castigo, es una labor dada al juez a quien le corresponde realizar lo que se denominaría como acto de justicia. Para ello hace uso de, "Todo un conjunto de juicios apreciativos, diagnósticos, pronósticos, normativos, referentes al individuo delincuente" (Foucault, 1976, p. 26).

De manera que, sería acertado afirmar que en cuanto a la justicia criminal, cita Foucault: "Que las penas sean moderadas y proporcionadas a los delitos, que la muerte no se pronuncie ya sino contra los culpables de asesinato, y que los suplicios que indignan a la humanidad sean abolidos" (Foucault, 1976, p. 77), es decir que, la justicia criminal en lugar de vengarse o castigar un fin, debe pensar en un castigo sin suplicio, lo cual se podría mostrar como un esbozo de la naturaleza indignada o grito del corazón, incluso para el peor de los asesinos, ya que se trata de respetar de manera necesaria lo más esencial de su humanidad, la vida.

Así pues, como consecuencia de esto, se hace indispensable una renovación dentro del poder judicial del Estado, debido a que la administración de la justicia estaba viciada, es decir, allí en poder judicial del Estado, se podía encontrar una desnaturalización de las penas, aparte de que por otro lado la administración de los ministros y el juez, eran posiciones vendidas como mercancía en vez de ser ejercidos

por imposición del mismo Estado, esto seguido de una cantidad de privilegios que hacían desigual el ejercicio de la justicia.

En consecuencia, el objetivo de la renovación a manera de reforma dentro del poder judicial del Estado, está en lograr una correcta distribución del poder punitivo, es decir, todo lo que tenga que ver con el castigo o la aplicación del mismo. Se hace necesario el control sobre todas las prácticas ilícitas de la legislación. Buscándose básicamente que las penas, no estuvieran en consideración de los jueces, esto implica que la manera indebida de tratar con los delitos se convierta en algo universal, lo cual da lugar a la imposición de leyes fijas que estarán determinadas de manera precisa, posibilitando que los ciudadanos tengan claro a qué se exponen y los magistrados y jueces ocupen su lugar de manera apropiada, como órgano de la ley, generando una notable disminución en la arbitrariedad.

Por otro lado, dicha reforma tiene como objetivo disminuir los costos de carácter económico y político, dando lugar a su eficacia y a la aplicación de sus circuitos, construyendo todo un andamiaje innovador dentro de la nueva economía y tecnología del poder de castigar, ejerciendo el poder de castigar en la medida en la que el infractor se convierte en enemigo común. Así pues, el orden social será el que determine la proporción de la pena y la claridad del delito, y qué depende de su influencia sobre el mismo orden social, esto nos deja con que se puede condenar más una reincidencia que un delito en sí, por el cual se le acusa a un sujeto.

Por ende, el autor nos expone ciertos parámetros, que mediaran la condena del sujeto, como por ejemplo, *la regla de la cantidad mínima*, la cual indica básicamente que, “Para que el castigo produzca el efecto que se debe esperar de él basta que el daño que causa exceda el beneficio que el culpable ha obtenido del crimen”. En segundo lugar se supone la *regla de la idealidad suficiente*. “Si el motivo de un delito es la ventaja que de él se representa, la eficacia de la pena está en la desventaja que de él se espera”, lo que significa que el castigo no está en dirección del cuerpo sino en función de la represión. En tercera instancia, la regla de *los efectos laterales*, “La pena debe obtener sus efectos más intensos de aquellos que no han cometido la falta, en el límite, si se pudiera estar seguro de que el culpable es incapaz de reincidir, bastaría con hacer creer a los demás que ha sido castigado” (Foucault, 1976, pp. 98-99), aquí es donde predomina la intensificación del delito por reincidencia del mismo.

Seguido esta la *regla de certidumbre*, la cual postula que:

Es preciso que a la idea de cada delito y de las ventajas que de él se esperan, vaya asociada la idea de un castigo determinado con los inconvenientes precisos que de él resultan; es preciso que, entre una y otra, se considere el vínculo como necesario y que nada pueda romperlo. Este elemento general de la certidumbre



que debe comunicar su eficacia al sistema punitivo implica cierto número de medidas precisas". (Foucault, 1976, p. 100)

Y de aquí la importancia de que el aparato judicial esté relacionado con un organismo de vigilancia que esté directamente coordinado, es decir, que esto posibilitará la movilización de mecanismos de control sobre la legalidad de las acciones de los ministros y jueces e incluso las acciones de la policía.

Por último, se encuentra por un lado *la regla de la verdad común*, la cual favorece:

La verificación del crimen debe obedecer a los criterios generales de toda verdad. La sentencia judicial, en los argumentos que emplea, en las pruebas que aporta, debe ser homogénea al juicio. Por lo tanto, abandono de las pruebas legales; rechazo de la tortura. (Foucault, 1976, p. 101)

Esto en pro de generar una sentencia más justa, a partir de la verdad de las pruebas, y la demostración final del delito, y para finalizar, por otro lado se encuentra *la regla de la especificación óptima*, la cual propone la creación de un código, lo suficientemente preciso como para que cada tipo de infracción pueda estar en el claramente tipificado, evitándose la impunidad dada por lagunas mentales.

Ahora con respecto a la benignidad de las penas, deben cumplirse una serie de condiciones que mediaran que este se haga de manera correcta, para esto indica en primera instancia por ejemplo, que hay que *ser lo menos arbitrarios posible*, para dar explicación Foucault utiliza los argumentos de Le Peletier citando que "Son necesarias unas relaciones exactas entre la naturaleza del delito y la naturaleza del castigo", es decir, que el castigo debe derivar del delito, de acuerdo, de esta manera el poder obrara oculto bajo la benignidad de la naturaleza. Por otro lado, el *juego de signos debe apoyarse en el mecanismo de las fuerzas*, lo que indica básicamente que, la idea es ir *derechamente hacia la fuente del mal*, ya que de lo que se trata es de "reanimar un interés útil y virtuoso, que el delito prueba hasta qué punto se ha debilitado". Por lo que, no es indispensable combatir el delito desde su materialización, sino que este se debe erradicar de raíz, y es importante la imposición de un término fijo para las penas, ya que si bien le da esperanza a los reos, puede que los coaccione a reivindicar su conducta, ya que "El ideal sería que el condenado apareciera como una especie de propiedad rentable: un esclavo puesto al servicio de todos" (Foucault, 1976, p. 109-113).

Es importante tener presente que el problema del poder no se puede reducir al de la soberanía, ya que entre hombre y mujer, alumno y maestro y al interior de una familia, existen relaciones de autoridad que no son proyección directa del poder soberano, sino más bien condicionantes que posibilitan el funcionamiento de ese

poder, son el sustrato sobre el cual se afianza. El poder se construye y funciona a partir de otros poderes, de los efectos de estos, independientes del proceso económico. Las relaciones de poder se encuentran estrechamente ligadas a las relaciones familiares, sexuales, productivas; íntimamente enlazadas y desempeñando un papel de condicionante y condicionado.

Otro momento donde Foucault da más luces con relación a la categoría justicia sería en las seis clases que dicta en la Universidad Católica de Lovaina, en 1981, tituladas *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia*, en el cual se traza la historia de una práctica que se extiende desde la Antigüedad griega, una práctica que se moviliza en primer momento en el examen de conciencia y la “confesión tarifada” en el marco del contexto medieval y cristiano, y por otro lado una práctica movilizadora en el dominio moderno y contemporáneo.

Hablamos de unas prácticas<sup>22</sup> que evolucionaran hasta involucrar casi todos los aspectos de la vida personal, y que revelan tanto los procedimientos judiciales de producción de un efecto de verdad como la necesidad del sujeto de tener un discurso de verdad sobre sí mismo. De esta manera va más allá de la reflexión acerca de la larga historia de la confesión, del “decir la verdad” en las instituciones judiciales y religiosas de Occidente, de los poderes y los efectos que tiene la obligación de decir la verdad sobre sí mismo.

Aquí se halla el sentido a las precauciones del método con relación a la categoría poder, pues se desarrollan aquellas implicaciones del sujeto con la verdad frente a los actos de justicia. La vinculación con el “acto de verdad” se da desde la trayectoria de ese acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él es, y de esta forma es que el sujeto se pone en una relación de dependencia o sumisión respecto de otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo.

Y así a manera conclusión se puede decir que, el suplicio en función del aniquilamiento del individuo está directamente relacionado con las maneras en las que se aplica el castigo al sujeto y a su vez con las marcas que genera no solo de carácter físico sino psicológico, así pues que aquel que aplica el castigo es de quien depende la interiorización de la lección que pretende impartir desde el marco de lo jurídico. Antes de entender cómo opera la concepción de Justicia dentro de la obra de Michel Foucault, es importante ubicarnos en una concepción ya preestablecida de dicho concepto. Aquel que ha sido fuertemente problematizado

---

22 (Castro, 2005). Categoría entendida a través de la obra de Michel Foucault como denominación discursiva y no discursiva, en las que se reconocen las relaciones de poder y las condiciones que posibilitan que una práctica emerja con relación a unos dominios de saber que buscan comprender la realidad, realizando su descripción.

en la modernidad. Entendida como aquella confianza dada a la razón instrumental. La cual definitivamente ha contribuido a la movilización de una concepción de la categoría justicia cambiante y las practicas a la cual le competen tres elementos: la homogeneidad, referida a las acciones, las formas particulares en las que se establecen maneras de hacer las cosas, las cuales tienen unos ciertos niveles de regularidad sobre la recurrencia en la que tiene lugar una práctica que requieren ser analizadas desde la libertad en la que son realizadas. La sistematicidad, en esta característica se enfoca en determinar que las prácticas requieren ser consideradas desde los discursos que las provocan o sustentan, las cuales atraviesan las relaciones con los demás y consigo mismo desde una dimensión ética que abarca la generalidad. Aunque las prácticas pueden ser recurrentes implican una constitución singular de cada sujeto que permea las formas de pensar y gobernarse.

### **La justicia en los Acuerdos de Paz en clave foucaultiana**

Obedeciendo a lo realizado anteriormente, a continuación observaremos como se moviliza la categoría justicia identificada en el pensamiento de Michel Foucault, en el discurso que estableció el Estado colombiano para poder configurar la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), como un sistema jurídico especial para penalizar, juzgar y garantizar justicia después de un conflicto armado.

Esto va estar relacionado con evolución de las dinámicas de la justicia social, que tiene que ver con el proceso social del conflicto armado, es decir, la dinámica social. Lo cual implica, que es el sistema social desde la categoría de justicia especial que va a configurar sujetos. Por tal razón, no nos interesa en términos hablar de la justicia penal en el siglo XIX, lo cual fue el foco de investigación foucaultiano. Por supuesto tampoco se observara la relación entre la psiquiatría y la justicia penal<sup>23</sup>.

La relación que se va a observar es la de la justicia penal en el marco del proceso de paz colombiano en el siglo XXI., y las dinámicas en las cuales se movilizan los autores y actores de los acuerdos. De esta manera, se parte de ejercicios metodológicos propios Foucault, en este caso el documento que va a mostrar cómo es que afecta el acuerdo las dinámicas judiciales en el Estado colombiano. Con relación al trabajo de archivo de Foucault (Tello, 2016) indica:

Foucault sacude el polvo de los textos, ya que su atracción por los archivos lo lleva incluso a esas inscripciones hasta entonces ignoradas por el resto. Recorriendo

---

23 Véase Foucault, M. (1976). Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano... Un caso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault. Barcelona: Tusquets Editor.

estos lugares, se desata en él una pasión por “las bibliotecas, los documentos, las referencias, las escrituras polvorientas, los textos que jamás se leen, los libros que, apenas impresos, se cierran y duermen luego en anaqueles de los que solo son sacados siglos después” (Defender la sociedad 18). Sin embargo, la fascinación por tales inscripciones abandonadas en el archivo no coincide estrictamente con la labor del archivista o del historiador. (pp. 48)

El acuerdo de paz es un documento que nos puede permitir el análisis de la formación y papel de un saber en este caso un saber sobre el conflicto, las víctimas, la justicia para excombatientes entre otros, en sus relaciones con unas instituciones.

Al establecerse la Jurisdicción especial para la paz, es una institución judicial, porque la JEP es un tribunal. Es importante tener presente que en tanto acuerdo de paz este funciona como un discurso, sin embargo es un discurso en el cual se moviliza saberes de carácter jurídico, que a su vez van a conformar una nueva institución que permita que todos esos discursos y saberes se movilicen y sean legitimados en una sociedad, lo cual va a culminar con el proceso de subjetivación. Teniendo presente que el objetivo del acuerdo (Mesas de Conversaciones, 2017) es:

Satisfacer el derecho de las víctimas a la justicia, ofrecer verdad a la sociedad colombiana, proteger los derechos de las víctimas, contribuir al logro de una paz estable y duradera, y adoptar decisiones que otorguen plena seguridad jurídica a quienes participaron de manera directa o indirecta en el conflicto armado interno, respecto a hechos cometidos en el marco del mismo y durante este que supongan graves infracciones del Derecho Internacional Humanitario y graves violaciones de los Derechos Humanos. (pp. 143)

Frente a esas instituciones por ejemplo, está la Comisión para el esclarecimiento de la verdad la convivencia y no repetición, Unidad para la búsqueda de personas dadas por desaparecidas, entre otras. No son instituciones judiciales que hagan parte de la justicia ordinaria, compone el sistema integral del acuerdo y su objetivo va a ser la reivindicación y reparación de las víctimas. Si bien Foucault en el caso de Pierre Riviere lo que analiza es la relación entre un paciente psiquiátrico y la justicia penal lo que intentamos aquí es identificar desde una lectura foucaultiana la relación entre la justicia penal especial para la paz y delincuente político (exguerrilleros).

Teniendo presente la figura del exguerrillero en el marco del acuerdo busca ser reconocido como delincuente político, por esta misma razón no se les puede juzgar por la justicia ordinaria, es decir, por la instancia judicial que juzgaría a Pierre Riviere, debido a que no es un delincuente político en tanto que su actuar no va a poner en tela de juicio el orden social, mientras que la figura del guerrillero cuestiona asuntos relacionados con el orden político y social.

Es importante tener presente que la JEP no busca reemplazar la justicia ordinaria o sustituirla, lo cual significa que todo sujeto que pasa por investigaciones en el marco de esta institución y no resulte con delitos relacionados al conflicto armado inmediatamente será remitido a la justicia ordinaria. Recordando el curso *Defender la Sociedad* del College de France, en el cual Foucault va a abordar el cómo del poder y abordamos sus cinco precauciones metodológicas. Se inscribe en dos enunciados con relación al poder, por un lado, el de las reglas del derecho las cuales limitan formalmente el mismo, y que en el acuerdo de paz no dicho enunciado se encuentra circunscrito al discurso del derecho internacional humanitario, aunque este en ningún momento va a ser objeto de estudio de Foucault en tanto que no urge como institución y saber sino hasta después de la Primera Guerra Mundial. La función de este discurso es servir como punto de partida de las discusiones en la habana limitando las partes, es decir va a delimitar formalmente el poder, de esa manera las FARC no permite que sus procesos pasen por la justicia ordinaria, impidiendo entre muchas cosas que los envíen a la cárcel, lo cual es clave en el proceso de acuerdo, ya que hay que hacer énfasis en que no es una rendición.

De esta manera se evidencia el triángulo de la justicia foucaultiana poder-derecho-verdad, en tanto se evidencia la función de la verdad en los sujetos involucrados en función del poder. Y esa verdad. Teniendo presente que el acuerdo final con relación al concepto de justicia indica que es entre muchas cosas: “reconocimiento de responsabilidad por parte de todos quienes participaron de manera directa o indirecta en el conflicto y se vieron involucrados de alguna manera en graves violaciones a los derechos humanos y graves infracciones al Derecho Internacional Humanitario” (Mesas de Conversaciones, 2017 pp. 127), es decir, justicia significa garantizar los derechos en especial los derechos de las víctimas.

La verdad para Foucault, “lo que se puede ver, constatar, calcular y lo que obedece a leyes semejantes a las que rigen el orden del mundo” (Foucault, 2012. pp .221), es decir, el discurso que se convierte en práctica y que afecta la subjetividad determinados sujeto necesariamente los actores y que puede compararse dentro de una dualidad. Por ejemplo desde el cristianismo se observa una unidad frente a la verdad en donde hay unos actores el *parrhesiasta* que por un lado exponen la verdad, es decir el feligrés y por el otro el cura, uno representante de la verdad o decir verás y otro representante del poder. Frente a esta relación (Foucault, 2010) indica:

La *parrhesía*, al contrario, entraña un lazo fuerte y constituyente entre el que habla y lo que dice y, por el efecto mismo de la verdad, el efecto de ofensa de la verdad, inaugura la posibilidad de una ruptura del vínculo entre el hablante y la persona interpelada por él. (pp. 33)

Ahora bien, hay que identificar los actores que pertenecen a cada una de las figuras que representa el triángulo, puesto es de esta manera que se va a delimitar formalmente la justicia. Por el lado, del poder tiene como actores al gobierno, la guerrilla, y las víctimas. Por el lado de la verdad estarían las víctimas, los sindicatos, la Justicia Especial para la Paz (JEP) y la sociedad. Hay que reconocer que el acto de decir la verdad (parrhesía) va a subjetivar a las víctimas frente al reconocimiento del conflicto armado en Colombia en donde el estado y la sociedad se hacen sujetos responsables de este.

Pero esa responsabilidad no se va a dar de cualquier manera, puesto que esa verdad no puede llevar a las acciones propias de la justicia que en el caso del acuerdo es de carácter restaurativo y no punitivo. Para acceder a este modo de la justicia especial los actores deben según (Mesas de Conversaciones, 2017):

Es necesario aportar verdad plena, reparar a las víctimas y garantizar la no repetición. Aportar verdad plena significa relatar, cuando se disponga de los elementos para ello, de manera exhaustiva y detallada las conductas cometidas y las circunstancias de su comisión, así como las informaciones necesarias y suficientes para atribuir responsabilidades, para así garantizar la satisfacción de los derechos de las víctimas a la reparación y a la no repetición. El deber de aportar verdad no implica la obligación de aceptar responsabilidades. Se entiende por tratamiento especial las sanciones propias y alternativas previstas en el numeral 60. (pp. 146)

De esta manera adquiere sentido el espíritu del documento en el cual que indica que busca *la verdad, la restauración y la no repetición*, garantizando el derecho de las víctimas frente al proceso lo cual inmediatamente representa un giro en la normalidad del orden penal y jurídico tradicional.

