

La justicia en Richard Rorty, una narrativa de identidades morales en tiempos de verdad, justicia y reparación¹²

Ronald Fernando Díaz Castro¹³

“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):

Cuando 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 estas 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 antagónicas 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 antagónico, 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.