Cuestiones como el indulto y la amnistía son dos efectos de verdad, que han sido motivo de múltiples discusiones en contra de los acuerdos, en tanto que para la última se borran los delitos y es precisamente bajo esa figura que se ha tendido a pensar en el carácter de impunidad que lleva el proceso; aún más al hablar del indulto, que implica el perdón de la pena aunque se siga siendo culpable. Esto definitivamente genera un proceso de subjetivación. Sin embargo, el acuerdo contempla los delitos que no pueden pasar por admitía o el indulto indicando entre muchas cosas:

No serán objeto de amnistía ni indulto ni de beneficios equivalentes los delitos de lesa humanidad, el genocidio, los graves crímenes de guerra -esto es, toda infracción del Derecho Internacional Humanitario cometida de forma sistemática-, la toma de rehenes u otra privación grave de la libertad, la tortura, las ejecuciones extrajudiciales, la desaparición forzada, el acceso carnal violento

y otras formas de violencia sexual, la sustracción de menores, el desplazamiento forzado, además del reclutamiento de menores, todo ello conforme a lo establecido en el Estatuto de Roma. (Mesas de Conversaciones, 2017. pp. 151)

De esta manera cabe pensar que las FARC busque se reconozca el conflicto armado interno como un proceso político y no como proceso delincencial, en el cual todos tienen un grado de responsabilidad, es decir, todos pasaron por un proceso de subjetivación frente a la verdad quiere movilizar el reconocimiento del conflicto. El giro radical en el proceso punitivo del derecho penal en el siglo XIX se da en el hecho de que el sistema de castigo pasa de la tortura a la búsqueda de resocialización del delincuente. Tanto, que ocurre un cambio con la forma en la que reproduce el discurso sobre el sujeto: ya no se trata de amedrentar o dar un ejemplo social tras la muerte de un individuo, sino se va a tratar de buscar y generar las condiciones para que ese sujeto vuelvan sociedad.

El caso del proceso de paz en Colombia implica también un cambio en la forma en la que se reproduce el discurso punitivo sobre los sujetos, en tanto que, ya no se habla de un sistema punitivo carcelario sino de un sistema punitivo restaurador-reparador, y es aquí donde "La JEP determinará las condiciones de restricción efectiva de libertad que sean necesarias para asegurar el cumplimiento de la sanción, condiciones que en ningún caso se entenderán como cárcel o prisión ni adopción de medidas de aseguramiento equivalentes" (Mesas de Conversaciones, 2017. pp. 165).

La intención de las penas, es promover la restauración a las víctimas, serán sancionadas por los magistrados basados en determinados criterios que contemplan cuestiones como trabajo social y comunitario entre otras.

Y es precisamente por eso que se llama especial para la paz en tanto que funciona diferente del sistema penal ordinario y no se trata de jugar a resocializar delincuente precisamente porque esto implica asumir un la existencia de un delincuente, pues las FARC va a legitimarse como una organización que no está o estuvo de acuerdo el orden social y político, que es capaz de dar discusiones al respecto, y que asumió una postura en la lucha a por sus ideales.

## Referencias

- Alves, A. (2017). Derecho y análisis de la política en Michel Foucault. En *Foucault y las cuestiones del derecho*. Primera edición, Escolar y mayo Editores S.L.
- Castro, E. (2005). *El vocabulario de Michel Foucault*. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Cifuentes, M. (2008). La justicia a las identidades colectivas, más allá del dilema distribución-reconocimiento. *Jurídicas*, 5(2), 123-138.
- Eribon, D. (1992). *Michael Foucault*. Barcelona, España: Anagrama
- Foucault, M. (1982). El polvo y la nube. En *la imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Foucault, M. (1999). *Dichos y escritos: estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (2000). Curso, Defender la sociedad -1 ed. en español. Buenos Aires, Argentina: Editorial Fondo Nacional de la Cultura.
- Foucault, M. (2002). Curso, Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión.- 1 ed. Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2014). Curso, Obrar mal decir la verdad: función de la confesión en la justicia -1 ed. en español. Buenos Aires, Argentina: Editorial Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2016). Curso, La sociedad punitiva -1 ed. en español. Buenos Aires, Argentina: Editorial Fondo Nacional de la Cultura.
- Foucault, M. (1976). *Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano... Un caso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault*. Barcelona: Tusquets Editor.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber curso en el Collège de France (1970-1971) ; seguido de El saber de Edipo*. Buenos Aires (Argentina): Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (2008). *Escalas De La Justicia*. Barcelona, España: Heder.



- Grueso, D. (2010). La especificidad filosófico-política de la pregunta por la justicia. *Co-herencia*, 7(13), 181-211. Recuperado de [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S179458872010000200008&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S179458872010000200008&lng=en&tlng=es).
- Guimil, E. (2015). Equidad y justicia en la distribución de recursos: observaciones. *Inmanencia*, 4(2), 7-8.
- Hernández, J. (2016). La justicia social desde un nuevo enfoque de la justicia. Análisis del mandato de la organización internacional del trabajo conforme al concepto moderno de la justicia. *Revista Latinoamericana del Derecho Social, Unam*, (22), 76-120.
- Heffes, O. (2015). Reseña de *Théories et institutions pénales Foucault, Michel. Cours au Collège de France. 1971-1972, París, France*. [Edición original. El banquete de los dioses revista de filosofía y teoría política contemporánea], pp. 278-280.
- Más, S. (2003). Filosofía de Platón en *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*. Madrid, España: Cuadernos de la Uned.
- Mesas de Conversaciones. (2017). Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Oficina del Alto Comisionado para la Paz.
- Rodríguez, R. (1995). *Una lectura del Gorgias de Platón*. Servicio de publicaciones Madrid, España: Universidad de Cádiz.
- Ley 1922 reglas procedimiento JEP.pdf. (s.f.-b). Recuperado de [https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa\\_v2/04/7.%20Ley%201922%20reglas%20procedimiento%20JEP.pdf](https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa_v2/04/7.%20Ley%201922%20reglas%20procedimiento%20JEP.pdf)
- Tello, A. M. (2016). FOUCAU LT Y LA ESCISIÓN DEL ARCHIVO. *Revista de Humanidades*, 37-61.

# Abrir la vida al mundo como vía para repensar la comunidad: Una mirada a la idea de justicia de Giorgio Agamben<sup>24</sup>

*Patrick Durand Baquero*<sup>25</sup>

“Cómo pensar una forma de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación”.  
(Agamben 14;14)

## Introducción

El presente texto se enmarca en el propósito de ahondar sobre las concepciones contemporáneas de justicia, tomando como referente de análisis el trabajo de Giorgio Agamben. Para el pensador italiano existe una distancia marcada entre la concepción de justicia y la materialización que a través de la ley se ha hecho de este concepto, distancia que ha pretendido subsanarse estableciendo la idea de justicia en el lenguaje y sacándola a su vez del mundo. Considera Agamben que es necesario retornarla desde el lenguaje al mundo y desde allí reconstruir su dimensión completa partiendo desde lo que él denomina “categorías de lo impolítico”.

Para desarrollar su planteamiento el autor busca rastros de la construcción formal de la idea de justicia, en la experiencia religiosa, en la construcción jurídica moderna y

---

24 Capítulo elaborado en el marco del proyecto de investigación *Aproximaciones críticas a algunas concepciones filosóficas de la justicia de la época contemporánea* (código SGI 2158), del grupo de investigación Filosofía, Sociedad y Educación (GIFSE), línea Filosofía política.

25 Licenciado en Filosofía y Letras, Magíster en Estudios Políticos. Profesor de tiempo completo de la UPTC. Correo electrónico patrickd41@hotmail.com

en el debate que originó el Estado-nación hasta antes de la Segunda Guerra, así como también en una revisión de algunos conceptos que considera claves para establecer la naturaleza conceptual que ha sido determinada. Para el análisis de Agamben se han considerado algunas categorías que permiten comprender y articular su pensamiento con elementos característicos del transcurrir histórico colombiano, desde *Homo Sacer*: el poder soberano y la nuda vida, *Lo abierto*, *Medios sin fin* y *Altísima pobreza*.

A través de lo planteado por el autor en estos textos, interpretándolo desde la realidad local, acompañando esa interpretación de otras voces, se pretende comprender si en el último tiempo en Colombia, se ha establecido el territorio como dispositivo simbólico de producción del poder del Estado en tensión con aquellos que disputan el efectivo control del territorio al Estado, y este conflicto por ende ha determinado un ser para los habitantes, alejado de su potencia de habitar y vivir el espacio, todo esto mientras la legislación nombra un estado de cosas que dista mucho de parecer justo o en cualquier caso garantizar la realización de la vida, situación que para el caso específico de Colombia, se convierte en la grilla de inteligibilidad entre la existencia y la anulación del sujeto, esa población que separada del territorio se sustancia en la lógica de poder del Estado enmarcado por la ley.

## El territorio como dispositivo desde la teoría de Giorgio Agamben

Desde la perspectiva de Agamben en su texto *Lo abierto* (2007), el borde, el límite o la frontera, podrían ser considerados no como un mecanismo de separación de dos cosas, sino más bien como el dispositivo que permite diferenciar lo que fue de lo que será, de tal forma que el borde del mundo que fue debiera reconstruirse desde el lugar de la negatividad<sup>26</sup>, es decir lo que constituye la naturaleza del mismo es su condición de ser borde, lo que está fuera o en el otro extremo no es lo que se opone al borde, es la potencia de expansión del mundo, constituido por el hombre, desde el límite que no alcanza a abarcar lo otro pero que pretende contenerlo, modificarlo o superarlo.

El borde señala el espacio donde ya no es dado ser aquello que se determinó, manteniendo la posibilidad de ser del otro lado, metáfora del movimiento el borde se hace posible, porque el borde no es contrario, se desplaza con la noción de lo otro. Es allí donde surge para explicar el sentido del límite constituido por

---

26 Al hablar del lugar de la negatividad Agamben hace referencia a aquello que ha sido apropiado en el lenguaje y una vez allí ha determinado una forma de ser. Agamben, Giorgio (2008) *el lenguaje y la muerte*. Un seminario sobre el lugar de la negatividad. Pre-textos. España.

la noción de hombre y animal, no como un eslabón, como una puesta en duda, como una pregunta, pregunta que si logra ser respondida explica la naturaleza de ser del hombre en ese momento histórico dado, así como la naturaleza de sus construcciones sensibles.

Por eso se habla por ejemplo del borde urbano-rural no del borde rural-urbano, pues lo que está allende se constituye como el espacio en potencia de la realización de lo urbano, el dispositivo vacío. Así siguiendo el ejemplo lo opuesto la ciudad no es entonces lo rural, pues este es como se mencionó antes el lugar de realización de la misma, lo opuesto sería la no ciudad, aquello que no constituye espacio de realización del hombre en lo urbano, un lugar que en función de su construcción de sentido hiciera de la ciudad un lugar absurdo e imposible de ser y por ende determinara como absurda la vida misma, podría pensarse entonces en ejemplos las ciudades figuradas de películas como *Blade Runner* o *El quinto elemento*, para significar la ciudad que se ha consumido a sí misma y donde su espacio de realización ha desaparecido, la no ciudad, un lugar donde el exceso de ciudad consume la ciudad y hace imposible la vida misma.<sup>27</sup>

La no ciudad construida sobre el borde como dispositivo, se convierte entonces en un espacio de indeterminación de sí misma y por ende de la vida, mientras la zona rural que se explica a sí misma en tanto es potencia de sí permanece cerrada sobre su propia existencia, por eso esta última es invisible para la ciudad, el ser del campo y quien lo habita, reposa sobre su propia condición de ser, la ciudad necesita significarse para ser. En este punto se requeriría pensar la ciudad que se construye sobre sí misma o se inventa ramificándose entre la naturaleza o permitiendo que el campo se articule a ella. “La tierra aparece solo allí donde es custodiada y salvaguardada como lo esencialmente No abrible, que se aparta ante toda apertura y se mantiene constantemente cerrada” (Agamben, 2007, p. 133). Para que la ciudad fuera pensable como potencia de sí debería reinventarse, en sus modos de vida y de producción, ya algunos soñadores hablan de la agro polis<sup>28</sup>, la ciudad que carece de límites con lo rural y que sustenta la vida en sí misma. Este ejemplo resulta muy interesante al pensar cómo la concepción misma de justicia debe escapar a la determinación del lenguaje y abarcar las zonas vacías que ella misma ha constituido.

27 Una posibilidad de esto podría darse con los guetos sociales impulsados en las grandes ciudades por la drogadicción y la criminalidad, donde la lógica de ser en la ciudad desaparece por completo.

28 Se puede mencionar el caso de Townsend en su texto *Smart Cities*, que postula una ciudad carente de límites entre producción de servicios y producción de alimentos. Pero esto en sí mismo constituiría un nuevo concepto de espacio de vida y probablemente supondría un nuevo límite Townsend, Anthony (2014) *Smart Cities*. Worton, New York.

El mundo constituye en la teoría de Agamben la realización de la tierra que se convierte en potencia del ser que establece la naturaleza del mundo, la relación entre el ser político del mundo (*polis*) y el ser del mundo. La tierra estará así en la noción de latencia, como incapacidad de ser y latencia como potencia del mundo en el caso de la tierra, en esto podría entenderse que Agamben plantea que si bien *la polis*<sup>29</sup> realiza la potencia de la tierra, suspende a su vez la latencia del mundo, en este caso entonces la realización de la *polis* resulta en la clausura del sujeto frente a sí mismo.

Ahora bien ¿cómo se constituye la tierra como dispositivo del sujeto, por fuera del paradigma de la realización o latencia del hombre en la potencia que se apropia de la tierra?, es decir ¿en qué momento, dentro de la construcción de *la polis* como mecanismo de realización del sujeto, la tierra es cerrada sobre sí y pierde la capacidad de convertirse en la realización del hombre que debe dejar la tierra por el mundo? es decir por la ciudad. Para constituir la realización de sí, la tierra está vinculada al sujeto en tanto permite que este reconozca, en términos de Bartra (2007) la tierra es su propia construcción simbólica, es decir permite al sujeto renunciar al nomadismo que caracteriza la primera configuración del hombre en el mundo y lo establece como habitante de un lugar, el lugar entonces adquiere significado y al tener significado significa al sujeto, esto constituye en sí lo latente en el sujeto, allí construye los elementos que significan el mundo y a su vez constituyen la comunidad, estos elementos simbólicos se cierran sobre sí mismos y permiten emanar la lógica del conocido y del forastero.

El mundo es comprendido desde el lugar dónde se habita y la justicia se construye desde la comunidad que comparte el hábitat, por ello la tierra tiene un propósito en la lógica de la labor de Arendt (2014) y es permitir aquello que es esencial a la vida, sin la cual la vida carece de sustento, por ello vale la pena recordar que, en la mayor parte de los mitos antiguos, la hospitalidad es un deber sagrado. Así el pecado de los habitantes de Sodoma no es un pecado referente a la moral sexual en sí mismo, es un pecado de hospitalidad al intentar abusar de los forasteros, el mito griego nos aporta otra historia en el mismo sentido la de Filemón y Baucis, quienes al ser los únicos en Tiana en honrar con la hospitalidad a Zeus y Hermes, se salvan de ser convertidos en piedra y obtienen la gracia de morir el mismo día y a la misma hora para que la marcha de uno no anteceda la marcha del otro.

---

29 Es importante anotar que la polis griega no se puede entender como el fundamento de la ciudad moderna, esta constituye más un espacio de vida política, un espacio de realización de la vida en comunidad que un espacio de habitar el mundo, de modo que la polis no se refiere únicamente a los límites de un territorio construido y poblado por edificios, sino al área que sustenta la vida de una población que habita eso que hemos optado por llamar como ciudades estado. Una aproximación muy interesante a este concepto se encuentra en Sennet, Richard (1997) Carne y Piedra.

Esto es el habitar el mundo y obtener el sustento de la tierra que no se le puede negar a nadie, pero en tanto la tierra determina a una comunidad será esta la que hospede y alimente al forastero y este aceptará ese alimento, la hospitalidad es deber sagrado en tanto no debe diferenciar al forastero como amigo o enemigo pues a todo aquel que está de paso en el hogar debe recibir posada y alimento, así al llegar a la puerta de la tienda de Aquiles para recuperar el cuerpo de Héctor, Príamo es recibido por el héroe griego quién liba con el vino y comparte alimento.

Este mito que se convierte en hábito y en el Corán toma la fuerza de mandamiento, resulta determinante en la idea de construcción de la comunidad, pues esta no se separa de la tierra, vida, comunidad y mundo constituyen un solo principio fundante, “Si la separamos de la vida -añade- no podremos disfrutar con quién es glorificado, ni compadecer a quién padece puesto que nos será imposible conocer el estado del prójimo” (Agamben, 2014, p. 25). Se entiende entonces que la *polis* no se construye sobre el principio de la separación, que el forastero que está de paso es miembro de otra comunidad y en tanto así es recibido y alimentado para que pueda proseguir su camino.

Esto implica que las fuerzas históricas que han desarticulado la comunidad y hecho emerger el concepto de propiedad sobre la tierra, convirtiéndola en un producto más del mercado de capitales, han desplazado el sujeto fuera de la tierra y así han determinado la potencia del ser fuera de esta. Hablaremos entonces de vida urbana, desterritorializando al ser y por ende destruyendo el significado de ser en relación con el espacio en tanto lugar de realización, esta relación de sustento con la vida que implica el suelo es en términos de Appiah (2007) una vuelta a un modo de nomadismo cosmopolita, en tanto la tierra perdió su sentido de potencia latente el campesino ha dejado de ser en relación con el hombre que habita la nueva realización que el mundo le ha dado a la tierra. No es casualidad entonces que el primer punto del acuerdo de paz firmado en La Habana se refiera a una reforma rural calificada como “integral”, término que parece indicar que ya no solamente se puede hablar de una redistribución de tierras a diversos sujetos, sino de una resignificación del espacio que será habitado por la población campesina, “Que la RRI concibe el territorio rural como un escenario socio-histórico con diversidad social y cultural, en el que las comunidades —hombres y mujeres— desempeñan un papel protagónico en la definición del mejoramiento de sus condiciones de vida y en la definición del desarrollo del país dentro de una visión de integración urbano-rural” (Acuerdo Final, pág. 10), que si bien hace énfasis en la posibilidad de crear condiciones justas de producción y una presencia del estado que le permita a los habitantes de cada territorio tener la efectiva garantía de protección de sus derechos,

también reclama la tierra como un escenario de construcción de ser del sujeto ya de las comunidades que lo contienen.

Esto conlleva una resignificación del ser campesino en torno a que efectivamente una reforma a la forma de tenencia y explotación de la tierra no se refiere a la tierra como activo productivo, sino se refiere a esta como escenario de realización social y personal, como garantía para el goce efectivo de la libertad y la función de construcción de comunidades capaces no solo de sobrevivir sino de manifestar en su vida, su cultura, sus expresiones artísticas y demás, todo aquello que está imbricado en el concepto de habitar el espacio.

Ahora bien, esto no implica que las ciudades constituyan un espacio de despolitización o de desobramiento de la comunidad *per se*. Es en general la lógica del sistema capitalista y el modelo urbano el que han constituido de las ciudades un lugar fragmentario, más en el caso de Colombia donde, por causa del constante desplazamiento, bien sea por motivos económico o por causa del conflicto armado, importantes franjas de pobladores permanecen en una diversidad de zonas grises, carentes de la mayor parte de los elementos básicos para vivir, arrojados al mundo como mano de obra barata, verdaderos ejércitos de reserva, donde el suelo se convierte en un botín propicio para la corrupción y la urbanización desordenada, apalancada en elevados precios del suelo y pingues contratos para urbanizaciones que no responden al propósito de configurar sujetos libres y capaces de ser, sino habitáculos que apenas permiten sobrellevar la vida, pero que en tanto dejan enormes ganancias a constructores y políticos locales son apalancados desde proyectos de ordenamiento territorial depredadores de sus entornos, basta ver como en cada borde de Bogotá la ciudad crece sin planificación y de espaldas a su entorno, esto es más angustiante en el borde sur de la ciudad, convertido en “depósito” de población afectada por el conflicto armado y las lógicas políticas y económicas de los modelos de apertura económica.

Allí la comunidad se hace débil en la debilidad misma de sus habitantes y en la necesidad misma del desplazamiento permanente por razones económicas, es cada vez más escaso y difícil constituir verdaderos barrios de propietarios que al construir tejido social se activen políticamente, es por ello que el hombre de la urbe contemporánea no puede constituir realización de nada, si el sujeto que se desprende de sí, no logra ser en el mundo, sino que se cierra sobre sí sin poder reconocerse más allá de sus propias carencias, ¿no constituirá el espacio una zona de irrealización?, una zona gris donde no hay ni potencia, ni ser, ¿no es este acaso el riesgo en torno a la idea misma del borde?

En ese borde el ser queda consumido y emerge la idea del *sacer*<sup>30</sup>, que para el caso de la evolución del conflicto armado en Colombia termina siendo el sujeto que queda absorbido por un lugar que no existe jurídicamente, pero en contraste es brutalmente real, es el caso por ejemplo de las llamadas “fronteras invisibles”, que resultan ser invisibles para el orden territorial establecido desde la política pública de administración del espacio pero que son reales en tanto la violación de alguna de estas fronteras convierte a quien lo hace en un sujeto expuesto a ser muerto por cualquiera que considere necesario darle muerte, más allá de la expresa comprensión de que su expresa indefensión determinaría que no debe dársele la misma, pero está suspensión de la vida que no está protegida por el estado sino por la condición de sacrificable, es la que se convirtió en nuestro conflicto en el teatro del absurdo, al ser testigos del estado de indefensión de hombres, mujeres y niños frente a la posibilidad de que cualquiera pudiese en cualquier momento darles muerte.<sup>31</sup>

Recuperar el territorio como un escenario de justicia, donde la vida no pierda jamás el sentido no queda solamente determinado por la capacidad de presencia de una determinada fuerza del estado, pasa como reza en el acuerdo, por la construcción de un sentido justo de realización del sujeto y la comunidad en el territorio, un sentido capaz de respetar el rechazo de determinadas comunidades a la explotación extractiva bien sea esta, minera o agro industrial, a poner límites y ser partícipes de la vocación que le quieran dar a su espacio de ser. Pues es a través del empoderamiento de las comunidades que estas puede recuperar la potencia de ser en el mundo y no constituir un grupo de sujetos en permanente estado de indefensión que siempre y en cualquier momento pueden ser expulsados de su tierra y sus propiedades, pues estas están al servicio de un interés general que los determino hace mucho tiempo como permanentemente sacrificables en función de un prometido desarrollo económico pero que mientras este llega les impide cualquier forma de desarrollo social.

Esta construcción de sentido no se opone necesariamente a la expansión de la economía de mercado, se opone a la instrumentalización del hombre y del territorio, pues comprende que esto arroja al sujeto a un mundo que lo convierte en una especie

30 Sacer para Agamben es aquello que no puede ser tocado por el hombre, aquello que estando presente en el mundo del hombre ha sido puesto en un lugar donde no puede ser apropiado por este, pues este hecho supondría su profanación, de tal forma el Sacer permanecerá por fuera de la vida de los hombres, pero aquel que es sacer no está en el mundo por ende no puede dársele muerte en términos jurídicos pero puede ser muerto por cualquiera en cualquier momento sin que esto constituya delito, pues su condición de sacralidad lo ha excluido de la vida de los hombres.

31 Como ejemplo de esto están las innumerables masacres cometidas en el contexto del conflicto armado en Colombia, para citar un caso se puede mencionar la masacre de “El salado” que permite dar cuenta del momento en que la vida queda suspendida y el individuo se convierte en “Sacer”. Se puede encontrar el documental “El salado: rostro de una masacre”.



de “Neandertal contemporáneo”, que se desplaza por las praderas del capitalismo en busca de trabajo, haciendo de sus comunidades construcciones ocasionales en función del lugar donde esté y su ser político quedará determinado por el Estado-nación que le acoga, una nueva forma de forastero aún no ceñido ni por la costumbre ni por la ley, un extraño. Basta pensar en la multitud de migrantes del sur del mundo que han ido a parar a los países del norte, habitan, viven, se alimentan, se enamoran, pero carecen de participación en la toma de decisiones. Están cobijados por la ley de un Estado al que no pertenecen en sentido estricto de la palabra y aunque se integren a esas comunidades, no son en realidad parte de ellas por fuerza del derecho.

Será necesario entonces superar la idea de lo opuesto permanente en la perspectiva con que se construye la frontera en el pensamiento occidental, y en la realización de la política en el surgimiento de la lógica del Estado-nación, aquello que separa y da origen al estadio de amigo y enemigo, que permite establecer muros sobre los que se distinguen los unos de los otros, la lógica del gueto que se impone en la construcción de la teoría de la nación, sobre el principio de que la ley debe preservar a la nación y a sus miembros por encima de todo propósito, señalando a quien no hace parte como un sospechoso de ser extranjero, pues el paradigma de la libertad consagrada al interior del Estado-nación muere en el mismo momento en que esta ha sido consagrada, es el hombre mismo quien ha sido consagrado, es decir sacrificado al sistema que le ha dado la libertad, a cambio de que este entregue voluntariamente su vida.

Pero vale la pena recordar que la promesa moderna del sentido de la vida ligada a la construcción del Estado-nación y la configuración de un pueblo, van progresivamente desapareciendo en la dinámica del capitalismo de mercado, tal vez nunca existieron, no fueron más que la ilusión sobre la que se construyó el sentido de la humanidad, ligado al destino de unos sujetos históricos nacionales, nacidos de la modernidad, que determinaron en una extensión y una cultura la posibilidad de ser del hombre, pero a su vez suspendieron la búsqueda de una forma de vida, diferente, más justa y más igualitaria, condenándolo a vivir en la única forma de vida, en este sistema mundo moderno, término acuñado por Wallerstein (1980).

Pero dado que la fuerza de esa formación histórica radica en el empoderamiento de una llamada así voluntad popular, fue necesario, castrar la potencia de realización de la dialéctica del mundo, limitar su potencial creativo a un proyecto de mundo, libertad y justicia ya terminado del todo y enmarcado en esos proyectos histórico nacionales, de modo que en palabras de Agamben (2007) “Las potencias históricas tradicionales –poesía, religión, filosofía– que tanto en la perspectiva de Hegel-Kojeve como en la de Heidegger, mantenían despierto el sentido histórico político de los pueblos, han sido transformadas desde hace tiempo en espectáculos culturales

y en experiencias privadas y han perdido toda eficacia histórica” (p. 141), esta condición hace al hombre pobre de mundo, pobre de realización en el mundo, pues suspende definitivamente la búsqueda de los principios que guiaron la dialéctica de transformación del mundo, pues bosqueja un mundo acabado, un mundo que ha quedado para siempre suspendido y que el hombre solo tiene que habitar, la idea de progreso humano quedará atada para siempre al ideal de progreso material en el mundo, en un continuo nomadismo en función del mercado de trabajo, sin la posibilidad de reflexionar por el sentido del mundo creado, pues este en sí mismo luce ya como acabado.

Este vacío que será encarado por Agamben (2007) en lo abierto con la idea del aburrimiento, resulta muy revelador al manifestar, la potencia en permanente suspensión, la vida ha sido puesta en posibilidad sin que esta pueda realizarse jamás, pues aquello que debería significar el mecanismo de realización humana ya ha sido superado, ahora solo queda vivir, mientras el mundo de la técnica alcanza los espacios del mundo y a través de esta termina el proyecto de la libertad humana “En ser dejados vacíos por el aburrimiento profundo vibra algo así como un eco de aquel “estremecimiento esencial” que le viene al animal de su estar expuesto y absorto en un “otro” que sin embargo no se le revela nunca como tal” (Agamben, 2007, p. 129).

Las fuerzas que determinan la condición del hombre en el mundo implican su desterritorialización y al hacerlo implican que los habitantes del mundo pierden su relación directa con el espacio, y la fuente del sustento que permite la vida, serán entonces nuevas formas de estado nacionales o supranacionales, los que constituyan las formas jurídicas que garanticen las condiciones mínimas de vida para los sujetos entregados a las fuerzas del mercado, de modo que al hablar de justicia se tiene que recordar que el territorio y la tierra no son solo espacio de producción son productores de sentido y sustento de la vida de todos que también constituye habitus. Por ello la discusión por la tierra debe ser incluida en la discusión por la justicia.

### **La soberanía, la justicia y la población en el Estado-nación**

Si el territorio se convierte en un lugar, un referente que no significa al sujeto y este emerge como un nómada, un forastero permanentemente potencial en el mundo donde son las fuerzas del trabajo las que implican el ser, la población como idea cobra vigencia en la constitución del Estado social, que ya no administra fronteras, pues estas se han desvanecido, sino administra modos de vida de las poblaciones que son sustentadas en sus mercados de trabajo. Este elemento alcanza su paroxismo en

la evidencia de que el capitalismo requiere de los sujetos que integran el colectivo, es por ello que en palabras de Agamben (2007) el Estado pasa de la lógica de la administración del territorio a la de la administración de la vida, representada en la población, esta transformación que es señalada por Foucault<sup>32</sup> en “defender la sociedad”, se gesta en la modernidad y evidencia el cambio en la gubernamentalidad política, que pasa de una visión centrada en el territorio y su control y gestión, a una que centra su gestión en la población, ese cambio se explica en la necesidad del capitalismo de generar mercados, nacionales y posteriormente transnacionales.

Si bien el concepto mercado es un eufemismo para referirse a los compradores, es decir a los habitantes de un lugar determinado cualquiera que este sea, son en últimas los consumidores, los que sostienen con sus impuestos la estructura burocrática del Estado, los que conforman las fuerzas de seguridad del mismo. Finalmente, en esta lógica de la administración de la vida, la mencionada biopolítica, el Estado será quien requiera de unos dispositivos que permitan la administración de la población “el derecho tiene carácter normativo, es “norma” (en el sentido propio de la escuadra) no porque ordene sino en cuanto debe, crear el ámbito de la propia referencia en la vida real, normalizarla” (Agamben, 2010, p. 40).

La referencia al derecho como dispositivo normalizador, tomo fuerza en el momento en el que el autor, hace énfasis en que lo que hace este es construir un adentro como referencia de la realidad, pero no en la realidad misma sino en la copia que el sistema hace de aquello que debe ser considerado como real, el derecho debe crear un mundo e idealmente ese mundo debe ser un mundo justo, lo cual no es necesariamente una garantía, no prescribe el mundo, tiene la potencia de hacerlo posible.

Es este el mayor secreto del ejercicio de gobierno, el arcano al que se refiere Agamben, es la capacidad del Estado de crear el derecho y hacer de este el mecanismo de administración de la vida, así lo que el Estado monopoliza, dirá Schmidt citado por Agamben (2010) no será el monopolio del uso de la violencia, será la idea misma de la soberanía asentada sobre el derecho sobre la idea de que la justicia deviene del Estado y en tanto tal, es este el que toma las decisiones, es en la soberanía para tomar las decisiones donde radica el secreto, el poder soberano decide, un verdadero equilibrio del poder, que estableciera un principio de justicia entregaría el poder de decisión al colectivo.<sup>33</sup>

32 Sobre este mismo problema ver también “Seguridad, territorio y población”.

33 Ese pareciese ser el propósito de los mecanismos de participación que consagró la constitución del 91, la utopía reclamada por Negri en multitud, de que el verdadero poder soberano tiene que consultar sus decisiones y debe acatar la voluntad general, mecanismo que ha sido puesto en duda, en el último tiempo, por ejemplo, de las consultas previas para explotación minera.

Pero la acción jurídica es a la vez una acción espacial, pues su actuar atraviesa todo el territorio del Estado-nación y determina a sus habitantes, se exige repensar la forma como el territorio atraviesa a los sujetos y al hecho social implicado en la reformulación de su sentido y de su uso, donde se ha depositado la verdadera condición de justicia, no la tierra dejada virgen, ni explotada hasta el cansancio, la tierra y sus avatares integradas a una discusión que hace posible entender que la tierra y quien la habita constituyen una singularidad así sea momentánea y en tal sentido las comunidades se pueden hacer partícipes de aquello que en tanto es, les permite ser. Al comentar la discusión primigenia entre la comunidad francisca y el papado sobre el asunto de la propiedad a la que los franciscanos querían renunciar como norma de vida Agamben (2014) refiere que:

Habitar juntos significa, pues, para los monjes, no simplemente compartir un lugar y una vestimenta sino sobre todo compartir *habitus*; y el monje es en este sentido, un hombre que vive en el modo del habitar, es decir, siguiendo una regla y una forma de vida. (p. 34)

Al recordar ese propósito del monasterio medieval como intento de la comunidad verdaderamente cristiana en este mundo, recuerda Agamben que la forma y el lugar son parte determinante del ser.

La separación de esos componentes propia de la evolución del capitalismo, que se fue gestando sobre los hombros del derecho y la idea de la propiedad privada, que a su vez maximizó la idea del bien particular sobre el bien colectivo, hizo impensable la comunidad cristiana pretendida por Francisco de Asís, y esa transformación en las llamadas revoluciones burguesas, determinó la mercantilización de la tierra y fue condenando a sus habitantes a intensos procesos de desplazamiento:

Una transformación que inviste tanto al derecho como a la ética y la política, e implica una radical reformulación de la propia conceptualidad que articulaba hasta entonces la relación entre la acción humana y la norma, la vida y la regla, sin la cual la racionalidad política y ético-jurídica de la modernidad no sería pensable. (Agamben, 2014, p. 19)

Ya la propiedad no será puesta en duda, será objeto de derecho y la constitución de aquellos elementos que garanticen la vida serán puestos en manos de una esfera separada de la sociedad que debe preservar. El Estado que se sitúa por fuera de la ley para preservarla se sitúa por fuera de la sociedad para hacerla posible y tendrá el privilegio de suspender la ley para preservar la sociedad, aunque esta preservación implique la eliminación de una parte de la sociedad. Sirve en este caso como ejemplo terrible, la forma de los Estados burocráticos autoritarios que caracterizaron las décadas del 60 al 80 en América Latina, y que, al construir la lógica del Estado de

seguridad nacional, se abrogaron el derecho de eliminar una parte del cuerpo social, que se consideraba enferma, usando cualquier método que fuese necesario para así salvar la misma sociedad.

De tal forma el Estado-nación soberano, gobierna un territorio de la mano de la ley, pero lo que realmente se gobierna es un pueblo, un grupo de personas que deben reconocer dicha soberanía. El Estado-nación se refiere particularmente a quienes lo habitan y a la forma como ellos aceptan que quien tiene la ley es quien determina a la ley, esto lleva a la pregunta acerca de ¿cómo el derecho se convierte en el dispositivo moderno que regula las formas de vida?, y ¿cómo al hacerlo asume el papel de la justicia replazándola a los ojos de la sociedad? Esto último sin perseguir una verdadera aplicación de la misma, sino solamente la reproducción sistemática de las técnicas necesarias para simular la vida.

Lo anterior se puede desarrollar desde la propuesta de Agamben (2010) sobre la eticidad final del lenguaje y las condiciones que definitivamente determinan la justicia, o sobre el debate de qué es lo que finalmente podemos considerar justicia desde una perspectiva que pretende iguales libertades para todos. La justicia supera la técnica que ha determinado la aplicación del derecho en últimas como mecanismo de implementación de la justicia, pues está puede no se relacionarse con la habitación del hombre en el mundo, sino con el mecanismo que como dispositivo impide al ser su pleno desarrollo, mecanismo determinado desde fuera por otros que a través de este se apropian del mundo y del sentido que el mundo debe tener para el sujeto, razón por la cual la técnica puede terminar siendo simplemente un mecanismo de reproducción social alejado de la búsqueda de un principio que busque garantizar el acceso libre a las mismas oportunidades del ordenamiento político y jurídico para todos los individuos. Para la revisión de estos elementos dividamos este análisis en dos momentos.

El primero que se refiere al papel del lenguaje en la construcción de la realidad. Momento fundamental pues determina como la realidad acordada arroja al sujeto y lo hace parte de ese mismo todo, dándole posibilidad de ser entonces en el lenguaje pero a la vez privándolo de su mecanismo de acceder de manera equitativa a aquello que debería determinar su existencia; en un segundo momento de este apartado se revisará el problema de la constitución real del mundo para el sujeto en tanto este es capaz de abrirse al mundo en tanto comprende o no la dimensión misma del mundo que existe, para finalmente abordar el análisis que Agamben (2010) hace del hecho jurídico en sí mismo de la justicia aplicada al debate sobre cómo determinar en el Estado de derecho la condición del individuo en la esfera misma de la existencia.

## Sobre el lenguaje

La relación entre mundo lenguaje y significado está marcada por el mecanismo mediante el cual el hombre habita el mundo y se apropia de él (Agamben, 2010) de este modo afirma el autor que es posible que el hombre escape hacia sí, es decir una intención de habitar el mundo en sentido negativo, esto es habitar el mundo deshabitándolo o manifestando la intención de huir del mundo en dirección hacia sí mismo, en este sentido la justicia es la posibilidad de que el inocente goce de la vida misma de la que gozan todos los miembros de la comunidad, es decir en tanto los miembros de la comunidad comparten juntos la misma experiencia de vida, carecen de propiedades en el mundo, y por tanto la justicia está referida a la forma como se habita el mundo en conjunto, esto hace innecesaria una técnica jurídica o un dispositivo jurídico que determine la pena en relación con quien debe ser castigado, pues el castigo consistiría en ser excluido del mundo bueno, que es el mundo de la comunidad en el mismo sentido, Mar Abraham, en el momento de exponer la regla de su monasterio, recuerda que no debemos considerarnos “legisladores, ni para nosotros mismo, ni para los demás” (Agamben, 2011, p. 53), así la única forma posible de justicia es aquella que prescinde por completo de la posibilidad de la misma.

Al salir del lenguaje el hombre estaría desandando el camino que lo llevó de sí al mundo y proponiendo la posibilidad de ir de sí a sí mismo sí, como lo propone Sloterdijk (2016), para poder acceder realmente a la comprensión de lo que es verdaderamente justo, por ende no es la justicia la idea a ser instrumentalizada o cosificada, de tal forma que la justicia no se agota en la norma o en el derecho, la justicia se refiere al sentido mismo de la vida en el mundo, pues la cosificación de la justicia la vacía de contenido y la materialización de ella en el derecho agota su posibilidad de ser, la justicia no es la potencia, la justicia es el acto de ser del ser en el mundo. Dirá Agamben (2011) que la perfecta comprensión del mundo es su parodia, refiriéndose al monasterio en el que Gargantua determina que la única regla posible para este es que no exista ninguna regla. Se ha dicho que:

“Thelema es el antimonasterio” (Febvre, p. 165); sin embargo, mirándolo bien, no se trata de una inversión del orden en desorden y de la regla en anomia: aunque contraída en una sola frase, existe una regla y tiene un autor (*ainsi l’avoit estably Gargantua*) habíalo establecido así Gargantua (Rabelais, p. 241) y el fin que ésta [sic] se propone es a pesar de la puntual dimisión de toda obligación y de la incondicional libertad de cada uno, perfectamente homogéneo al de las reglas monásticas: el “cenobio” (*koinos bios*, la vida común), la perfección de una vida común en todo y para todo (*unianimes in domo cum iocunditate habitare*) (habitar con alegría en la casa). (p. 21)

La importancia de este apartado de Agamben radica en precisar como la ley no debería pretender penetrar en la vida misma del individuo, pues al intentar determinar que hacer y cómo hacerlo en cada momento mismo de la vida del sujeto, le impide a este la realización misma de la vida, si la comunidad constituye el espacio de realización del sujeto, en tanto el mundo está en la comunidad y no hay mundo fuera de la comunidad, donde la regla fundamental debe ser el amor. Al pensar esto desde la dimensión misma del lenguaje este no puede al determinar el mundo detener su potencia de ser, por el contrario, debe dinamizar la significación del mundo que se habita.

Esto constituye en sí el problema, pues lo que es determinante en la sustancia del ser es la posibilidad de garantizar el goce efectivo de la libertad y la vida, no puede la ley concebirse como justa si esta niega el ser y el anhelo del hombre de encontrar en el mundo sentido, la justicia se distancia entonces sujeto a la necesidad de cumplir la ley en tanto esta parodia la justicia, pero no es la justicia, la norma carente de principio termina siendo lo que las hermanas Wachowsky pretenden manifestar en *V de venganza*, la ley es tiranía y la justicia entonces es el derecho justo a enfrentarse a un gobierno injusto como vía hacia la liberación de la tiranía, símbolo representado en la máscara de Guy Fawkes que usa el personaje de V.<sup>34</sup>

De allí que la búsqueda de la justicia no pasa por la construcción de una estructura jurídica que convertida en técnica imite la justicia, la búsqueda de la justicia en Agamben pasa por develar la máscara, de modo que la comunidad pueda de forma directa concebir un ideal colectivo de justicia como medio de realización de una vida buena y libre, pero en tanto esta vida buena no se referirá solamente a los usos y costumbres, pues como en el citado ejemplo de Gargantua, no es posible que la repetición sistemática de un uso termine determinando el ser de la vida buena, y para esto Agamben (2011) utiliza el ejemplo de Saló o los 120 días de Sodoma de Sade<sup>35</sup>, en donde el explícito y cabal cumplimiento de la regla cotidiana no entrañan más que la destrucción de la vida misma.

El uso está referido a la conciencia del hombre en el mundo, a su apertura hacia la realidad, y en tanto se suponga que la realidad es absoluta el mundo entonces será absoluto, pero si se entiende que aquello que llamamos vida real, no es más que una construcción social, se comprenderá que la huida sistemática desde el ser hacia el mundo terminan vaciando al ser de su posibilidad de encontrar la realización de su libertad, porque la libertad se realiza en comunidad y para que sea posible todos

34 Mc Teigue, James (2005) *V de Venganza*. Warner Brothers.

35 Agamben no hace una referencia a una edición específica de la obra, se puede consultar la versión de Akal. Marques de Sade (2004) *Las 120 jornadas de Sodoma*. Akal ed. Madrid

los miembros deben tener la posibilidad de ser tratados como iguales, es allí en ese ideal monástico donde afirma Agamben (2011), la justicia es posible y permanente, pues no se tramita se vive, resulta difícil en el mundo contemporáneo regresar al ideal monástico como símbolo de una vida que puede ser vivida, en tanto no es el propósito establecer un paradigma en cuanto la forma de vida ideal o la forma ideal de habitar el mundo, la defensa de una vida que reconozca el principio de relación del sujeto y el espacio que habita, así como de la formas como comprende el mismo deben ser el ideal de una sociedad democrática, que supere el estereotipo de negar conceptos como el de tierra comunitario o trabajo solidario tildándolos con las categorías conceptuales emergidas de la modernidad occidental.

La idea de que esa vida que se consagra a la comunidad y que establece las costumbres son solamente un mecanismo temporal para dirimir el mejor camino, queda patente en la afirmación que hace el Agamben (2011) refiriéndose a como el propósito de la vida monástica de alcanzar la plenitud, es imposible por fuera de la comunidad y como su objetivo está inspirado en la idea de que los apóstoles quienes “perseveraban en su enseñanza” se describe en términos de “unanimidad” y de “comunismo”: “Todos los creyentes estaban en el mismo (lugar) y tenían las cosas en común...” (Agamben, 2011, p. 26).

El tránsito entre la sociedad que desconoce la propiedad y por ende desconoce el principio de la ley, se desvanece en el Estado de soberanía que soporta su razón de ser y la primacía de la ley en:

La *puissance absolue et perpétuelle*, que define el poder estatal no se funda, en último término, sobre una voluntad política, sino sobre la nuda vida, que es conservada y protegida solo en la medida en que somete al derecho de vida y muerte del soberano o de la ley. (Agamben, 2010, p. 15)

Esto es, solo en la renuncia del sujeto al ejercicio de su propia potencia de ser, pero más allá la imposibilidad de la comunidad de concebir una construcción diferente de su propia condición, pues la aceptación de la soberanía, implica la renuncia permanente a cualquier forma diferente de construcción de la política, de modo que esta solo será posible desde la subversión o la ilegalidad, pues no se puede negar la ley o desobedecerla según este principio, se cumple y se es cobijado o se incumple y se es perseguido, en esto radica la novedad de los movimientos de desobediencia, pues no pretenden subvertir el Estado desde la lógica amigo-enemigo, sino que buscan la transformación de la construcción colectiva, es decir un concepto de democracia más amplia que no caiga en el consenso último y establecido a través de las formas legales, sino en la permanente contingencia de la comprensión de un mundo que no está inscrito en categorías y donde el sujeto que habita el territorio esté en capacidad



de determinar las formas de apropiación y habitación del mismo. De modo que la ley que aparece siempre como justa debe dar espacio a una permanente refrendación a través de un escenario democrático más amplio y menos restringido, en el que todas las voces tengan participación permanente, y en el que la desobediencia a aquello que se considera injusto no sea combatida con la violencia de los aparatos coercitivos del estado.

Es fundamental anotar que Agamben (2011) toma distancia de la lógica amigo-enemigo en relación con lo que el derecho construye y de hecho plantea la imposibilidad real de la idea del adentro y el afuera de la ley, por el contrario esta aparece como un continuo permanente que lo incluye todo sin lugar a excluir nada, pero dejando la posibilidad de que en algún momento algo deje de estar, es decir no se está fuera de la ley se está de hecho sin la ley, en una zona de indecibilidad donde no se es más sujeto de, porque la constitución del proceso de construcción del Estado-nación aúnan en un solo fundamento violencia, territorio y población<sup>36</sup>, y culminando así la dialéctica de la política moderna, si bien en el último tiempo hemos asistido a eventos como la primavera árabe, la guerra en Siria o el intento separatista de Cataluña o aún el referendo sobre la separación de Escocia del Reino Unido, la idea de la autodeterminación de los pueblos como comunidades originarias de su propio poder soberano, está definitivamente disuelta en la soberanía del Estado, contradiciendo las palabras del cardenal Cisneros “Señores estos son mis poderes” (Pérez, 2014) poniendo las manos sobre los cañones en el momento de asumir la regencia del reino.

Es en esa realización simbólica obrada en el lenguaje donde la ley obra su apertura, como en el ejemplo de “ante la ley” en el proceso de Kafka citado por Agamben (2011) en el que el campesino que llega a la puerta abierta donde está la ley esperándole, permanece afuera a la espera de poder entrar pero impedido por el portero, de modo que tendrá que esperar hasta que como narra el autor muera sin poder ingresar, no ha sido llamado, de modo que si no ha sido llamado por la ley ha estado siempre determinado por ella, pero ha sido inocente pues nunca ha sido llamado ante la ley.<sup>37</sup>

36 Este concepto hace referencia a lo postulado por Foucault tanto en seguridad, territorio y población y en defender la sociedad, en este último.

37 El Guardián tiene que inclinarse profundamente, hacia él, porque la diferencia de talla ha aumentado en perjuicio del hombre. “¿Qué quieres saber aún?” le pregunta el guardián. “Eres insaciable”. “¿Todos ansían llegar a la ley?”, dice el hombre, “¿Cómo puede ser que, en todos estos años, nadie más que yo haya solicitado entrar?”. El guardián se da cuenta de que el hombre se está muriendo y, para hacer llegar las palabras a su oído que se va perdiendo, le grita: “Porque aquí no podía entrar nadie más, porque esta entrada te estaba a ti solo destinada. Ahora me iré y la cerraré” Kafka, Franz. (2013) *El proceso*. Alianza Editorial, Madrid.

El territorio desde cada una de sus condiciones se significa de manera diferente en el lenguaje, pero esta determinación establece la lógica de actuación del Estado, y permite instrumentalizar un determinado tratamiento, que incluye a la población sin incluirla, conceptos como: zona de conflicto, fronteras invisibles, zonas de cultivo, zona roja, dan cuenta de un espacio que no existe en la lógica política pero que al existir requiere una acción diferente del estado y que justifica una relación diferente entre los agentes que operan esa acción y aquellos que la habitan, es posible pensar que los habitantes de Tumaco o del Catatumbo pertenecen a comunidades que llevan más de un siglo habitando esos lugares y reproduciendo sus procesos sociales y familiares, pero en algún momento en función de la lógica de un conflicto quedan insertos en una zona de manejo especial, y todo aquello que los constituía desaparece, han sido determinados por el lenguaje, que decir de los habitantes de tantos lugares afectados por las masacres de los actores armados, casos como el del Salado, Bojayá, el Aro o la operación Orión, por mencionar algunos, ejemplifican la lógica de apropiación del territorio desde una realidad que lo resignifica en el lenguaje y que al hacerlo terminan conteniendo a quienes habitan el territorio, obligándolos a desplazarse fuera de este para poder ser una vez más cobijados por el estado de derecho.

El lenguaje visto así, no es más que la determinación del lugar donde se ha constituido un mundo, que al convertirse en elemento de realización permite al hombre hacer posible la vida, la pretensión de poner al lenguaje por encima de la vida, determina la lógica del Estado que niega la vida y hace prevalecer la ley.

### **La idea de lo abierto en Agamben**

Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter netamente potencial de toda comunidad (Agamben, 2010, p. 18), este problema evidencia que más allá de un simple ordenamiento jurídico de lo que se trata la constitución de la sociedad es de la determinación ontológica de ese sujeto colectivo, de ese pueblo que se constituye sobre un propósito de ser, de modo que la necesidad más fuerte reposa en la pregunta ¿qué se debe ser para ser? o ¿qué determina ese ser? Si la determinación emana de la misma naturaleza del pueblo es decir que al constituirse se dan el ser, en términos de Aristóteles, dirá Agamben (2010) entonces que es en este mismo pueblo donde reside la potencia de darse el ser, esa potencia no desaparece con la constitución de dicho ser, sino que permanece inmutable y puede dársele a sí tantas veces sea necesario volver a constituirse, la justicia se convierte entonces en un resorte potencial que reposa en el pueblo.

Ahora bien, es posible pensar que la incapacidad del sujeto-masa de constituirse imposibilite su necesario resorte soberano, por lo que la soberanía debería recaer no sobre la potencia de los que la constituyen sino sobre el principio que ha establecido el propósito de la unión, esto es si se considera que la unión no puede en ningún caso ser obra de la casualidad, esto recuerda el discurso de Lincoln en Gettysburg, analizado por Fletcher (2001).

En este análisis el autor, señala como en medio de la amenaza de disolución del orden establecido por la Constitución de 1787, causada por la intención de secesión, y tras la Batalla de Gettysburg que marca un momento culminante en la guerra y a su vez salva al Norte de la derrota, Lincoln tras cuatro meses se presenta a ese campo de batalla, y pone de manifiesto que la constitución de Filadelfia reposa sobre principios superiores a la voluntad humana, *Fourscore and seven years ago our fathers brought forth, on this continent, a new nation, conceived in liberty, and dedicated to the proposition that all men are created equal.*<sup>38</sup> Allí Lincoln establece como la llegada de los fundadores, que dicho sea de paso hace dando la impresión de que ha sucedido esto hace mucho tiempo, ha obedecido a una fuerza superior al destino, que no ha sido casualidad que los fundadores hayan dirigido sus naves y asentado sus lugares en esta tierra, así entonces como un nuevo pueblo liberado por Dios se dirigen a un nueva tierra prometida y que este pueblo ha arribado a esa tierra con un propósito superior. Es entonces que de ese propósito ha emergido la nación que ellos, el norte representan.

*That this nation, under God, shall have a new birth of freedom, and that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth.*<sup>39</sup> Finalmente dirá Fletcher (2001), que, al consagrar esta nación bajo Dios, quien ha encargado a estos hombres de su gobierno para y por ese pueblo, determina que el principio fundamental de que todos los hombres han sido creados iguales, consagra la libertad como único propósito justificativo de la existencia de dicha nación, allí la ley solamente tiene el objetivo de preservar lo que ya ha sido establecido por un poder superior a las posibilidades del hombre. Es importante notar el acento escatológico del discurso de Lincoln, en el que atribuye el poder constituyente a Dios en tanto el principio de libertad e igualdad provienen de él y lo fija en el pueblo como garante del pacto, y en tanto así esa nación se preservará por siempre.

El Estado-nación entonces asume la apertura de creación de un mundo donde las

---

38 "Hace cuatro veintenas y siete años, nuestros padres hicieron nacer en este continente una nueva nación; concebida en libertad y consagrada al principio de que todos los hombres son creados iguales".

39 "Que esta nación bajo Dios, nacerá en una nueva era de libertad, y el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo, no perecerá jamás de la tierra".

categorías tradicionales del ser sean posibles, será en esta forma concebida como democracia-liberal donde la libertad y la justicia de todos los iguales sea llevada a cabo, la historia del siglo XX dirá Agamben (2010) se encargará de disolver esta ilusión fundada en el constitucionalismo legal:

No queda otra opción, para una humanidad devenida nuevamente animal, que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado de la *oikonomía*, o bien la asunción de la misma vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema. (Agamben, 2007, p, 140)

Lo abierto entonces se determina por la necesidad de volver a poner en consideración del mundo aquello que ha sido sustraído para ponerlo en el lenguaje, pues al determinarlo en el lenguaje ha sido condicionado por sus propios límites y se ha restado su potencia, de modo que solamente puede afectar el mundo a través de los dispositivos constituidos para darle sentido, en el caso de la justicia esta carecerá de efecto si toda su potencia se reduce a la ejecución de la ley, si la justicia en sí misma no es regresada permanentemente al mundo sino que permanece en el lenguaje y por ende se hace inasible por fuera de la técnica jurídica.

Este es el planteamiento fundamental de Agamben en “Lo Abierto”, la necesidad de devolver al mundo aquello que está ajeno de mundo por haberse cerrado sobre el caso de la ley, al parecer una garrapata que ajena a aquello que la rodea solo espera paciente por la presa que deberá darle una última razón de existencia, sin que siquiera aquel otro ser que justifica la existencia de esta garrapata cobre sentido para ella. Si la vida se reduce al dispositivo mismo que condiciona la vida, el mundo permanece cerrado para el viviente, la vida carece de mundo y se cierra sobre él. Lo abierto implica la permanente indeterminación del mundo en el lenguaje de modo que este pueda siempre manifestar la vida. “Lo que es potente puede tanto ser como no ser, porque una misma cosa es potente tanto para ser como para no ser” (Agamben, 2010, p. 63).

En la configuración de la población en el mundo pareciera ser que el lenguaje ha categorizado a los sujetos, dando o privando su posibilidad de ser persona, el migrante, el asilado, el refugiado, el legal, el ilegal, en un mercado de trabajo dinámico que expulsa y recibe personas pero que a la vez desde la lógica del Estado-nación se abroga el derecho de negarles el ser, dirá Agamben (2010):

El refugiado es quizás la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y, al menos mientras no llegue a término el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, la única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política. (p. 21)

## Conclusiones

La tensión dialéctica que se genera en el hecho político debe reconstruir la forma misma de la política, de modo que esta articule aquello que es potencia con lo que suponemos como acto, el ciclo que reconfigura la política sobre sí misma se interrumpe con la súbita aparición de la violencia que fractura el ser mismo de esta y la hace imposible, pues la imposibilidad de garantizar condiciones de ser para todos en el marco del llamado Estado de derecho fracturan el propósito de la política, en tanto el acuerdo es imposible y por tanto pretender enmarcar el acuerdo como el único mecanismo de ser de la comunidad condena a la comunidad a servir al acuerdo por fuera de su propio deseo de existir, es allí donde la violencia emerge y establece un límite al ciclo de lo político, dejando fuera el propósito mismo de la construcción del acuerdo la justicia como garante de la libertad.

La razón de ser de la política y la filosofía, según Esposito (2012) consiste en conciliar lo irascible y lo deseante propio del ser del sujeto de modo que finalmente la política viene a mediar en el *ethos* mismo del sujeto, es lo que consiente este. Pero, así como el alma inmortal está encapsulada en la mortalidad, la filosofía queda encerrada en la irrealización de la política, pues en la naturaleza de esta solo es posible la técnica que emerge como violencia en la forma, pues al intentar controlar la tensión que es inherente a la pluralidad debe engendrar la violencia de la homogeneidad y agotarse en la tiranía de la democracia de mayorías.

Hay potencia no hay reflexión solo acto por sí y en sí, violencia perpetuada hasta el culmen de la sinrazón, ruptura. La filosofía política moderna soluciona la tensión al construir un artificio que como campo de combate escenifica el teatro de la violencia, “la ley”. Dado que el asalto de la verdad aparece entonces como necesario, pues las leyes si no son verdaderas no son justas, la verdad trascendente pone de manifiesto la crisis subsumida en el ser de la política, esta solo puede ser posible en tanto pretenda resolver la tensión originada en el problema de la verdad así su búsqueda solo parezca posible en el ámbito de la ruptura que enmarca la rebeldía ante la ley misma.

Es por ello que Hobbes sustituye el límite interno situado en la dimensión trascendental de la inmortalidad de la idea de verdad, por la posible y construible idea de razón, pero afirma Esposito (2007) que al hacerlo la saca de su equilibrio natural, en tanto pierde la categoría de principio y se hace contingente, no existe entonces una principio determinado de justicia y por tanto la ley que de ella emana no solo termina siendo variable sino también particularizante, es por ello que afirma el mismo Esposito (2007) que el esfuerzo de Rousseau, será solo sostenible a través del esfuerzo jurídico emanado en el contrato de la comunidad al que se adhieren

todos renunciando a la libertad en favor de la costumbre y por ello renunciando definitivamente a la justicia en favor de la ley que termina siendo la aproximación si se quiere más cercana al ideal, de allí surge la idea de voluntad general y de soberanía del pueblo que tomarán el lugar de la libertad y de la justicia para articular lo que llamaremos democracia, como un escenario de realización de la comunidad emergida dentro de la órbita del Estado-nación, que alberga sujetos dispares y los obliga a preservar su propio ser con el reconocimiento de la ley, pero ya en este punto la ley solamente obliga, no consagra ni permite el ejercicio libre de aquel que no quiere hacer parte de la comunidad o de la nación.

Dado que los dos ideales, tanto el de un solo principio universal de justicia, como el de una soberanía democrática directa emanada del pueblo, resultan imposibles en apariencia, entonces la técnica de la política remplace a la democracia y la ley a la justicia y es sobre estos dos elementos que se construye el edificio social más acabado, pero el que a su vez constriñe más al individuo en su necesidad de legislar y controlar más el deseo permanente de libertad del sujeto, creando un mecanismo de vida cosificada reducida a permanecer como productivo y productor para evitar que en el ocio el hombre encuentre la falta de sentido de la estructura política nacional y supranacional que lo obliga a prestar obediencia a la ley, a la patria y a la bandera.

Se desprende de la revisión que hace Agamben de la transmutación de búsqueda de la libertad en la divinidad y construcción del derecho canónico medieval, que en la perspectiva de la renuncia del hombre de reconocerse a sí mismo lo lleva a plantear que el edificio social cosificado que ha levantado, es la única dimensión posible de realidad, de esta forma la existencia de un dios, cualquiera que fuese no implicaría necesariamente la existencia del bien, la existencia de la ley no implica tampoco la de la justicia y la del cuerpo de las instituciones políticas no conlleva la democracia, por tanto la vida del hombre y la comunidad no deben estar consagradas a los mecanismos que representan los principios, pues si el hombre queda cubierto por estos dispositivos la vida misma queda en duda, el hombre y la comunidad deben estar por a la par de los mismos, de modo que su contingencia entre las formas del mundo se permanente.

Si el derecho se funda en la condición negativa del hombre entendiéndolo como cerrado al mundo, o vacío de mundo, este presupuesto axiológico (Heidegger citado en Agamben, 2007) manifiesta la condena del hombre en tanto este solo puede ser entendido en función de su habitar el mundo y de su relación con este, será entonces sujeto del deseo y en tanto así incapaz de construir lo colectivo, de modo que solo será posible hablar de hombre y no de humanidad social, intelectual y moral” (Jaramillo, 1970, p. 190) o cuando enuncia:

La tierra por sí misma nada significa. Lo más difícil comienza en su elaboración, y en los bienes que para nuestro campesino representa el enaltecimiento. Sacarlo del embrutecimiento actual y hacerlo ciudadano consciente, libre, y fuente de la riqueza nacional. Mientras eso no se haga con el enorme esfuerzo que requiere y chocando valerosamente con los intereses creados que quieren mantenerlo en la actual esclavitud, todo es inútil, no habrá verdadero país. (Jaramillo, 1970, p. 191)

De modo que el verdadero ser de la construcción de la justicia no pasa por los diferentes mecanismo de enunciación normativa, que prometan un mundo mejor o un acuerdo definitivo para crear las condiciones reales de realización de cada colombiano, este llamado se ha repetido constantemente a lo largo de la historia del conflicto y sus víctimas, es necesario comprender los anhelos de ser, habita y significar el mundo de los habitantes de nuestros territorios, comprender el mundo no solo desde sus haceres sino desde sus decires, valorar su lenguaje y establecer un diálogo desde cada particular comprensión del mundo, reconociendo en Colombia no como un Estado-nación cerrado de naturaleza jurídica sino como un país de diferentes formas, acentos y cosmovisiones, de modo que al pensar el territorio, no se piense en extensión de tierra sino en vidas humanas que hacen de este su propio ser y lo comprenden desde su día a día, pero esto no será posible mientras unos consideren que la tierra solo está allí para ser explotada y justifiquen desde el poder, la ley o la violencia este empeño, allí la justicia no pasara de ser un discurso escrito. No se puede, por esto mismo, pensar la justicia sin aquellas fuerzas que determinan la vida. La justicia no pasa por la discusión de las formas en que ha sido concebida en el lenguaje, la justicia se debe construir desde la determinación de las potencias de vida del sujeto en el mundo, el territorio y la posibilidad de la seguridad alimentaria, el agua y el mínimo vital que la concierne, la población y la forma como habita el mundo, la educación, la salud la construcción misma de la sociedad, la sexualidad, no es esta una discusión de tipos jurídicos, es sobre el derecho del hombre a ser libre en un mundo habitado por iguales:

La diferenciación entre la simple y masiva inscripción del saber social en los procesos productivos, que caracteriza la fase actual del capitalismo (la sociedad del espectáculo), y la intelectualidad como potencia antagonista y forma-de-vida pasa a través de la experiencia de esta cohesión y esta inseparabilidad. (Agamben, 2010, p. 20)

## Referencias

- Appiah, A. (2007). *Cosmopolitismo. La Ética en un Mundo de extraños*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Agamben, G. (2007). *Lo abierto*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin*. Madrid, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2014). *Altísima Pobreza*. Madrid, España: Pre-textos.
- Bartra, R. (2013). *Territorios del terror y la otredad*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos sobre la política*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Fletcher, G. (2001). *Our secret Constitution*. London, England: Oxford.
- Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad*. México D.F., México: Fondo de cultura económica.
- Jaramillo Uribe, Jaime. (1970) Antología del pensamiento político Colombiano. Tomo 2. Banco de la República. Bogotá.
- Kafka, Franz. (2013) *El Proceso*. Madrid. Alianza Editorial.
- Pérez, J. (2014). *Cisneros el cardenal de España*. Madrid, España: Taurus.
- Sloterdijk, P. (2016). *Extrañamiento del mundo*. Madrid, España: Pre-textos.





# Justicia, desigualdad y conflicto armado en Colombia: un análisis desde las apuestas teóricas de Chantal Mouffe<sup>40</sup>

*José Gabriel Cristancho Altuzarra<sup>41</sup>*

## Introducción

Una de las filósofas contemporáneas que más ha llamado la atención en las últimas décadas debido a sus planteamientos en el campo de la filosofía política, ha sido Chantal Mouffe. Sus publicaciones y conferencias sobre la democracia radical y la apuesta por una política agonista han suscitado diversos comentarios e investigaciones, algunos de los cuales se han interesado en asumir sus aportes a la realidad política colombiana (Bedin, 2015; Duque y Cadavid, 2016; Fierro, 2014; Menga, 2018; Navarro, 2010; Suárez, 2008).

Por ejemplo, Bedin (2015) hace un análisis teórico de los aportes de esta pensadora belga a las teorías feministas en contra del liberalismo de Rawls, para encontrar salidas a la desigualdad de género en la época contemporánea. Entre tanto, Fierro (2014) se sirve de planteamientos genéricos de Mouffe en particular la crítica a la negación del conflicto, para un análisis específico sobre el discurso del expresidente Uribe en Colombia, sugiriendo cómo este contexto y esos discursos dan cuenta de una construcción de lo político a partir del binomio amigo-enemigo con rasgos

---

40 El capítulo presenta los resultados del estudio en el marco del proyecto *Aproximaciones críticas a algunas concepciones filosóficas de la justicia de la época contemporánea* con SGI 2158 financiado por la UPTC, realizado por el grupo de investigación Filosofía, Sociedad y Educación (GIFSE), línea filosofía política.

41 Doctor en Educación, Universidad Pedagógica Nacional; Docente investigador de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia; Investigador principal y coordinador del proyecto. Correo electrónico: jose.cristancho01@uptc.edu.co

populistas y, con ello, cómo la construcción de lo político en Colombia requiere una renovación desde una democracia radical.

Por su parte, Duque y Cadavid (2016) realizan un estudio sobre la posibilidad de democracia radical en Colombia tomando en cuenta el contexto de la negociación entre el gobierno Santos y la guerrilla de las FARC; una de sus principales tesis es que la mesa de diálogos, la dejación de armas y la posibilidad de participación de las FARC en el congreso de la república implicarían la democracia radical sugerida por Mouffe.

Pese a los interesantes aportes de la pensadora belga, estos y trabajos similares tienden a dar por sentado su contexto histórico y teórico, al tiempo que asumen de una manera general o abstracta las temáticas objeto de análisis; por ejemplo, resulta un poco problemático indicar que el contexto de la negociación entre el gobierno Santos y la guerrilla de las FARC propicie una democracia radical (Duque y Cadavid, 2016), tomando en cuenta la polarización creciente que permanece en nuestro país y que ha sido investigada en trabajos como los de García y Carrillo (2017), y Rojas (2017), lo cual indica que lo político sigue configurándose desde la construcción amigo-enemigo, asunto también sugerido por Fierro (2014).

En ese sentido, este trabajo es el resultado de una investigación que hizo objeto de análisis varias posturas teóricas acerca de la justicia en la filosofía política contemporánea, entre ellas, la de Chantal Mouffe; la investigación decidió una ruta metodológica compleja y transdisciplinar: tomar en cuenta las características de los problemas ético-políticos de la desigualdad y el conflicto social y armado en Colombia a partir de un balance de otras investigaciones sobre estos problemas abordados desde diversas disciplinas; al tiempo, asumir que toda teoría o estudio es producida en un espacio y un tiempo así como en un contexto político.

A partir de esta apuesta metodológica, el presente trabajo realiza un análisis crítico de la concepción de justicia que se puede inferir de los planteamientos de Chantal Mouffe y, a partir de ello, deducir sus implicaciones en el análisis de la desigualdad y el conflicto como problemas ético-políticos de la Época Contemporánea, en particular en el caso colombiano.

La tesis principal que sostendrá el capítulo es que Chantal Mouffe concibe lo político como un campo agonista donde del disenso y no el consenso, es la clave para la configuración de una democracia radical; esta consiste en el reconocimiento de diversos sectores sociales con diversas maneras de entender la justicia que disputan por la configuración de hegemonías alternativas; este planteamiento, pese a sus limitaciones, sirve de base para comprender las causas históricas y sociales de la

desigualdad social y el conflicto armado colombiano al tiempo que sugiere algunas alternativas que permitan la configuración de una democracia radical aún por construir en Colombia.

Para tal fin, este capítulo se divide en 4 partes; en la primera se contextualiza el pensamiento de la autora, lo cual permite hacer precisiones acerca de las fuentes primarias que se usaron para este estudio. En la segunda parte se presentan los planteamientos fundamentales de su filosofía política y su teoría de la justicia; en la tercera parte se analizan los problemas ético-políticos ya expuestos en el capítulo *Apuestas metodológicas para una problematización transdisciplinaria de la justicia*, a partir de la teoría política de Mouffe, evidenciando los alcances y limitaciones del planteamiento de esta pensadora.

### **Mouffe y su contexto histórico**

Chantal Mouffe, nacida en 1943, es una pensadora belga que hace parte de una generación marcada por tres circunstancias fundamentales: la reconstrucción europea de posguerra, la Guerra Fría y el surgimiento de los Nuevos movimientos sociales. En efecto, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, casi toda Europa había quedado devastada económicamente pero también con una crisis en sus metarrelatos históricos.

El totalitarismo nazi y sus campos de concentración fracturaron, en todo el sentido de la palabra, los ideales humanistas y racionalistas de la modernidad.<sup>42</sup> En medio de esta crisis económica e ideológica, Estados Unidos y la Unión Soviética agenciaron la disputa por la hegemonía mundial y esta Guerra Fría mantuvo una amenaza planetaria nuclear que se extendería hasta inicios de los años 90 y dejó unos lastres locales por las confrontaciones “calientes” que implicó.

Entre tanto, también eran objeto de crítica las implicaciones del Socialismo real en la Unión Soviética con visos de totalitarismo. El Estado de Bienestar se configuró en un modelo (Paramio, 2010) apoyado económicamente por Estados Unidos para la reconstrucción de la Europa Occidental. De este modo, las duras críticas que el marxismo había propinado al capitalismo y que se habían materializado en la revolución comunista en Rusia (1917), y más tarde en China (1949) y en Cuba (1953) empezaron a ser parte del beneficio de inventario de los europeos.

---

42 Sobre estas cuestiones véanse los estudios realizados por Arendt (1998; 2003) y Agamben (2000; 2006).

A esto se sumó en la década de los 60 el surgimiento de nuevos movimientos sociales en los que las reivindicaciones políticas no tenían en el centro de la discusión la cuestión de la lucha de clases como lo planteara el marxismo clásico, sino posiciones contra la desigualdad de género (Hernández, 2003; Nash, 2004), étnica (Fanon, 2009; Hale, 2014) la guerra y la amenaza nuclear (Touraine y Barahona, 1982).

Pero los procesos históricos se complejizaron hacia la década de los 70 y los 80 ya que va tomando cada vez más forma una nueva postura política del capitalismo: el neoliberalismo; la caída de la Unión Soviética y el auge de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación permiten que la globalización se consolide como

Un denso fenómeno político y sociocultural de complejas redes reales y virtuales que propician por y se sostienen en el continuo intercambio de capitales económicos, culturales y sociales y en el que las fronteras tradicionales de los Estados-nación son reconfiguradas de muros a canales de interacción para la circulación e incremento de todo tipo de capital; un proceso y producto por el cual el capitalismo postindustrial se ha ido configurando como proyecto económico y político de orden mundial. (Cristancho, 2016, p. 580)

Todas estas complejas situaciones implicaron que la socialdemocracia ganara terreno en la Europa occidental y que diversos intelectuales simpatizantes del pensamiento de Marx tuvieran una voluntad de revisar y renovar el marxismo. Entre ellos destacan intelectuales en busca de una Nueva Izquierda, como los fundadores de los *cultural studies* (Williams, 2000; Grossberg, 2009; Hall, 2010). Se denominaron así porque desplazaron el objeto de la discusión del clásico análisis de las condiciones materiales y económicas (la denominada base o infraestructura) hacia los complejos procesos y contenidos simbólicos que tienen que ver con las prácticas, las cosmovisiones y las formas de entender el mundo y su papel en la configuración de la hegemonía, categoría renovada por Gramsci.

Además de ellos, destacan Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (1987), quienes realizaron un análisis crítico de categorías clave del marxismo clásico para renovar el horizonte intelectual de la izquierda Laclau y Mouffe nutrieron su pensamiento tanto de la experiencia europea como de la latinoamericana<sup>43</sup> y se ubicaron en un terreno que denominaron posmarxista (Laclau y Mouffe, 1987, p. 13), en la medida en que reconocían que su pensamiento hunde sus raíces en esa tradición pero haciendo su beneficio de inventario.

43 Laclau era de origen argentino, vivió su juventud atravesado por los procesos revolucionarios y reaccionarios de este país, marcados por el peronismo, los movimientos sociales obreros y las dictaduras militares. A finales de la década de los 60 migró a Europa e hizo un doctorado dirigido por el historiador marxista Eric Hobsbawm.

Desde entonces, Chantal Mouffe ha publicado diversos artículos y libros que en cierto modo desarrollan más a fondo o de manera más expedita las premisas planteadas en la obra publicada con Laclau; hacia 1993 Mouffe publica en solitario un libro (1999) que reúne artículos publicados desde hacía cinco años<sup>44</sup>; muchos de ellos hacen objeto de debate posturas de la filosofía política contemporánea frente a las cuales lo planteado con Laclau se presenta como alternativa crítica, pero que no había sido analizado de ese modo en esa obra.

Al hacer revisión de trabajos posteriores (Mouffe, 2003; 2011; Errejón y Mouffe, 2015), se ve, en términos generales, que se mantienen como hilo conductor unas ideas centrales que planteara Mouffe en el libro de 1993<sup>45</sup>; pese a los cambios geopolíticos y económicos de las dos últimas décadas, estos planteamientos pueden sostenerse pues adquieren mayor sentido con el actual auge del neoliberalismo y fenómenos contemporáneos como la xenofobia y la lucha antiterrorista. Estas son las razones por las cuales este libro (Mouffe, 1999) se asume como fuente primaria, sin perjuicio del uso de otros de sus trabajos como fuentes complementarias.

## El planteamiento

Tomando en cuenta lo anteriormente señalado, a diferencia de otros pensadores, el objeto de indagación de Chantal Mouffe es sumamente más amplio y complejo; abarca la pregunta por lo político en general, y atraviesa interrogantes sobre el liberalismo y la democracia; en el marco de estas densas preocupaciones puede vislumbrarse su planteamiento sobre la justicia.

## Una postura sobre lo político

El eje de reflexión más abarcante que asume Mouffe es la pregunta por lo político en general; esta posición es fruto de asumir la tradición como un concepto clave porque:

44 Así lo reconoce en el prefacio: “Este volumen reúne nueve escritos redactados en los últimos cinco años. Algunos son artículos ya publicados, la mayoría en volúmenes colectivos; otros son textos de ponencias presentadas en conferencias. El último, «La política y los límites del liberalismo», fue redactado especialmente para este volumen. Dado que los escritos estaban destinados a diferentes públicos, es evidente que hay una cantidad de repeticiones que se explican por la necesidad de exponer las mismas ideas en diferentes contextos. Sin embargo, he decidido mantenerlos en su forma original, porque considero que lo repetido es lo más importante” (Mouffe, 1999, p. 9).

45 “Todos los ensayos versan sobre los mismos temas: democracia radical, liberalismo, ciudadanía, pluralismo, democracia liberal, comunidad, todos ellos abordados con una perspectiva «antiesencialista». El tema central que da unidad al libro es una reflexión sobre lo político y sobre la inerradicabilidad del poder y el antagonismo. He tratado de sacar de esta reflexión las consecuencias pertinentes a una crítica del actual discurso liberal individualista y racionalista, así como a una reformulación del proyecto de la izquierda en términos de «democracia radical y plural» (Mouffe, 1999, p. 9).

Nos permite pensar en nuestra inserción en la historicidad, en el hecho de estar contruidos como sujetos a través de una serie de discursos ya existentes, y de que precisamente a través de esa tradición que nos constituye nos es dado el mundo y es posible toda acción política. (Mouffe, 1999, p. 36)

Esto explica su revisión del marxismo, pero también el análisis de otras vertientes de la tradición política moderna para repensar la izquierda: el liberalismo, la democracia, el republicanismo cívico y el comunitarismo. En todos ellos encontrará un defecto fundamental: la incapacidad para pensar políticamente (Mouffe, 2011, pp. 16-17); su argumentación se basa en tres elementos claves:

El primero tiene que ver con dos extremos: por un lado, el imaginario propuesto principalmente por el liberalismo de concebir lo político como fruto de un consenso o contrato social que da objetividad y cimiento legítimo al ejercicio del poder y clausura el conflicto. Frente a esto Mouffe propone el concepto de agonismo, que implica reconocer que el consenso es superpuesto pues lo político tiene que ver con el dominio, la conquista y el ejercicio del poder (Mouffe, 1999, p. 76), se configura en un régimen y una tradición que implica unas relaciones sociales y de poder en el seno de las cuales se han configurado las instituciones y sus ideales; por eso es siempre provisional ya que se mantienen las confrontaciones y diferencias (Mouffe, 1999, pp. 79-81; 100-101).

Por otro lado, está la posición opuesta: concebir la política como lo sugirió Carl Schmitt, como antagonismo, una confrontación basada en el binomio amigo-enemigo que conlleva a las posiciones de extrema derecha que al reafirmar los valores identitarios tradicionales (étnicos, nacionalistas, religiosos, etc.) ven en el otro y al adversario un potencial enemigo al que hay que eliminar (Mouffe, 1999, pp. 13-15; 17). Contra esto, la autora reivindica que lo político no se trata de relaciones antagonistas, sino agonistas, entre adversarios que gozan del mismo espacio para debatir y respetan la existencia de las instituciones democráticas liberales (Mouffe, 1999, p. 77).

El segundo elemento tiene que ver con el universalismo abstracto de la Ilustración, la concepción esencialista y racionalista de la totalidad social, asunto que fue común tanto al liberalismo como al marxismo; esto ha cimentado los principios de la tecnocracia que curiosamente, comparten posturas de izquierda, neoconservadoras y neoliberales; para Mouffe (1999), esta tendencia busca:

Transformar los problemas políticos en administrativos y técnicos, lo que concuerda con teorías de conservadores como Niklas Luhmann, que aspiran a restringir el campo de las decisiones democráticas poniendo cada vez más áreas bajo el control de expertos supuestamente neutrales. (p. 74)

Como todo universalismo implica la negación de la particularidad y de la especificidad, los ideales universales son mecanismos de exclusión; por eso Mouffe reivindica la necesidad de una reafirmación de la diferencia que no implica la negación del universalismo, sino su afirmación en la singularidad. Para ello considera pertinente dar prioridad a lo razonable (cooperación, reciprocidad y mutualidad) sobre lo racional (ventaja de cada participante), que es un criterio que heredó el liberalismo del cientificismo moderno.<sup>46</sup>

Finalmente, el tercer elemento es el mito de un sujeto trascendental, unitario, racional. Este planteamiento tuvo dos caras: la del liberalismo lo reivindicó a partir del individualismo, como un sujeto que solo persigue el interés propio, asunto que ha sido objeto de ataque tanto por sectores izquierdistas como por conservadores argumentando la destrucción de valores comunitarios; y la del marxismo, que redujo la posición de los sujetos únicamente a su referente de clase social. Por eso, Mouffe (1999) se sirve de la posmodernidad, que exige concebir al sujeto como una entidad descentrada, como convergencia de diversas posiciones cuya articulación es producto (yo agrego, y al mismo tiempo produce) prácticas hegemónicas (Mouffe, 1999, pp. 31; 42).

Todo esto tiene que ver con la categoría hegemonía, que permite repensar lo político; en efecto, para Mouffe (1999), la comunidad política es “el producto de una hegemonía dada, la expresión de relaciones de poder y es posible desafiarla” (p. 100); así, la comunidad política se mantiene unida no por un ideal de bien metafísico o sustancializado, sino por una preocupación pública que ha alcanzado un consenso siempre provisional, siempre en disputa (cf. Mouffe, 1999, pp. 100-101).

De este modo, lo político se configura como parte del entramado social e histórico en el que el horizonte de sentido de la tradición mantiene relaciones de poder pero también se reconfiguran y se lucha por recomponerlas: “Esto es lo que Gramsci, tal vez el único marxista que comprendió el papel de la tradición, vio como proceso de desarticulación y de rearticulación de elementos característicos de las prácticas

46 Para ello, Mouffe (1999) se sirve del concepto aristotélico *phronesis*, referido al conocimiento ético, argumentando que es radicalmente distinto a la *episteme*; el primero se gesta en el *ethos* (definido como “las condiciones culturales e históricas de una comunidad” (p. 33) se basa en lo razonable, mientras que el segundo en juicios apodícticos y en lo demostrable: el juicio ha de ser “adecuadamente conceptualizado para evitar los falsos dilemas entre, por un lado, la existencia de un criterio universal y, por otro lado, la regla de la arbitrariedad. Que una pregunta no tenga respuesta para la ciencia o que la respuesta no revista la condición de verdad demostrable no significa que sea imposible hacerse una opinión razonable sobre ella ni que sea imposible una oportunidad de opción racional. Hannah Arendt tenía toda la razón en insistir en que en la esfera política nos hallamos en el dominio de la opinión, de la doxa, no en el de la verdad, y que cada esfera tiene sus criterios propios de validez y de legitimidad” (p. 34).



hegemónicas” (Mouffe, 1999, p. 38).<sup>47</sup> A partir de este análisis crítico y autocrítico, Mouffe plantea la propuesta de un proyecto para la izquierda con el concepto de democracia radical y plural que implica hacer énfasis en la “dimensión hegemónica indisociable de las relaciones sociales en la medida en que siempre se las construye según formas asimétricas de poder” (Mouffe, 1999, p. 24).

Además, la autora belga señala cómo, mientras los neoconservadores cuestionan el exceso de democracia y demandas de nuevos derechos, por las recargas que implicaría para el Estado y la amenaza de la autoridad, el neoliberalismo ataca el excesivo intervencionismo del Estado en la economía; estas dos posturas desean desarticular el liberalismo de la democracia, ya que esta tiene un potencial subversivo que amenaza las relaciones sociales dominantes (Mouffe, 1999, pp. 43-44), de suerte que esta pensadora señala la necesidad de reconocer las conquistas del liberalismo y la democracia en la modernidad:

Esta *radical and plural democracy* es la creación de una cadena de equivalencias entre las diversas luchas por la igualdad y el establecimiento de una frontera política capaz de dar nueva identidad a «la izquierda». Una izquierda que, aun sin cuestionar los principios mismos de la legitimidad de la democracia liberal, apuntaría sin embargo a la transformación de la relación de fuerzas existente y la creación de una nueva hegemonía (Mouffe, 1999, p. 24).

Esta nueva hegemonía no solo acepta el conflicto sino que promueve el disenso, de lo contrario volvería a imponer un criterio universalista, lo que conduciría al totalitarismo; por eso es siempre provisional y nunca completa (Mouffe, 1999, p. 39). Sería una hegemonía que amplía la noción de democracia a las nuevas relaciones sociales y ensancharía la cuestión de los derechos de su tradicional esfera individual a una esfera colectiva –derechos democráticos– (Mouffe, 1999, p. 40), fomentando el reconocimiento de las distintas posiciones de sujeto para articular las luchas democráticas antisexistas, antirracistas y anticapitalistas; con ello buscaría construir un nuevo sentido común, reconfigurando las identidades, no simplemente generando alianzas; se trata no de homogeneizar las pugnas, sino de “establecer una equivalencia entre luchas diferentes” (Mouffe, 1999, pp. 38-39), a lo cual se le puede denominar *articulación de fuerzas*.

47 Estos planteamientos de Mouffe son un punto de encuentro con los pensadores británicos que también querían renovar la izquierda y el marxismo y fundaron los estudios culturales (Williams, 2000; Hall, 2010); en efecto, revisaron a Gramsci y la categoría *hegemonía*; pero además, la definición de *ethos* propuesta por Mouffe y citada en la anterior nota a pie de página, resulta fundamental para entender que la reflexión filosófica necesita de una perspectiva transdisciplinaria que eche mano de los aportes de otros campos de estudio como la sociología, la antropología, los estudios culturales y los estudios medioambientales, ya que a través de ellos es posible caracterizar las condiciones culturales e históricas de las comunidades atravesadas por las relaciones de poder.

## Una postura sobre lo justo

A partir de la anterior exposición, se pueden entrever algunos principios básicos del concepto de justicia que orientan a la autora; un elemento inicial que se puede destacar, relacionado con el rechazo al universalismo y el reconocimiento de que se está anclado a una tradición, sería el siguiente:

Siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero a condición de permanecer en el interior de una tradición dada, con ayuda de las pautas que esa tradición proporciona; (...) no hay punto de vista exterior a toda tradición desde el cual se pueda ofrecer un juicio universal. (Mouffe, 1999, p. 34-35)

Por ello, haciendo beneficio de inventario de la tradición liberal, la autora cuestiona uno de los planteamientos más importantes de esta filosofía política del s. XX: la teoría de la justicia de Rawls (2009); los cuestionamientos que la pensadora belga hace de esta teoría reiteran lo ya planteado en el anterior acápite; en síntesis el problema de Rawls, para Mouffe es que no logra cuestionar a fondo la concepción individualista del sujeto, “no logra concebir el aspecto colectivo de la vida social” (Mouffe, 1999, p. 56).

Para llenar este vacío, la autora revisa las críticas del comunitarismo contra el liberalismo como la complementariedad que a inicios de la modernidad tuvo este último con el republicanismo cívico.<sup>48</sup> A partir de revisión Mouffe señala necesario reconocer las conquistas del liberalismo (separación Iglesia-Estado, pluralismo, etc.), así como la separación entre moral y política. Este último punto es de especial relevancia para pensar la justicia como categoría:

Para los liberales de tipo kantiano como Rawls la prioridad del derecho sobre el bien no sólo [sic] significa que no se pueden sacrificar los derechos individuales en nombre del bien general, sino también que es imposible derivar los principios de justicia de una concepción de la vida buena. (...). Los comunitarios, por su parte, afirman que no se puede definir el derecho antes que el bien porque sólo [sic] a través de nuestra participación en una comunidad que defina el bien podemos tener un sentido del derecho y una concepción de la justicia. (Mouffe, 1999, p. 53)

El logro que reivindica Mouffe del liberalismo es una espada de doble filo ya que la escisión moderna entre moral y política ha “extirpado de la política todos sus

48 En ese sentido, el análisis de Mouffe se apoya en una exhaustiva revisión de obras de autores de estas corrientes, así como historiadores y filósofos políticos; se refiere a Rawls, Rorty, Nozick, Hayek, Foucault, Isaiah Berlin, Walzer, Lefort, Quentin Skinner entre otros.

componentes éticos” (Mouffe, 1999, p. 95); esto ha minado la participación política y ha conllevado pérdida de cohesión social. Como alternativa, Mouffe (1999) propone distinguir entre el bien moral y el bien común político, ya que, de lo contrario, nos veríamos obligados a seguir a los comunitaristas estimulando una visión moral única y, consecuentemente, a no aceptar el pluralismo.

Así, Mouffe acepta que el bien moral siga siendo un asunto del fuero interno del sujeto, pero, defiende la existencia de una idea de bien común en el ámbito político, que funciona como un imaginario social, no tiene una representación total pero sirve como horizonte de comprensión; al mismo tiempo Mouffe (1999) lo especifica como la fidelidad a dos principios ético-políticos de la democracia moderna: libertad e igualdad.

De esto se infiere que para Mouffe la justicia y lo justo se pueden comprender como el bien común por excelencia, entendido como la libertad y la igualdad para todos (Mouffe, 1999, p. 72); todo sujeto individual o colectivo puede apelar a estas dos subcategorías pero también solo como imaginarios pues siempre existirá disenso respecto a las formas como se entiendan.

Aunque Mouffe no lo señala explícitamente, estos principios impulsaron las luchas sociales tanto de los burgueses en el s. XVIII como de los proletarios de los s. XIX y XX, así como de los nuevos movimientos sociales en la actualidad: “el liberalismo ha postulado luchas por la igualdad y la libertad en todos los terrenos de la vida social como persecución de estas «sugerencias» o «insinuaciones», presentes en el discurso democrático liberal” (Mouffe, 1999 p. 36).

En ese sentido, Mouffe tiene un punto en común con Rawls y Walzer, uno de sus críticos comunitaristas: reconoce que “la justicia consiste en la institucionalización de la libertad y la igualdad” (Mouffe, 1999, p. 57). Pero, en coherencia con su posición antiuniversalista y antiesencialista, así como desde la categoría hegemonía, señala que existen múltiples interpretaciones de lo que es la justicia, lo que implica que la noción de esta también es objeto de combate:

Los discursos acerca de la justicia forman parte de esa lucha porque, al proponer interpretaciones conflictivas de los principios de libertad e igualdad, proporcionan fundamentos de legitimación a diferentes tipos de demandas, crean formas particulares de identificación y modelan las fuerzas políticas. En otras palabras, desempeñan un papel importante en el establecimiento de una hegemonía específica y en la construcción del sentido de la «ciudadanía» en un momento dado. Una hegemonía exitosa significa un período de relativa estabilización y la creación de un «sentido común» ampliamente compartido,

pero es preciso distinguir entre un consenso superpuesto y el acuerdo racional que Rawls busca. (Mouffe, 1999, p. 81)

Una teoría de la justicia no puede aspirar más que a cementar una hegemonía, establecer una frontera, proveer un polo de identificación en torno a determinada concepción de ciudadanía. (Mouffe, 1999, p. 86)

Desde este punto de vista la autora belga reconoce que la creación de una comunidad totalmente inclusiva y donde no exista conflicto es un ideal inalcanzable: “tenemos que aceptar la imposibilidad de una realización total de la democracia” (Mouffe, 1999, p. 122). Sin embargo, esto no exime a Mouffe de plantear insinuaciones sobre cómo concibe la igualdad y la libertad para resguardarse en supuesta neutralidad: al contrario, se involucra sugiriendo algunos elementos de su propia interpretación de cómo entender lo justo en tanto bien común político.<sup>49</sup> Veamos:

Respecto de la igualdad, se apoya en Walzer quien sugiere concebir la justicia partiendo de “una comunidad política específica, dentro de la tradición que la constituye y los significados comunes a sus miembros” (Mouffe, 1999, p. 59); desde este punto se cuestiona la igualdad unívoca e indiferenciada que conlleva la excesiva intervención del Estado y el totalitarismo; Mouffe puntualiza que la propuesta de Walzer es el concepto de igualdad compleja, que implica “la distribución de los diferentes bienes sociales, no de manera uniforme, sino según una diversidad de criterios que refleje la diversidad de los bienes sociales y los significados a ellos ligados” (Mouffe, 1999, p. 58).

Para Mouffe, estos planteamientos de Walzer permiten, al mismo tiempo defender la libertad y comprender la igualdad como “una relación compleja entre personas mediada por una serie de bienes sociales; no consiste en una identidad de posesión” (Mouffe, 1999, p. 58). Así la autora belga señala que la igualdad implicaría:

No violar los principios de distribución propios de cada esfera y evitar que el éxito en una esfera implique la posibilidad de ejercer preponderancia en otras, como ocurre hoy con la riqueza (...) no utilizar ningún bien social como medio

49 En efecto, señala de forma explícita: “hoy necesitamos una concepción política de la justicia capaz de proporcionar un polo de identificación para las fuerzas democráticas, al tiempo que un nuevo lenguaje de ciudadanía para enfrentar las concepciones individualistas basadas en la eficiencia de la libertad individual al estilo de Hayek o Nozick” (p. 82). En este sentido, pese a que echa mano de pensadores como Foucault, también hay una diferencia respecto de una aparente neutralidad de estos autores quienes se propusieron una tarea crítica pero al mismo tiempo se negaron a plantear una propuesta específica; así parece insinuarlo Mouffe quien plantea que, “Aceptar, con Foucault, que es imposible una distinción absoluta entre la validez y el poder (puesto que la validez es siempre relativa a un régimen o una verdad específicos en conexión con el poder) no significa que, en el interior de un régimen dado de verdad, no podamos distinguir entre quienes respetan la estrategia de la argumentación y sus reglas y quienes simplemente desean imponer su poder” (Mouffe, 1999, p. 35).

de dominación y evitar la concentración en las mismas manos del poder político, la riqueza, el honor y el cargo especialmente apetecible. (Mouffe, 1999, p. 58)

Mouffe no profundiza en la teoría de la justicia de Walzer y solo se refiere a sus planteamientos de este modo general y negativo, lo cual puede ocasionar la doble interpretación de que, o bien Mouffe adopta literal y unívocamente la teoría de la justicia distributiva de Walzer (lo que nos remitiría a este autor) o bien, que aquí existe uno de los vacíos centrales de la teoría de Mouffe.

En cuanto al concepto de libertad, Mouffe acepta el cuestionamiento a los liberales que conciben la libertad únicamente como defensa de derechos individuales o ausencia de coerción (Mouffe, 1999, pp. 38, 41); tomando en cuenta los aportes de Skinner sobre el republicanismo cívico y la tradición política aristotélica y maquiaveliana, exige asumir no una definición negativa e individualista de libertad, sino una concepción positiva y ensanchada: “La tarea principal de una filosofía política moderna y democrática es precisamente la articulación de libertad individual y libertad política, pues es allí donde hunde sus raíces la cuestión del pluralismo y la ciudadanía democrática” (Mouffe, 1999, p. 63).

Para ello, Mouffe retoma a los comunitaristas que cuestionan al yo abstracto y no perteneciente a una comunidad; pero yendo más allá de su suposición de que el sujeto es unitario, perteneciente a una única comunidad que configura una sola idea de bien común (Mouffe, 1999, pp. 61-63). Como ya se indicó en la anterior parte de este escrito, Mouffe se vale de los planteamientos posmodernos para asumir al sujeto como contradictorio, múltiple, habitando varias comunidades, participando de relaciones sociales disímiles y asumiendo posiciones subjetivas diversas.

Además de esto, Mouffe (1999) se apoya en Quentin Skinner quien defiende una concepción de libertad positiva apelando a Maquiavelo para quien la libertad es participación activa en el poder colectivo, la capacidad de los sujetos para perseguir sus propias metas o intereses, los cuales no necesariamente son individuales, pueden ser colectivos y están marcados por las relaciones sociales disímiles de acuerdo con los colectivos a los que se pertenece y las posiciones que ello implica, ejerciendo ciertas funciones públicas y cultivando las virtudes necesarias, como condición para conquistar esos intereses (Mouffe, 1999, p. 41).

Así, la libertad en sentido positivo tiene dos aspectos: el primero, la capacidad del sujeto de intervenir sobre sí mismo para ser dueño de sí y realizarse como ser humano (Mouffe, 1999, p. 62); y la capacidad del sujeto para intervenir en lo público, que es lo que arriba ya se indicó como participación activa en el poder colectivo.

Si bien Mouffe no lo plantea, podemos inferir que este sentido de igualdad y libertad coincide perfectamente con el concepto de “poder”: para desarrollar esta hipótesis, es preciso diferenciar tres principales sentidos de esta categoría: el primero, referido a las fuerzas y capacidades inherentes de un sujeto singular en cuanto tal y las posibilidades que este tiene para ejercerlas sobre sí mismo y sobre el mundo material y cultural.

El segundo, referido a las fuerzas y capacidades configuradas por un sujeto colectivo, es decir, por un tejido de sujetos en tanto organización o movimiento; y el tercero, referido a las estructuras y entramados complejos que implican los tejidos colectivos, instituciones gubernamentales o burocráticas y que se ejerce distribuyéndose de manera desigual entre los miembros que están al interior de esos entramados y entre estos y quienes se relacionan con ellos.

Desde esta clasificación, los dos primeros sentidos de poder se refieren al sentido positivo de libertad que menciona Mouffe en tanto *lo que se puede hacer*. La libertad entendida como participación señalada por Mouffe haría referencia al poder ejercido por sujetos singulares y colectivos. El tercer sentido hace referencia al poder como entramado mismo, al que se padece, se sufre o se usa como base para agenciar el poder singular y colectivo. Tiene que ver con las relaciones de dominación y con las condiciones de posibilidad del ejercicio, resistencia y reconfiguración del poder. Los tres sentidos tienen que ver con las hegemonías ya que estas configuran y son configuradas por los sujetos.

A partir de este desarrollo se establece la conexión codeterminada entre libertad e igualdad porque las desigualdades producen y son producidas por relaciones de dominación y hegemonías que a su vez amplían o reducen el *poder hacer* (libertad) de los sujetos; y ese *poder hacer* es condición de posibilidad del ejercicio de presiones para ensanchar las igualdades o las desigualdades. En esa medida es imposible alcanzar la libertad y la igualdad en sentido absoluto, lo cual sería al mismo tiempo una abstracción y una contradicción lógica y ontológica.

Estas categorías no están por fuera sino adentro de las relaciones sociales como tales y en ese sentido, lo político no se define por un concepto acabado de lo justo, sino por la configuración de hegemonías, en las que tienen lugar la reivindicación de sus concepciones e imaginarios: lo que es la libertad y la igualdad por diversos grupos, o sujetos (Mouffe, 1999, pp.157-158). Por ello, esos principios de libertad e igualdad han de entenderse “de manera tal que se tome en cuenta las diferentes relaciones sociales y las distintas posiciones subjetivas en que son pertinentes: género, clase, raza, etnicidad, orientación sexual, etc.” (Mouffe, 1999, p. 103).

A partir de todo lo anterior, si bien no puede señalarse un concepto acabado de lo justo y de la justicia, sí es posible postularse un *concepto aproximado*, el cual puede inferirse de lo que sostiene Mouffe, desde su defensa a lo que ella considera la democracia radical: en efecto, si “una interpretación democrática radical enfatizará las múltiples relaciones sociales en que se dan y han de ser contestadas las relaciones de dominación si se quieren aplicar los principios de libertad e igualdad” (Mouffe, 1999, p. 102) por justicia se designa el imaginario de la igualdad compleja y el empoderamiento de los sujetos singulares y colectivos, vale decir, la reducción de las desigualdades y de las relaciones de dominación en todas las esferas del mundo de la vida: sujetos individuales y colectivos que pueden ser dueños de sí e intervenir o participar en lo público.

### **Democracia radical: a caballo entre la desigualdad y el conflicto armado en Colombia**

En el anterior acápite se ha logrado mostrar una tentativa concepción de justicia derivada de los planteamientos de Mouffe, la cual tiene que asumirse no como una definición absoluta, sino una de tantas interpretaciones de su significado, que se encuentra en disputa con muchas otras. Pero, coherentes con lo planteado por la pensadora belga, es preciso tener en cuenta que dicha teoría no tiene tanto peso como su teoría de la democracia radical, consistente en esa participación activa de luchas de clase, etnia, género, etc. articuladas en torno a esos imaginarios. Dicho de otro modo, Mouffe enfatiza, no en el qué es la justicia, sino en la propuesta de lucha política.

Lo que compete ahora es poner a prueba los planteamientos de Mouffe frente a los dos problemas éticos y políticos de los cuales se hizo balance en el capítulo de Riveros y Crisancho de este libro. En efecto, en ese capítulo se mostró que los dos fenómenos están relacionados: la desigualdad en los ámbitos socio-económico, étnico, político, geopolítico y de género que han caracterizado a Colombia, y los procesos de exclusión y discriminación que implican (Arango, 1991; Gallo, 2010; Garcés, 2011; Camacho y Martínez, 2017; Lozano, 2009; Mosquera, 2015; Faundes, 2017), han alimentado profundamente el conflicto armado en el país; al mismo tiempo, dicho conflicto ha afectado la vida y el acceso a los bienes que cubren las necesidades de personas de la sociedad civil (Restrepo y Rojas, 2016; Grupo de Memoria Histórica; 2013).

Los estudios señalan cómo la desigualdad y la exclusión socioeconómica, cultural y política se ha dado en virtud de que a lo largo de la historia de Colombia las élites

tradicionales regionales y nacionales han cooptado los recursos naturales y públicos a través del latifundio, la construcción de leyes favorables a sus intereses o a través de prácticas culturales de corrupción, tráfico de influencias y clientelismo (Cañete, 2015; García, 2012; Hung, 2008; Leal y Dávila, 2010).

En todos estos elementos las investigaciones también dan cuenta de desigualdades geopolíticas; en efecto, los pensadores que hacen deconstrucción de la categoría desarrollo (Escobar, 1998; 2005) y hacen una fuerte crítica a procesos coloniales y poscoloniales (Restrepo y Rojas, 2010), cuestionan la etiqueta de subdesarrollo o país en vía de desarrollo colocada a naciones como Colombia, entre otras políticas que mantuvieron la intervención política y económica de otros países.

En este sentido, siguiendo a Mouffe (1999; 2007), puede afirmarse que en Colombia lo político se ha configurado en virtud de la articulación de elementos ideológicos, intereses económicos nacionales y transnacionales, prácticas culturales de raigambre colonial y del orden geopolítico así como construcciones identitarias hegemónicas de corte latifundista, clasista, racista y patriarcal, caracterizado por la concentración del poder en un solo polo hegemónico de élites tradicionales regionales y nacionales y una construcción subalternizante de lo popular, lo indígena, lo afrodescendiente y lo femenino.

Es en este marco que hay que situar los procesos conflictivos del país pues, estas situaciones de exclusión tienen como contraparte las luchas sociales: desde inicios del s. XX, luchas agrarias en procura de acceso a la tierra o en contra de políticas y prácticas latifundistas (Bejarano, 1983; Rojas, 2018), así como las primeras organizaciones obreras en procura de la búsqueda de mejoras en las condiciones y políticas laborales (Archila, 1991); después, el conflicto bipartidista de mitad de siglo XX (Guzmán, Fals-Borda y Umaña, 2005; Pécaut, 2003); luego, los conflictos sociales nutridos por los idearios comunistas y las políticas de seguridad nacional en el marco de la Guerra fría (Cristancho, 2018) y por la exclusión política que supuso el Frente Nacional (Santamaría y Silva, 1984; Ayala, 1996).

Posteriormente, el narcotráfico se configuró en una vía de acceso socioeconómico ilegal que estimuló tanto a las guerrillas, al paramilitarismo y a las élites [(Sánchez y Peñaranda (Comps.), 2007; Cristancho, 2012)]; aunado a esto, el auge de políticas neoliberales presentes desde fines del s. XX han hecho más ambiguo el papel del Estado, han fortalecido lo privado en detrimento de lo público, y han aumentado las brechas sociales (Estrada, 2006; Cañete, 2015) al punto de que Colombia ocupa el segundo lugar entre los países más desiguales en Latinoamérica (Justo, 2016). Todos estos factores han incidido en una desconfianza o falta de legitimidad de la institucionalidad del Estado (Pécaut, 2001; López, 2010).



Del mismo modo, la situación geopolítica ya mencionada ha tenido una fuerte repercusión en el conflicto armado debido a la injerencia soviética y norteamericana (Jiménez y Virgilio, 2017; Vega, 2015); esta última se ha mantenido en virtud de la caída de la Unión Soviética y de los intereses estratégicos que Estados Unidos tiene sobre la región a través del apoyo a las políticas de seguridad nacional, la lucha antiterrorista, la lucha contra el narcotráfico y los tratados de libre comercio, (Bagley, 2000; Castro-Gómez, 2001; Rojas, 2006; Vega, 2015).

Las investigaciones también dan cuenta de las imbricaciones de las diversas formas de desigualdad que han alimentado al conflicto armado y han emergido como su consecuencia; en efecto, al mismo tiempo que los sectores subalternizados y más vulnerables suelen ser indígenas, afrodescendientes y mujeres (Almarío, 2004; Grupo Memoria Histórica, 2011), también el conflicto armado ha propiciado el desplazamiento forzado, la desterritorialización y cooptación de territorios, extendiendo el latifundio en beneficio de sectores empresariales aumentando la brecha de desigualdad en la tenencia de la tierra (Reyes, 2016; Martínez, 2017).

Pese a esto los movimientos sociales en Colombia han mantenido procesos de resistencia por parte de colectivos y movimientos sociales de diversos sectores en especial el movimiento agrario y campesino (Tobasura y Rincón, 2007) feminista (Lamus, 2016); afrocolombiano (Wabgou, Arocha, Salgado y Carabalí, 2012), indígena (Bolaños, Bonilla, Caballero, Espinoza, García, Hernández, Peñaranda, Tattay y Tattay, 2012), de víctimas del conflicto armado (GMH), entre otros.<sup>50</sup> Estas apuestas de resistencia adelantan procesos culturales y de construcción y recuperación de tejidos colectivos y de disputando lugares para posicionarse en la arena política.

Así pues, siguiendo a Mouffe (1999; 2011) se infiere que lo político en Colombia también se ha constituido no solo por ese polo hegemónico ya mencionado, sino en virtud de procesos de luchas sociales; sin embargo, en esas luchas, producto de la permanente conflictividad social consecuencia de la exclusión, se ha hecho presente de manera recurrente el uso de la violencia; para contrarrestar la oposición al *statu quo* (prácticas policivas, militaristas o paramilitares) en vez de tramitar la causa de los conflictos (Reyes, 2009); esto ha provocado la configuración de luchas militaristas contra el régimen existente (insurgencia) o desde la delincuencia común u organizada. En este uso recurrente de la violencia se ha buscado la deslegitimación del otro (Sabucedo, Barreto, Borja, López López, Blanco, De la Corte y Durán, 2004) y la eliminación de lo diferente si es una amenaza para cualquiera de los intereses en

---

50 Para un panorama general y véase el trabajo de Archila y Pardo (ed.) (2001).

pugna (sean subalternizantes o subalternizados), o, en palabras de Mouffe (2011), desde una construcción antagonista de lo político.

Lo anterior constituye un reto analítico desde los planteamientos de la filósofa belga; en efecto, el liberalismo, propuso que el Estado de derecho sería la superación del conflicto o estado de naturaleza entre los seres humanos; Mouffe (1999) se distancia de esta postura ya que para ella el conflicto hay que pensarlo como inherente a la vida humana; lo político consiste precisamente en un constante proceso agonístico, donde los consensos siempre son provisionales; sin embargo, Mouffe (2011) también se distancia de la idea schmittiana de que lo político se construya desde el binomio amigo-enemigo ya que este implica las diversas formas de violencia para la eliminación del otro.

En suma, Mouffe acepta del liberalismo que lo político sea la superación del estado de naturaleza violento imaginado por Hobbes, ya que ella no controvierte ni rechaza la idea de que estos consensos provisionales no merezcan un mínimo respeto, vale decir, un reconocimiento a la institucionalidad política; de hecho, estos serían la base que permitiría la garantía del disenso continuo o lucha agonística, la cual a su vez es la condición de posibilidad de que la justicia en tanto igualdad compleja y libertad como empoderamiento pueda ganar terreno en la vida social y en el ámbito jurídico.

Ahora bien: en ese sentido tienen un alto grado de importancia los procesos de negociación entre los actores armados insurgentes y paramilitares y el Estado en Colombia: en el caso de los paramilitares, tendría que implicar un reconocimiento de la responsabilidad de crímenes de diversos actores, entre ellos, el Estado. En el caso de la Mesa de Conversaciones de la Habana (MCH) con las FARC y el ELN implica un acercamiento entre las partes, lo que supone un primer paso para reconocer al otro, no como un enemigo, sino como un adversario, como un interlocutor válido.

Estos procesos, aunque no manifiestan una democracia radical, como lo sugirieron Duque y Cadavid (2016), sí suponen una de sus condiciones de posibilidad. En efecto, el clima político en el que se dio el proceso de paz con las FARC y que se ha dado con el ELN se ha caracterizado por el continuo debate y disenso entre diversos sectores que pugnan por diversos intereses, lo cual no es, en sí mismo, negativo, sino que expresa posibilidades de existencia de debate, como lo sugiere Mouffe.

Sin embargo, también es cierto que existen muchas otras fuerzas sociales que pese a ser oposición al polo hegemónico no se reconocen ni pueden ser subsumidas en lo que las guerrillas insurgentes plantean; así, está la tensión entre la necesidad de superar el conflicto armado sin que esto implique el desconocimiento de los

excombatientes como sujetos políticos, y el derecho a la verdad y resarcimiento de las víctimas lo que puede implicar la una sobre significación sobre el pasado de estos mismos sujetos anulando o disminuyendo su condición de adversarios legítimos en la arena política.

Esto está en sintonía con que Mouffe no alcanza a intuir que en los contextos de disputa por el poder simbólico también se utilizan diversas estrategias discursivas de invalidación del otro, en el marco de lo que ha dado en llamarse la posverdad o el uso recurrente de noticias o información falsa para inclinar la balanza política a determinado sector (Rubio, 2017).

Además, pese a que el documento del acuerdo de paz alcanzado entre las FARC y el gobierno contiene reformas estructurales como la reforma rural integral como se indica en Mesa de Conversaciones de la Habana (MCH, 2016, pp. 10-34) aumentar el reconocimiento de sectores sociales para la participación política (MCH, 2016, pp. 35-56), cerrar las brechas entre campo y ciudad, y buscar mayor equidad étnica y de género (MCH, 2016, pp. 9-12), el derecho a la verdad y a la reparación de las víctimas (MCH, 2016, pp. 124-192), así como la reincorporación de exguerrilleros a la vida civil (MCH, 2016, pp. 68-80), su implementación va muy lenta (Observatorio de seguimiento a la Implementación del acuerdo de paz, 2018, pp. 9ss). A esto se suman dos asuntos de especial gravedad: los debates sobre justicia transicional y justicia penal para delitos de lesa humanidad (Uprimmy y Saffon, 2008; González, 2010; Ayuso, 2015; Restrepo, 2015) y el aumento de asesinatos de líderes sociales (Programa No Gubernamental de Protección a Defensores de Derechos Humanos, 2017; 2018; El Tiempo, 2018).

Por estas circunstancias, las víctimas se han organizado en torno a reivindicaciones de justicia, verdad y reparación (Iglesias y Leonardo, 2011; Herrera y Cristancho, 2013). Pero en cierto sentido, un contexto social en el que las disputas por los recursos y el reconocimiento se dan por medio de la violencia en el marco de un Estado débil, no tanto en el sentido de la fuerza pública sino en la capacidad de responder a las necesidades de sus miembros y asegurarse con ello legitimidad institucional, generan un fuerte contraste entre el contexto de Mouffe y el colombiano.

No obstante, en esta disputa por lo que es lo justo juega un papel fundamental las disputas por la memoria del conflicto armado ya que ello implica el reconocimiento o no de actores armados, responsables de la sociedad civil y de víctimas; la disputa se mantiene con fuertes tensiones como lo muestra el estudio de Herrera, Cristancho y Pertuz (2018); la justicia social y judicial pasan necesariamente por el posicionamiento de determinadas versiones de lo sucedido.

Mientras en el contexto europeo de posguerra el modelo de Estado de bienestar permitió la recuperación económica y social (Paramio, 2010), lo cual contribuyó a asegurar la legitimidad de las instituciones políticas, en el caso colombiano, salvo reformas aisladas y golpeadas luego por contrarreformas, nunca existió algo parecido al Estado de bienestar; de paso, las élites han mantenido la estigmatización del socialismo y del comunismo hasta la actualidad, como si se tratase de una “guerra ideológica no superada”.

Así, la confrontación interna se ha constituido en un referente simbólico que si bien ha visibilizado otras demandas y luchas de orden étnico, social y geopolítico, lo ha hecho desde ese referente y da cuenta de las estrategias ideológicas que las élites han mantenido para evitar las reformas estructurales necesarias en el país. No obstante, las luchas sociales y los procesos de resistencia frente a la hegemonía agenciada por movimientos de diversa índole dan cuenta de que esta es otra de las condiciones de posibilidad para que se construya la democracia radical como sugiere Mouffe (1999).

## Conclusiones o perspectivas

Este trabajo hizo objeto de estudio el concepto de justicia en Chantal Mouffe y sus alcances para pensar los problemas ético-políticos de la desigualdad y el conflicto armado en Colombia. Para tal fin se tomó en cuenta el contexto de la autora y sus planteamientos sobre lo político, así como diversos estudios sobre las problemáticas mencionadas.

A partir de lo analizado se estableció cómo el contexto de posguerra y las discusiones sobre el marxismo y el socialismo real permitió nuevas discusiones así como la asunción del Estado de bienestar en Europa, rasgos que marcaron profundamente a Mouffe para pensar lo político, el cual fue concebido como un campo agonista de disputa por el poder en procura de ensanchar y asegurar la libertad y la igualdad en el marco de una democracia radical y plural; se indicó que estas categorías funcionan como imaginarios que motivan y dan sentido a las luchas pero que es imposible establecer definiciones absolutas y unívocas, ya que se trata de ideales utópicos pero orientadores de la vida social.

Así, y tomando en cuenta el contexto de exclusión política, socioeconómica y étnica presente en Colombia, la hegemonía de las élites regionales así como los procesos de conflicto armado que han estado presentes a lo largo de la historia del país presentados en este trabajo, se puede inferir que en Colombia hay mucho camino por recorrer para realizar el ideal de la democracia radical; siguiendo los planteamientos de Mouffe, sería necesario, en primer lugar, mantener constantes las luchas de diversos sectores excluidos exigiendo la implementación de las reformas estructurales acordadas en la mesa de la Habana y aquellas más que no hayan sido contempladas.

Uno de los retos en este aspecto es enfrentar los asesinatos de líderes sociales ya que esto ataca el corazón de la participación política, vale decir, cercena la libertad entendida como capacidad de participar en el espacio público, e incide en el mantenimiento de estructuras sociales de desigualdad, se reducen las fuerzas de oposición y se sigue manteniendo la concentración del poder y su hegemonía, contrario a lo sugerido por Mouffe. La persecución a líderes sociales no solo da cuenta de una continuidad de las prácticas de violencia ejecutadas para contrarrestar la oposición política desde la Guerra Fría y que llegó a su punto más elevado y crítico con el paramilitarismo en las tres últimas décadas, sino que se aúna a la creciente indiferencia por lo político presente en Colombia y que puede ser una de las circunstancias y causas por las cuales se dan los altos índices de abstención electoral y la baja participación política en todas sus formas (DANE, 2017).

Aun así, si se mantiene la reivindicación y lucha social, sería necesario, en segundo término, articular dichas luchas y sectores sociales marginados; dicha articulación, que no superposición, como lo exige Mouffe, podría iniciarse en virtud de un trabajo intelectual de las diversas organizaciones sociales sobre la relación que existen entre las diversas formas de la desigualdad y que se mostraron en este trabajo: hacer un balance de las múltiples circunstancias que pueden padecerse en distintas posiciones de sujeto, lo cual haría posible solidaridades en diversos campos, integrándose a tejidos colectivos ya existentes o creando nuevos.

Esta articulación de luchas podría configurarse en torno a varias exigencias paulatinas: por un lado la demanda de justicia y reparación en procura del cumplimiento de los acuerdos de la Habana en todos sus aspectos; por otro, la exigencia del establecimiento de un Estado social tal como lo exige la Constitución política (artículo 1) que se apersona de la garantía de derechos civiles, políticos y sociales y mantenga una autonomía respecto de políticas globales e internacionales, con el propósito de fortalecer la economía interna en sus diversos sectores y asegurar soberanía alimentaria, así como el reconocimiento de mujeres, afrodescendientes, indígenas y demás sectores sociales. Esta demanda de Estado de bienestar tendría que ir aparejada a un constante proceso de control y veeduría de todos los procesos para evitar la corrupción y demás estrategias que las élites han utilizado para mantenerse en el poder.

Ahora bien, los planteamientos de Chantal Mouffe emergen de un contexto mayoritariamente europeo y primermundista en el que, si bien ha habido brechas sociales y luchas políticas también se configuran relaciones de poder geopolíticas. Por eso se hace necesario para futuras investigaciones explorar desde autores y sectores subalternizados, como los movimientos y organizaciones sociales para visibilizar y analizar sus narrativas y las concepciones del mundo que tienen consigo otras maneras de recordar y narrar el conflicto y la situación social distinto a las versiones de las élites así como concepciones de justicia alternativas.

Se trata de algunas sugerencias que recaen sobre la sociedad civil, principalmente sobre los sectores excluidos así como en su capacidad de atraer a clases medias y sectores emergentes con el propósito de configurar una nueva hegemonía que se constituya en esperanza de cambios sustanciales en la distribución y acceso al poder hacer de los sujetos. Solo así sería posible construir y sostener un contexto de posconflicto armado y una paz estable y duradera.

## Referencias

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Barcelona, España: Pre-Textos.
- Ajangiz, R. (2000). Movimiento pacifista: una crisis que no es tal. *Anuario Movimientos Sociales. Una Mirada Sobre la Red*, eds E. Grau & P. Ibarra, Icaria, Barcelona, 165-184.
- Almario, O. (2004). Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional. En: E. Restrepo y A. Rojas (Eds.) *Conflicto e (in) visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Cali: Universidad del Cauca, pp. 71-118.
- Arango, L. G. (1991). *Mujer, religión e industria: Fabricato 1923-1982*, (2). Medellín: Universidad de Antioquia; Universidad Externado de Colombia.
- Archila, M. (1991). *Cultura e identidad obrera: Colombia 1910-1945*. Bogotá, Colombia: Cinep.
- Archila, M.; Mauricio Pardo (ed.) (2001). *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá Universidad Nacional.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, España: Taurus.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, España: Lumen.
- Ayala, C. A. (1996). *Resistencia y oposición al establecimiento del Frente Nacional: los orígenes de la Alianza Nacional Popular (Anapo). Colombia 1953-1964*. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 23, pp. 326-329.
- Ayuso, A. (2015). El acuerdo sobre las víctimas entre el gobierno colombiano y las Farc-EP y su compatibilidad con las obligaciones del Estado colombiano en materia de Derechos Humanos. (Trabajo de pregrado en Derecho Internacional Público). Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Bagley, B. (2000). Narcotráfico, violencia política y política exterior de Estados Unidos hacia Colombia en los noventa. *Colombia Internacional*, (49-50), 5-38.

- Bedin, P. (2015). Críticas feministas a la teoría liberal contemporánea de John Rawls: Repensando los conceptos de ciudadanía y el universalismo. *Revista Clepsydra*. (14), 69-94.
- Bejarano, J. A. (1983). Campesinado, luchas agrarias e historia social: notas para un balance historiográfico. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, (11), 251-304.
- Bolaños, G., Bonilla, V., Caballero, J., Espinoza, M., García, V., Hernández, J., Peñaranda, D.; Tattay, P. Tattay, L. (2012). Nuestra vida ha sido nuestra lucha: resistencia y memoria en el Cauca indígena. Bogotá: Taurus; Pensamiento.
- Camacho, C.; Martínez, J. (2017) Estereotipo, prejuicio y discriminación hacia las mujeres en el contexto latinoamericano. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*. 12, 347-364.
- Cañete, R. (2015). *Privilegios que niegan derechos: Desigualdad extrema y secuestro de la democracia en América Latina y el Caribe*. Oxfam. Recuperado de [https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file\\_attachments/reporte\\_iguales-oxfambr.pdf](https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file_attachments/reporte_iguales-oxfambr.pdf)
- Castro-Gómez, S. (2001). El Plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global. *Nueva sociedad*, 175, 111-120.
- Cristancho, J. G. (2012). La memoria de la violencia política en Colombia. Aportes del Iepri para su contextualización. En: R. García; A. Jiménez; J. Wilches (Eds.). *Las víctimas. Entre la memoria y el olvido*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Cristancho, J. G. (2016). Relaciones entre los campos y las categorías educación y tecnología: un análisis desde una perspectiva histórico-cultural. *Educação & Sociedade*, 37(135), 573-590.
- Cristancho, J. G. (2018). *Tigres de papel, recuerdos de película. Memoria, oposición y subjetivación política en el cine argentino y colombiano*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional; La Carreta Editores.
- DANE. (2017). *Encuesta de cultura política 2017*. Recuperado de <http://www.dane.gov.co/index.php/comunicados-y-boletines/estadisticas-sociales/cultura-politica>
- Dieterlen, P. (2014). Justicia distributiva, pobreza y género. *Revista de Filosofía Open Insight*, 5(8), pp. 39-59.



- Duque, G. y Cadavid, R. (2016). Colombia ¿hacia una democracia radical? La “democracia ampliada” y la participación política de las Farc. *Boletín Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 721-736.
- El Tiempo (2018). El mapa de la vergüenza. Desde la implementación de los Acuerdos de Paz, 205 líderes sociales fueron asesinados en el país. Recurso multimedia. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/el-mapa-de-los-lideres-sociales-asesinados-en-colombia-184408>
- Errejón, I. y Mouffe, C. (2015). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona, España: Icaria.
- Escobar, A. (1998). La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá, Colombia: Norma.
- Escobar, Arturo (2005) El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En D. Mato. (Coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 17-31). Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Estrada, J. (2006). Las reformas estructurales y la construcción del orden neoliberal en Colombia. En: A. E. Ceceña (Ed.); *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires, Clacso, 247-284.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. (Vol. 55). Ediciones Akal.
- Faundes, J. (2017). Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas. *Perfiles Latinoamericanos*, (49), 303-323.
- Fierro, M. (2014). Álvaro Uribe Vélez Populismo y Neopopulismo. *Análisis político*, 27(81), 127-147.
- Gallo, M. (2010). Pobreza mundial, justicia y derechos humanos. *Opinión Jurídica*, 9(18), 19-38.
- Garcés, Á. (2011) Culturas juveniles en tono de mujer. El hip hop en Medellín (Colombia). *Revista de Estudios Sociales*, (39), 42-54.
- García, A., y Carrillo, M. (2017). Significados, obstáculos y formas de Construcción: la paz desde los estudiantes universitarios. *Revista Universidad Católica Luis Amigó*, (1), 222-241.
- García, Eloy. (2012). ¿Es Colombia un Estado corrupto? La corrupción como problema jurídico y como estado sociológico-moral. Una reflexión sobre el

- presente de Colombia en el tiempo de los “eveilleurs” (los desmitificadores de sueños), *Vniversitas*, 125, 187-217.
- González Chavarría, A. (2010). Justicia transicional y reparación a las víctimas en Colombia. *Revista mexicana de sociología*, 72(4), 629-658.
- Grossberg, Lawrence. (2009). El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa*, (10), 13-48. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n10/n10a02>
- Grupo de Memoria Histórica (2011). *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Grupo de Memoria Histórica (2013). ¡Basta ya! *Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional.
- Grupo de Memoria Histórica (2009). *Memorias en Tiempo de Guerra: Repertorio de Iniciativas*. Bogotá: Punto y aparte editores.
- Guzmán, G., Fals Borda, O. y Umaña, E. (2005). *La Violencia en Colombia (tomos I y II)*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Hale, C. R. (2014). Entre lo decolonial y la formación racial: luchas afro-indígenas por el territorio y por (¿o en contra de?) un nuevo lenguaje contencioso. *Cuadernos de antropología social*, (40), 9-37.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito, Colombia, Perú, Ecuador: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 29-49.
- Hernández, R. A. (2003). Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, (18) 9-39.
- Herrera, M. C. y Cristancho, J. G. (2013). En las canteras de Clío y Mnemosine: apuntes historiográficos sobre el Grupo Memoria Histórica. *Historia crítica*, (50), 183-210.
- Herrera, M; Cristancho, J.; Pertuz, C. (2018).”Memory Institutions and Policies in Colombia: The Historical Memory Group and the Historical Commission on the Conflict and its Victims” E Bevernage, B. y Nico Wouters, *The palgrave handbook of state-sponsored history after 1945*. London: Palgrave Macmillan.

- Hung, J. (2008). América Latina: la corrupción y la pobreza. *Revista del Cesla*, (11), 105-118.
- Iglesias, L. y Leonardo, E. (2011). Visibilización de la memoria de las víctimas de la violencia en el departamento del Magdalena: Resiliencia para construir verdad jurídica. *Prolegómenos. Derechos y Valores*, 14 (27), 199-212.
- Jiménez, S., y Virgilio, M. (2017). Entre “hispanistas” y “pro-yanquis”. El Primer Congreso contra la Intervención Soviética en América Latina, México, mayo de 1954. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux- Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds*.
- Justo, M. (2016). ¿Cuáles son los 6 países más desiguales de América Latina? En: BBC Mundo. 9 de marzo de 2016. Recuperado de [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160308\\_america\\_latina\\_economia\\_desigualdad\\_ab](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160308_america_latina_economia_desigualdad_ab)
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, España: Siglo Veintiuno.
- Lamus, D. (2016). “Resistencia contra-hegemónica y polisemia: conformación actual del Movimiento de Mujeres/Feministas en Colombia”. *La manzana de la discordia*, 3(1), 25-37.
- Leal, F. y Dávila Ladrón, A. (2010). *Clientelismo: el sistema político y su expresión regional*. Bogotá, Colombia: Uniandes-Universidad de los Andes.
- López, H. (2010). Tributación y falta de legitimidad en Colombia. *Cuadernos de Economía*, (28), 149-162.
- Lozano, B. (2009) Género, racismo y ciudadanía. *Revista la manzana de la discordia*, 4(1), 7-17. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/48320/>
- Martínez, J. C. (2017). Responsabilidad penal de personas jurídicas en el conflicto armado en Colombia. Estudio de caso: la Chiquita Brands.
- MCH (2016). Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Noviembre 24 de 2016. Recuperado de <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>
- Menga, F. G. (2018). Del agonismo democrático a una política de la a-juridicidad. El espacio político-jurídico a la prueba de la transformación radical. *Revista Derechos y Libertades*, (38), 53-72.

- Mosquera, J. (2015). Develando lo que dicen sobre raza y etnia las revistas de salud pública en Colombia. *Revista CS*, (16), 109-129.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona, España: Gedisa.
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Nash, M. (2004). *Mujeres en el mundo: Historia, retos y movimientos*. Barcelona, España: Alianza editorial.
- Navarro, L. (2010). Entre esferas públicas y ciudadanía: las teorías de Arendt, Habermas y Mouffe aplicadas a la comunicación para el cambio social. Barranquilla, Colombia: Universidad del Norte.
- Observatorio de seguimiento a la Implementación del acuerdo de paz (2018). La Paz en Deuda. *Informe número 5*. 5 de enero de 2018. Recuperado de <https://oiapblog.files.wordpress.com/2018/01/la-paz-en-deuda.pdf>
- Paramio, L. (2010). *La socialdemocracia*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura Económica; Catarata.
- Pécaut, D. (2001). Crisis y construcción de lo público. En: Lo Público una pregunta desde la sociedad civil. Marzo 2003. Memorias V Encuentro. Latinoamericano del Tercer Sector Colombia 2000. Bogotá, Quebecor, pp. 103-130.
- Pécaut, D. (2003). Acerca de la violencia de los años cincuenta. En: D. Pécaut (Ed.), *Violencia y Política en Colombia* (pp. 29-44). Elementos de reflexión. Medellín, Colombia: Hombre Nuevo Editores.
- Programa No Gubernamental de Protección a Defensores de Derechos Humanos (2017). Contra las cuerdas. Informe Anual SIADDHH 2016. Recuperado de <http://somosdefensores.org/index.php/en/publicaciones/informes-siaddhh/144-contra-las-cuerdas>
- Programa No Gubernamental de Protección a Defensores de Derechos Humanos (2018). Piedra en el zapato. Informe Anual SIADDHH 2017. Recuperado de <https://somosdefensores.org/index.php/publicaciones/informes-siaddhh/149-piedra-en-el-zapato>
- Rawls, J. (2009). *A theory of justice: Revised edition*. Cambridge, United States: Harvard University Press.

- Restrepo, E.; Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Instituto Pensar; Universidad del Cauca.
- Restrepo, E.; Rojas, A. (2016). *Conflicto e (in) visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Cali: Universidad del Cauca.
- Restrepo, L. (2015). Idoneidad de las medidas de justicia transicional en el marco de las negociaciones de paz entre Colombia y las Farc-EP. (Trabajo de pregrado en Derecho y Ciencias políticas). Universidad Pontificia Bolivariana, Bogotá.
- Reyes, A. (2016). *Guerreros y campesinos: Despojo y restitución de tierras en Colombia. Nueva edición revisada y ampliada*. Bogotá, Colombia: Ariel.
- Rojas, D. M. (2006). *Estados Unidos y la guerra en Colombia. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional/Norma.
- Rojas, D. P. G. (2018). El lugar del problema indígena en la cuestión agraria. Colombia 1900-1960. *Procesos Históricos*, (026), 120-139.
- Rojas, L. A. (2017). Mentir es la nueva verdad: La posverdad en la comunicación. (Trabajo de pregrado en Comunicación Social). Universidad Santo Tomás, Bogotá. Recuperado de <http://repository.usta.edu.co/handle/11634/10197>
- Rubio, D. (2017). La política de la posverdad. *Política exterior*, 31(176), 58-67.
- Sabucedo, J. M., Barreto, I., Borja, H., López López, W., Blanco, A., De la Corte, L., y Durán, M. (2004). Deslegitimación del adversario y violencia política: el caso de las FARC y las AUC en Colombia. *Acta colombiana de Psicología*, (12).
- Sánchez, G. y Peñaranda, R. (Comps.) (2007). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Bogotá, Colombia: Iepri, La Carreta editores.
- Santamaría, R. y Silva, G. (1984). *Proceso político en Colombia: del Frente Nacional a la apertura democrática*. Bogotá, Colombia: Fondo Editorial Cerec.
- Suárez, L. (2008). Identidad, diferencia y ciudadanía: una aproximación desde Chantal Mouffe. Bajo Palabra. *Revista de Filosofía. II Época*, (3), 137-146.
- Tobasura, I., y Rincón, L. F. (2007). La protesta social agraria en Colombia: génesis del movimiento agrario, 1990-2005. *Revista Luna Azul* (edición electrónica), 24, 43-citation\_lastpage.

- Touraine, A., y Barahona, Ó. (1982). Reacciones antinucleares o movimiento antinuclear. *Revista Mexicana de Sociología*, 44(2), 689-701.
- Uprimmy, R. y Saffon, P. (2008). Usos y Abusos de la Justicia Transicional en Colombia. *Revista Anuario de Derechos Humanos* (4), 165-195.
- Vega, R. (2015). Injerencia de los Estados Unidos, contrainsurgencia y terrorismo de Estado. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia. Recuperado de: <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/injerencia-de-los-estados-unidos-contrainsurgencia-y-terrorismo-de-estado-1447172348-1460380901.pdf>
- Wabgou, M. Arocha, J.; Salgado, A.; Carabalí, J. (2012). Movimiento social Afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona, España: Península.



**Ronald Fernando  
Díaz Castro**

Filósofo de la Universidad Industrial de Santander, Candidato a Magister de la Universidad Pontificia Javeriana y actual docente de la UPTC. Investigador del grupo Filosofía, sociedad y educación (GIFSE).  
Correo electrónico:  
ronaldfernandodiaz@gmail.com

**Nelson Orlando  
Vargas Montañez**

Magister en Derechos Humanos. Docente de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Investigador de grupo Filosofía, Sociedad y Educación.  
Correo electrónico:  
nelsonorlando.vargas@uptc.edu.co

**Lizeth Ximena  
Castro Patarroyo**

Licenciada en Filosofía de la UPTC, investigadora del grupo de Filosofía, Sociedad y Educación -GIFSE-  
Correo electrónico:  
lizeth.castro01@uptc.edu.co

**Patrick  
Durand Baquero**

Licenciado en Filosofía y Letras, Magister en Estudios Políticos. Profesor de tiempo completo de la UPTC.  
Correo electrónico:  
patrickd41@hotmail.com

## COLECCIÓN INVESTIGACIÓN N.º 105

La época contemporánea ha estado marcada por acontecimientos convulsionados; el s. XXI se ha caracterizado por el auge de la Globalización, la hegemonía del Primer mundo, el incremento exorbitante de las desigualdades sociales, culturales y económicas pese al avance creciente de la tecnología, la sobreexplotación de los recursos naturales, el cambio climático y el ascenso de discursos antiterroristas, xenófobos y nacionalistas.

En el caso colombiano, la situación es particularmente compleja por la desigualdad en los ámbitos socio-económico, étnico, político, geopolítico y de género y los procesos de exclusión y discriminación que han alimentado profundamente el conflicto armado en el país; al mismo tiempo, el conflicto armado ha afectado la vida y el acceso a los bienes que cubren las necesidades de personas de la sociedad civil.

Estos problemas ético-políticos llamaron la atención al Grupo de Investigación Filosofía Sociedad y Educación (GIFSE) de la escuela de filosofía de la UPTC y convocaron a preguntar por el aporte de la filosofía a todas estas cuestiones y circunstancias. Por eso, este libro vuelve la mirada hacia las concepciones de justicia en cuanto que han buscado articular el sentido de los contratos sociales y aspiran a orientar lo político en el orden institucional.

Aunque la pregunta por la justicia se planteó desde la filosofía, requirió el aporte de diversas disciplinas de las ciencias sociales y humanas, principalmente, la economía, la antropología, la sociología, la ciencia política y el derecho. Esa fue la apuesta de este libro que espera nutra los debates sobre la desigualdad y el (pos)conflicto armado en Colombia.



978-958-660-297-6

